



TESIS DOCTORAL

2018

**La utopía como dispositivo de creación epistemológica,
política y ontológica en *lo latinoamericano* del Perú:
lenguaje, alteridad y luchas sociales**

ALBERTO AUGUSTO VALDIVIA BASELLI

**MAGÍSTER EN FILOSOFÍA. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO**

PROGRAMA DE DOCTORADO

Director: Dr. Rafael Herrera Guillén

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN
2. EL MAPA IDEOLÓGICO UTÓPICO (LATINOAMERICANO) ANDINO EN EL PERÚ:
FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA CONSTITUCIÓN
DEL SUJETO UTÓPICO LATINOAMERICANO
 - 2.1 La utopía como dispositivo: cartografías utópicas político-
culturales
 - 2.2 Filosofía latinoamericana, filosofía postcolonial, filosofía de la
liberación y el *locus* cultural de la filosofía latinoamericana en el
Perú
 - 2.3 Constitución del sujeto filosófico utopista latinoamericano en el
Perú
3. LA UTOPIA DE LA MODERNIDAD: MANUEL GONZÁLEZ PRADA Y LA FILOSOFÍA
DE LA (RE)CONSTRUCCIÓN NACIONAL
4. LA UTOPIA DE LA VANGUARDIA EUROPEA Y MESTIZA: TENSIONES IDEOLÓGICAS
EN CÉSAR VALLEJO Y JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI
5. LA UTOPIA DE LA POSMODERNIDAD Y LA VUELTA AL ORIGEN: JORGE EDUARDO
EIELSON, LOS NUDOS DEL ARTE Y LOS *QUIPUS* SOCIALES
6. LA UTOPIA POST-UTÓPICA: LA RECONSTITUCIÓN POSMODERNA DEL MESTIZAJE
ANDINO EN *PAÍS DE JAUJA* DE EDGARDO RIVERA MARTÍNEZ

7. LA UTOPIA POSTHISTÓRICA Y LA DESARTICULACIÓN DE LOS PROYECTOS POLÍTICOS: *BABEL, EL PARAÍSO* DE MIGUEL GUTIÉRREZ Y LA ANTI-UTOPIA DE LOS CUERPOS

8. CONCLUSIONES

9. BIBLIOGRAFÍA

ABSTRACT

This dissertation analyzes the epistemological horizon of the *liberation philosophy*, the *philosophy of creation and resistance* before central eurocentrism (Salazar Bondy, Roig, Dussel, Scannone, etc.) and in regard of European colonialism and post-colonialism consequences in the Andean area, and the building of *latinamericanism* in Peru. This dissertation works through knowledge as a resistance political system and the *Philosophy of liberation in Latin America* perspective applied to different forms of production of knowledge, framed into utopia paradigm, and its consequences in Latin America's ontology and epistemology rights claims (Said, Mignolo, Quijano).

This problematization of *an epistemology produced in Latin America, by Latin-Americans and about Latin-Americans* displaces the object of *Latin America* as stable creation (Nietzsche, Derrida, Moreiras) and its *locus* of philosophical placement in the system of political thought in the Americas from Early Modern Ages. This context of power binds itself with the horizon of the *utopic reason* and the production of alternative Utopia: The Heterotopy (Foucault). We define, analyze and problematize these discourses and its political meaning taking into account the anxiety of desire (Deleuze-Guattari) using four specific cultural productions (unusual *locus* of philosophical production of thought) as epistemic and ideological displacements and as political and symbolic interventions in different historical Andean ideology progression, with Peru as a paradigm of national struggle: 1) The XIX century Manuel González Prada's public political speeches, its hybrid textualities (*Páginas libres, Horas de lucha* among others) and its *indigenista* proposal as a Nation's social solution and political resistance to *criollo* hegemony in interaction with the *masses* (Hardt/Negri, Laclau-Mouffe), 2) XX century Latin American Modernism (*Avant Garde*) in César Vallejo's poetry and José Carlos Mariátegui interpretation of Utopia, Literature and Society, 3) The shift to Quipus (ancient Andean Culture system of communication in Peru) as both, revalorized symbol of knowledge inscription and articulation, and objects of organization of society and political power, in José Eduardo Eielson's artistic views of Quipus, knots and tension; 4) The new utopias in literature: the mestizo articulation of an Andean society in *País de Jauja* by Edgardo Rivera Martínez and the utopia

produced by the excess of a systematic society based on ideological administration and *instrumental reason* in the “socialist ecopolitics utopia” in Miguel Gutiérrez’s *Babel, el paraíso*.

1. INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende construir una cartografía preliminar de los sustentos ideológicos, políticos y sociales en los que ha basado el devenir filosófico de la articulación social latinoamericana en el mundo andino, con el Perú como paradigma conceptual nacional. Por ello, es fundamental para nosotros analizar, visibilizar, desarrollar los alcances y limitaciones de todas aquellas presencias conceptuales desde las cuales la organización de lo social y del poder han constituido la línea de desarrollo nacional, regional y continental: las utopías.

En nuestra investigación, tomaremos en cuenta el mapa diacrónico de las utopías continentales, por lo tanto, en un horizonte histórico, basado en las teorías poscoloniales (Said, Chatterjee) y su desarrollo analítico en *Latinoamérica*¹ (Migolo; Quijano 2014, Cornejo Polar). No proponemos con esta lógica homogeneizar los circuitos conceptuales y las lógicas utópicas de todo el continente latinoamericano. Sin embargo, para nosotros, los fenómenos ideológicos y culturales desarrollados en la búsqueda de una liberación política y epistémica de *América Latina*, están fuertemente imbricados en varios aspectos histórico-sociales de las realidades nacionales. El desarrollo utópico de México o de Argentina, por ejemplo, señala utopías diferentes, pero es claro que estas

¹ En general vamos a usar las itálicas o las comillas para subrayar que conceptos aparentemente neutros y *geográficos*, estáticos e *inofensivos* como *Latinoamérica*, *América*, *Europa*, *Occidente*, *Occidental*, etc., son construcciones culturales, no *localidades* vacías de significado ideológico y político, ni neutros, ni estáticos, ni inofensivos. En el seno de cada una de estas construcciones geopolíticas está la sempiterna tensión poscolonial (o colonial), la de los centros y las periferias, la de las hegemonías y las alteridades. Es cierto que, en esa línea de pensamiento, espacios como *Perú*, *México*, *Andes (andino)*, *España*, etc., son también *conceptos contruidos y problemáticos* como los demás “geográficos”, pero como en este trabajo no pretendemos problematizarlos de la manera en que sí los constructos mayores, los hemos dejado sin cursiva.

naciones, como la peruana, las andinas, y las restantes latinoamericanas, están en alguna medida determinadas por el pensamiento poscolonial, por las utopías que *Europa* proyectó en *América* durante la colonización y la conquista. Los procesos ideológicos son diferentes ciertamente, pero la matriz poscolonial que ha designado la necesidad del pensamiento utópico, uno sistemático, constante y fundamental, sí se mantienen (y se han mantenido vigentes) en un horizonte de fundación y refundación de las naciones.

Es claro, además, que los pueblos originarios (no solo los asumidos como “desarrollados”, el azteca, el maya, el inca) americanos construyeron utopías como sistemas políticos aspiracionales y/o cartografías cosmogónicas que señalaban el norte ético y social de las comunidades del continente precolombino. Estos sistemas utópicos, devenidos en *heterotópicos* (Foucault) frente a las utopías hegemónicas europeas en la realidad colonial, fueron la narrativa más poderosa en las que se construyeron sistemas ideológicos de resistencia indiana, mestiza y/o criolla de ese momento en adelante. Nos interesa, en este trabajo, explorar todas las resonancias del dispositivo *utopía* (sobre todo cuando es *otra, heterotópica*), incluso cuando su matriz cultural está anclada en la cosmovisión nativa, especialmente la andina (*paqarina, huaca, taqui onkoy, pachacuti*²), o es resultado del mestizaje (*inkarrí, Dorado, Jauja, Paititi*³, etc.).

² Estos conceptos fueron construcciones epistémicas nacidas en el mundo andino como forma de resistencia a la invasión europea. La *paqarina* refería a “lugar donde se nace ... vías de acceso, nudos o vía de relación directa con el mundo de adentro (*Ukjupacha*), en el que se concentran los gérmenes de la creación ... y el acervo de las energías vitales” (López Lenci: 17), lo que la coloca en un ámbito de resignificación frente a la presencia española, como forma de escape y búsqueda de vida frente a la muerte a manos del conquistador español. La *huaca* es una conceptualización sagrada andina de resistencia espiritual frente a la imposición epistémica, religiosa y social de los colonizadores españoles, propuesto de forma escrita por Titu Cusi Yupanqui (1992). El *Taqui Onkoy* fue un movimiento espiritual, político y epistémico andino contra la cristianización del Imperio Inca y la consecuente subordinación de

La filosofía latinoamericana, en diálogo con la matriz poscolonial, es nuestro segundo horizonte de análisis del devenir político-social en el Perú y en el área andina. Si no son los procesos históricos ni sociales los mismos en todo el continente, tampoco hay homogeneidad en los procesos filosóficos latinoamericanos, ni en sus agendas de visibilización o de problematización de lo latinoamericano. Por ello, al inscribir nuestro análisis diacrónico de las proyecciones filosóficas de productos culturales utópicos en el área andina y el Perú, específicamente, marcamos claras distancias frente a vanos intentos simplificadores de *lo filosófico* en cada país y en cada área regional. Empero, es fundamental comprender que existen ejes básicos que la filosofía latinoamericana ha analizado, replanteado y descentrado de manera que estos sean dispositivos *universales* en toda el área continental –incluso, en otras áreas poscoloniales a las que se les ha negado la posibilidad de tener un *verdadero pensamiento filosófico*. Nos será valioso, por ello, inscribirnos en la problemática de la filosofía latinoamericana, que ha

la administración de lo social y lo político andino sobre la base de un sistema ontológico-epistémico extranjero y, desde el punto de vista andino, incompatible con la articulación cosmogónica del Ande (Quispe-Agnoli 2006). Finalmente, el *Pachacuti* es la noción andina del tiempo circular; el concepto se asumió durante la Conquista y Colonia como intervención política andina de cambio y resistencia a la administración de los saberes andinos y de las jerarquías de poder (Chang-Rodríguez 1991). Como podemos ver, todos los conceptos referidos asumen un horizonte teleológico de cambio, una ruta específica de modificación de lo presente: una racionalidad utópica.

³ Tanto el *Paititi*, *el Dorado* cuanto *Jauja* fueron construcciones utópicas de cronistas, principalmente, y de versiones populares, identificadas no solo con el Perú, pero sobre todo con el área andina dominada por el Imperio Inca en el XVI, antes y después de la Conquista. Estas zonas utópicas –llenas de oro y armonía social– siguieron siendo buscadas en los límites del Virreinato del Perú después de la conquista del incario (como podemos observar en la expedición hacia el Amazonas de Orellana o la *revoltosa* incursión en la selva peruana del inefable Lope de Aguirre, por ejemplo) (Porrás Barrenechea 1962). El *inkarrí*, sin embargo, sí fue una construcción conceptual andina que asumía, en su horizonte político-sagrado, la venida de un orden que replantee el hispano por el *Inka rey* en su lugar, concepto andino nacido de la resistencia inca en Vilcabamba –asumido, incluso, por algunos pueblos reducidos por el Imperio, asociados al conquistador europeo en un inicio, pero plegados a la rebelión ideológica y, luego, militar y política, sobre todo, a partir del siglo XVIII– (Milla Batres, Hampe et al. 1993).

analizado desde derechos epistemológicos hasta la ontología del concepto *LatinoAmérica*, además de las ramificaciones éticas y políticas de este circuito de pensamiento, en el cual un crisol de voces filosóficas, de muchos países latinoamericanos, se han dejado oír. *Lo latinoamericano* será asumido en esta tesis como dispositivo conceptual, entonces. Un sistema epistémico con cierta movilidad específica, de acuerdo con su contexto cultural, pero que, desde su *invención* en el mundo colonial, desde su numerosa nomenclatura (*Indias Occidentales, Amerindia, América, América española, IberoAmérica, LatinoAmérica, etc.*), con sutiles cambios de significación, ha proyectado una semántica particular en cada cultura latinoamericana, asociada con la utopía política, la posibilidad de desarrollo social desde una noción política y ética trasplantada, la administración ideológica y material desde hegemonías extranjeras y *superiores*, la pugna de poder localizado. La utopía poscolonial, por lo tanto, ha signado *lo latinoamericano* en cada contexto de *América*, y nos interesa comprender sus alcances como dispositivo en casos fundamentales del desarrollo político, epistémico, ético, semiótico y social del caso del Perú como paradigma general (con todas las restricciones ya señaladas) y caso particular, a la vez.

En este horizonte, pues, la problemática del pensamiento original latinoamericano se hace presente y se posiciona como un requerimiento ideológico por resolver (siempre parcialmente o de forma insuficiente) de manera que se clarifique desde qué noción de filosofía partimos para analizar proyecciones y contenido filosófico en actos, textualidades, discursos, arte y literatura; políticos, epistémicos, éticos, ontológicos y estéticos. En este punto es fundamental, por lo tanto, insertarnos en la matriz esencial de la filosofía latinoamericana que más ha abogado por (y/o señalado la necesidad de) una

filosofía original latinoamericana: la *filosofía de la liberación latinoamericana*. Así como es fundamental para el filósofo latinoamericano (y para cualquier análisis filosófico de la realidad latinoamericana, como este trabajo) incluirse en la comunidad ideológica —en sus presupuestos y en sus agendas políticas— de la filosofía latinoamericana, no es así imprescindible de la misma manera insertarse en la *filosofía de la liberación*, de forma acrítica (en filosofía es, más bien, un requisito no aceptar presupuestos acríticamente nunca). *Crear* filosofía (o análisis filosófico) desde *LatinoAmérica* y descreer de la *existencia* del *locus* propuesto es una aporía, empero. Dialogar críticamente con una tendencia de la misma, la *filosofía de la liberación (fll)* es, asimismo, fundamental. Nuestro trabajo sigue presupuestos imperativos de la *fll* pero, en muchos puntos, presupuestos y conclusiones, está fuera de su campo de acción ideológica. Es más, existen polémicas y disidencias al interior de esta corriente de pensamiento filosófico latinoamericano, las mismas que pretendemos analizar, criticar, cuestionar, reivindicar, según nuestra posición de analistas de la utopía latinoamericana (*lo latinoamericano*) en su versión andino-peruana.

Los presupuestos y objetivos señalados apuntarán, en este trabajo, no a analizar cartográficamente las utopías que se desprenden de filósofos latinoamericanos, sino que pretenderá recorrer el camino contrario: analizar el imaginario letrado y artístico —sus fundamentos sociales, históricos y políticos—, y proyectar en ellos tanto las ideas de la filosofía latinoamericana, cuanto las de la estadounidense y europea, para permitir hacer visible la carga filosófica que hay en ellos, como productos no *teleológicamente filosóficos* sino, filosóficos en sí. Asumimos, por lo tanto, que *lo cultural latinoamericano*, sus productos, siendo letrados, están profundamente atravesados por

los ejes culturales generales (desde lo popular a lo elitista) de la sociedad de la que son efecto.

No todo producto cultural, sin embargo, se permite proyecciones y lecturas filosóficas; pero sí los elegidos, específicamente estos que se constituyen en utopías, en problematización de conceptos básicos como la idea de nación, de poder, de lenguaje, de ser, de conocimiento, de ética, de toda una sociedad y región, cuyos quiebres y devenires se remontan a más de 5000 años de civilización (como es el caso de la andina en el Perú)⁴.

Hemos elegido, por ello, productos letrados culturales anclados en el eje metadiscursivo del análisis social, en la utopía autogestionada y metacrítica. Por ello, en nuestra

⁴ Es importante tomar en cuenta que cuando nos centramos en el caso peruano lo hacemos no por razones de *superioridad cultural* frente a lo americano, por estar constituida por una de las “civilizaciones precolombinas más avanzadas, la inca” (Guadarrama González 1999), ni porque asumamos que existan naciones más representativas de la dinámica de lo utópico y filosófico latinoamericano. Por el contrario, creemos que las filosofías latinoamericanas y las culturas latinoamericanas, pese a la matriz utópica de la que nacen a la modernidad particular de Occidente, oscura, desigual y problemática (Mignolo 2000 y 2008, Quijano 1971), se expresan en su singularidad nacional y se crean, ontológicamente, bajo el derecho a la autoafirmación (Fornet-Betancourt 2004). No obstante, sostenemos la tesis de que, dentro de la pluralidad de dinámicas culturales y *naciones* al interior de repúblicas en *LatinoAmérica*, se encuentran activos elementos políticos, epistémicos, ontológicos comunes: es *lo latinoamericano* en cada nación, república, pueblo, sociedad latinoamericana. El Perú es un ejemplo especial de esa dinámica no porque naturalicemos ideológicamente el concepto de Historia como criterio mayor para verificar una narrativa utópica y *latinoamericana* especial, sino porque el acceso letrado a su desarrollo como *nación de muchas naciones* y cultura de muchas otras, es mayor. Es decir, elegimos al Perú (y a su área de influencia y *nacimiento*: la andina) como espacio de análisis utópico latinoamericano porque su archivo es mayor en *SudAmérica*, porque su proyección como dispositivo histórico, social y étnico, en el imaginario letrado y *popular*, están consolidados como uno de los paradigmas culturales de *América*. Lo estudiamos por su exceso letrado y simbólico (frente a otros países latinoamericanos), no por su *materialidad singular o superior*. Trataremos, en este estudio, a través de parte de la cartografía utópica del Perú, desde su *nacimiento moderno* en el siglo XIX, de deconstruir esos excesos simbólicos letrados frente a los productos culturales que, nos parecen, signan su desarrollo como *latinoamericano* utópico y forma especial de espacio de proyección filosófica.

cartografía de utopías, nos ha interesado comenzar a analizar las utopías de nación en el siglo fundacional de la República peruana, el XIX, y, desde ahí, analizar los hitos utópicos del siglo XX.

La cultura y su articulación en las concepciones filosóficas latinoamericanas han sido fenómenos a los que nos interesa aproximarnos, tomando en cuenta que las formas y esencias de lo filosófico en cada sociedad latinoamericana analizada (y de lo *latinoamericano-utópico* de cada una) está determinado por la aproximación específica que lo filosófico produce en lo cultural. Por ello, es fundamental el debate Fornet-Betancourt/Dussel, Roig, Scannone, Villoro, pues lo filosófico en *LatinoAmérica* y lo *latinoamericano* en el análisis filosófico de la sociedad latinoamericana no puede prescindir del problema cultural de ese país, menos de la pluriculturalidad y de su articulación en ese mismo concepto nacional. Las interacciones de lo cultural con lo social, y sus proyecciones utópicas, determinan la esencia misma y la forma en la que las concepciones filosóficas no solo *existen* en determinada sociedad latinoamericana sino que, además, configuran la manera de determinar la concepción de lo filosófico, lo utópico y lo latinoamericano en cada caso⁵. La ontología de lo filosófico y el sistema

⁵ En muchos presupuestos de este trabajo, como en sus conclusiones de trabajo, será posible interpretar nuestras tesis con el maniqueísmo en el que caen muchos poscolonialistas frente a la *ética de las culturas* que se debate en la filosofía latinoamericana actual: si la cultura *occidental/europea* es esencialmente mala o si las culturas indígenas americanas son esencialmente buenas, por haber sido colonizadas. Nuestra propuesta se inserta en la problemática de esa ética, por supuesto, y nos preguntamos si es posible, esencialismos fuera, calificar a una cultura por encima de otra: “¿Ese proceso abierto y promotor de una continua heurística cultural, ¿tendría que ser tan abierto y plural que incluyera culturas que, por principio, se han mostrado destructoras de valores humanos?” (Villoro 2004: 188). Tomando en cuenta las preguntas de Villoro, proponemos que las culturas no son entidades

epistémico en el que la filosofía se conduce en cada caso, en cada *locus* y en cada dinámica sociocultural está cifrada en esa articulación, problemática que no dejaremos de lado en el análisis filosófico de los productos culturales y su rol en la constitución utópica de *lo latinoamericano* en el Perú.

En búsqueda de la heteroglosia (Bajtín 1991 y 1994) y heterogeneidad filosófica, hemos elegido como documentos primarios, textos alejados del devenir usual filosófico, para descentrar el mismo concepto de *filosofía* que se proyecta desde *Europa* central al resto del mundo, bajo el paradigma griego⁶. La filosofía no puede no ser griega (por su

inamovibles ni reificables. Las culturas son conglomerados inestables, con genealogía, historia, ideologías, etc., tan inesperadas como las de uno de los sujetos que las constituye (Lienhard 1992a). Sí, dentro de la lógica de *ética de las culturas* (Fornet-Betancourt 2004) podemos construir una jerarquía cultural, pero que necesariamente tomará en cuenta el momento histórico de esa cultura, sus valores y lógica social internos y los criterios referenciales con los que esa cultura está siendo jerarquizada en una taxonomía general y necesariamente colonizadora. Asumir una taxonomía cultural a partir de criterios “humanos”, como señala Villoro, no es proponer una valoración *objetiva* sino hegemónica, puesto que los criterios que se asuman serán necesariamente los que ejerzan poder ideológico en determinado campo desde el cual se quieran extrapolar. Ciertamente es, por lo tanto, que criticamos a las culturas hegemónicas colonizadoras e imperiales frente a las colonizadas y subalterizadas desde un discurso de derechos humanos moderno y hegemónico en la Academia, pero, pese a que este ejercicio asuma presupuestos de capital simbólico académico, no podemos olvidar que la igualdad entre los seres humanos y los derechos de estos a autoafirmarse están inscritos en la hegemonía ideológica del centro y de las periferias, de las academias de los focos de poder y en los movimientos sociales y en los reclamos de los habitantes de las zonas más afectadas por la poscolonialidad (Mignolo 2008). Este alineamiento de agendas es un movimiento ideológico fundamental como para asumir que el discurso ideológico de la defensa de la igualdad humana y el respeto a la multiculturalidad, que asumimos en nuestras tesis, no se desprende de un sistema más de ideología hegemónica creada para someter otras formas de saberes y perspectivas sobre el particular.

⁶ “No debe olvidarse en este punto a Parménides, fundador de la reflexión ontológica quien, paradójicamente, escribió justamente un poema”. (Santos-Herceg: 249)

etimología) y no puede no ser europea (por el desarrollo de la misma desde Grecia al resto del continente del que los helénicos son cuna de civilización), se señala. Las filosofías alternas, *heterosofías*, debían, entonces, ser resistentes, rebeldes y rearticuladoras del concepto: debía ir a los límites del *ser* filosófico *para encontrar su ser auténtico*. En nuestra investigación, por ello, hemos decidido analizar textos-límite, de manera que el envés de lo filosófico sea cuestionado y, a su vez, afirmado fuera de su *territorio de pertenencia u origen*. Nos interesa analizar las estructuras filosóficas utópicas del Perú, en el contexto andino y latinoamericano, a partir de los rizomas de la filosofía, ahí donde no se *debería encontrar* (como en *LatinoAmérica*), pero, sin embargo, se encuentra, se procesa y se articula el pensamiento filosófico.

La utopía en su determinación de lo social, político, ético y nacional en *LatinoAmérica*, en el Perú, no ha podido articularse sin permearse a la noción de resistencia. Las formas de la utopía han devenido en sistemas que cargan ideologías extranjeras de subordinación, administración externa, institucionalización, reordenamiento, delimitación de agencias, jerarquización de lo nacional. Ya que la utopía y su gestación colonial son sistemas ideológicos que articulan lo latinoamericano conjuntamente con el horizonte económico-político (y epistémico) de *la modernidad*, no podemos excluir la problemática de la utopía en *LatinoAmérica* y sus discursos en el Perú como formas de resistencia, reconfiguración, reestructuración, reinstitucionalización, reordenamiento, liberación de agencias, desestabilización de jerarquías nacionales establecidas por la modernidad. El eje modernidad-capitalismo y formas alternas de articulación económico-social serán en este trabajo elementos fundamentales con los cuales entender las proyecciones utópicas de las expresiones culturales analizadas.

En nuestra búsqueda por los objetos heterogéneos filosóficos que nos informen sobre los sistemas utópicos que construyen los proyectos de nación, de articulación social y de sistematización cosmogónica a través del lenguaje, hemos decidido analizar discursos (González Prada), poesía (César Vallejo y los análisis que de Vallejo hace el filósofo marxista peruano Mariátegui), artes plásticas (las instalaciones de *quipus*⁷ de Jorge Eduardo Eielson y sus reverberaciones semióticas, lingüísticas e históricas) y dos novelas de finales del siglo XX: *País de Jauja* (1993) y *Babel, el paraíso* (1993).

Iniciamos el análisis de los productos culturales peruanos con los discursos de González Prada, por razones simbólicas y de articulación social del imaginario fundacional peruano. Manuel González Prada (MGP) (Lima, 1844-1918), autor fundamental del llamado *realismo peruano* y conocido en el mundo literario como *anarquista* (por lo menos, gran parte de su producción ensayística y de su pensamiento de madurez), es actualmente un autor *fundador* de varios ejes nacionales que, por ello, están inscritos en la cartografía utópica nacional. Fue un autor que *pensó el Perú* en el horizonte de la construcción inicial de lo nacional, en la gestación decimonónica de la República peruana, con posterioridad de su independencia de España (1821-1824). El mismo reflexionó, además, sobre su sociedad en el centro histórico de la *nueva fundación* de lo nacional durante la guerra del Pacífico, perdida por el Perú. En ese contexto de *nacimiento*, de formulación de articulaciones *hacia el futuro*, la utopía se cristaliza (con todas las reverberaciones y ecos ideológicos que ella trae del pasado y produce desde el

⁷ Los *quipu* son sistemas de cuerdas y nudos con los que los antiguos peruanos (toda el área andina) contabilizaban las pertenencias del Estado y los intercambios comerciales; asimismo, fueron un sistema de escritura tridimensional en proceso de ser decodificado (el *quipu* más antiguo de América se encontró en Caral, la civilización más antigua de América, 5000 AP, al norte de Lima).

presente contextual). Es MGP un momento fundamental para entender la constitución de lo utópico en el Perú y en el área andina, de lo *latinoamericano* en el Perú, de su imaginario de subordinación y de su necesidad ideológica de *autoafirmación identitaria* y, por supuesto, *de liberación* epistémica. Trabajaremos los ejes mayores de su proyección utópica nacional: la constitución del indio (y, con él, de toda cosmovisión originaria, y de su problemática ontológica y epistémica) como sujeto social y actante de la modernidad y la problemática de la subordinación epistémica de los *sujetos representantes de la modernidad* en el Perú (los criollos) determinados por los vicios *modernos* del atomismo social poscolonial. Analizaremos, en este *momento* de la cartografía temporal de las utopías peruanas las contradicciones de la reivindicación de lo nacional en lo originario (étnico, epistémico, social, económico) y la inscripción de ese proyecto en el imaginario de la modernidad *vitalista, positivista, progresista* europea.

Nos ha interesado, luego, analizar un segundo hito utópico en el horizonte de la vanguardia latinoamericana, especial momento epistémico donde la estética de la reinención absoluta (a través del lenguaje) se instala en el imaginario nacional letrado y, al mismo tiempo, la reflexión y la acción políticas se posicionan en el centro de la articulación de lo social. César Vallejo (Santiago de Chuco, Perú, 1892-1938) es un fenómeno fundamental de ese momento, su poesía es expresión polivalente de una utopía andina peruana que asume el grito político de las masas (originarias o no, indígenas y obreras, articulando categorías laborales/sociales y categorías étnicas en un mismo sistema de opresión y exclusión) y la esperanza letrada en el progreso a través de la revolución del pensamiento humano, desde el lenguaje y el arte. La revolución

material se produciría desde el arte y el pensamiento, desde la construcción primigenia y especular: el lenguaje. Con los sustentos políticos de la expresión hiperbólica del sufrimiento humano y los quiebres vanguardistas del lenguaje, con las imposibilidades que descubre, poéticamente, en la racionalidad lingüística del pensamiento y en la estructuración del mismo, Vallejo nos muestra la utopía del hombre y sus limitaciones al unísono.

Tomaremos en cuenta, al analizar la poesía de Vallejo, sus proyecciones como utopía social y moderna y crítica, al mismo tiempo, de la modernidad. Será tamizada dentro de la lógica de otra utopía, más estable e institucionalizada dentro de lo *filosófico latinoamericano*, con los puntos en los que dialoga con la visión utópica marxista-gramsciana de José Carlos Mariátegui (Moquegua, Perú, 1894-Lima, 1930) en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y otros textos en los que dialoga con Vallejo o, explícitamente, lo analiza.

El tercer producto cultural que analizaremos será uno de los mayores puntos de convergencia de los discursos estéticos, los étnicos (el discurso de *la cosmovisión originaria*) y los políticos, a través de la reflexión sobre el lenguaje: las expresiones artísticas vinculadas con los *quipus* de Jorge Eduardo Eielson (Lima, 1924-2006) (JEE). El poeta y artista plástico peruano JEE usó como dispositivo descentrador del discurso de la modernidad el nudo del *quipu*, aprovechando todas las proyecciones de significación que esos nudos específicos imprimían en su discurso estético: 1) El lenguaje como sistema cifrado y tensional, portador de múltiples voces, polifonía heterogénea e imposible de aprehender totalmente; 2) el tejido humano, social y cultural como un sistema codificado por tensiones comunicantes, conectadas linealmente por la

Historia, por el pasado siempre presente y, horizontalmente, por la simultaneidad de verdades superpuestas en un tejido implícito y explícito; 3) la utopía política está cargada de lenguaje, historia y tensión, (im)posible hermenéutica, relativización axiológica por la presencia constante de la Historia e (im)posibilidad utópica que el tejido del *quipu* y el nudo significa en sí: apertura absoluta a la comunicación con el pasado y entre todos los estamentos sociales (desde la lógica andina, originaria⁸) y, al mismo tiempo, cierre absoluto en la tensión del nudo y el tejido conjuntivo: el nudo oculta siempre partes con las que se muestra y significa; el nudo une y cubre el cosmos con la tensión y fuerza con la que subordina toda su misma estructura. Esta utopía, emanada de los nudos y del *quipu*, se problematiza en el discurso eielsoniano que la repiensa, desde la filosofía andina originaria, y se constituye en una fuente de posibilidades alternas a la propia utopía; no solo *otra* sino contraria.

JEE, poeta y artista plástico peruano radicado al final de su vida en Italia, quiso establecer, en sus series poético-artísticas *nudos* y *quipus*, un quiebre con la lineal estabilidad de la utopía americana usando el dispositivo andino. Fue esta una cosmovisión filosófica, lingüística, ética y política previa y fuera de la Modernidad, que desestabilizaría el equilibrio –leve y aparente– de la modernidad utópica y de la utopía, como hija y deudora epistémica de la Modernidad. Es, como siempre, problemático definir como *posmoderno* un sistema ideológico *premoderno* que se reactiva en medio de la Modernidad. Sucede, sin embargo, que no es posible articular tan fácilmente los

⁸ La función social de los *quipus* varía de acuerdo con el contexto histórico de su uso (desde la civilización Caral-Supe, 5000 AP, hasta el Imperio Inca, siglo XIII-XIV d.C.) y ha servido (y sirve actualmente) como sistema comunicacional en varios estamentos y no solo en la alta dirigencia política, como se suele proponer para el incario (Quilter y Urton 2002).

tejidos ideológicos pertenecientes a una *linealidad histórica* que no llevaba en su seno cosmogónico la *evolución dialéctica* de la Modernidad futura y definirla genealógicamente como si estas conexiones epistémicas en *América* no fueran consecuencia de una ruptura categórica de la historia del continente. Este quiebre fue, a partir de 1492, gestado desde *Europa* en los diversos calendarios americanos y significó un notable cataclismo ontológico y epistémico que duraría más de medio siglo. Las líneas, ondulantes y rizomáticas, de la Historia (genealogía, como prefería Foucault desde Nietzsche) se rompieron y se replantearon en ese momento colonial. Cajamarca, 1532, es quizá para la *América* indiana (ya *utópica desde Europa*) más importante que 1492, puesto que señala el gran hito oralidad/escritura como formas antípodas de significación y comunicación. Eielson reactiva el elemento *leído oralmente*, y, por lo tanto contrapuesto a esta disociación: el *quipu* (quemado por miles durante toda la Conquista y Colonia, por su significado social, político y, sobre todo, místico y religioso) y, así, trae a la Modernidad, un sistema general cosmogónico y filosófico, que se inserta en los discursos modernos que articulan lo latinoamericano en el Perú y el mundo andino. Para criticarlos, replantearlos, desestimarlos, el movimiento estético eielsoniano produce una nueva lectura, de límites y necesidades, de ese pasado en el presente y el futuro. Es esta una distopia alterna, una forma de comprender el no lugar del presente desde sus imposibilidades atemporales y desde su problemática ontológica, binaria y antitética, implosiva y explosiva. Propone, desde actos regidos por una racionalidad no instrumental (Horkheimer 2012) del pensamiento, la negación de los preceptos básicos de la utopía moderna reconstruyéndola después de la modernidad, o ante-contra la misma, para producir formas nuevas de utopía anti-utópica. El *no lugar*

(*u-topos*) es, en JEE, un anti-no lugar. El *lugar* no es problemático porque no esté; es un problema porque está oculto, porque es contradictorio, porque necesita ser *desatado* para poder ser descifrado en su esencia, y *necesita ser vuelto a atar para que produzca sus efectos* políticos, sociales, ontológicos en el pensamiento y en la materialidad de lo real.

Al final de nuestra cartografía *latinoamericana* de la utopía nacional peruana, hemos decidido analizar dos productos culturales más masivos, pero aun letrados: las novelas *País de Jauja*, de Edgardo Rivera Martínez (Jauja, 1933), y *Babel, el paraíso del narrador* Miguel Gutiérrez (Piura, 1940-2016), ambas publicadas en 1993, un año después de que Lima fuera centro de la más alta violencia política a manos de Sendero Luminoso, y a un año, asimismo, de que sus cabecillas hayan sido capturados y comenzara el inicio del final de la guerra armada entre los grupos terroristas y el Estado peruano⁹.

En este contexto de intento de imposición de una utopía violentista (y la violenta defensa del *programa nacional criollo* por el Estado, incluso, frente a civiles) nacen dos

⁹ En 1980, un grupo fundamentalista maoísta llamado Sendero Luminoso (SL) comenzó su accionar contra el Estado y la sociedad civil peruanos en su estrategia para tomar el poder. El accionar demencial de este grupo (y de otros similares, como el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru [MRTA], también activado en los 80) y la terrible respuesta contrasubversiva del Estado (a partir de la militarización del conflicto) produjeron el mayor derramamiento de sangre en la historia del Perú republicano (entre 300 000 muertos y desaparecidos según la Comisión de la Verdad y Reconciliación). Los cabecillas mayores y mandos militares de SL y el MRTA fueron capturados, fundamentalmente, en 1992, y sus remanentes, hacia 1997, 1998 y 2000. Actualmente, el MRTA ha sido completamente desactivado y SL funciona como un pequeño grupo narcoterrorista con accionar delincuencia en una zona específica de la selva andina peruana y con un brazo político con intenciones de insertarse en la vida democrática representativa peruana (MOVADef: Movimiento por la Amnistía General y los Derechos Fundamentales) para desestabilizar las frágiles instituciones nacionales, la siempre problemática democracia, post-dictadura de Fujimori y post-conflicto interno.

propuestas utópicas bifurcadas como una necesidad de llenar el vacío dejado por los proyectos utópicos en disputa.

Frente a todos los fracasos de la nación moderna criolla, *País de Jauja* recupera el discurso histórico (una de las utopías creadas por la Colonia, desde *Europa*, en el Perú) para reactivar el proyecto utópico mestizo andino. El mestizaje no es, sin embargo, como en el Inca Garcilaso o en José María Arguedas, ni un sistema racial *superior* ni *teleológico* de la sociedad peruana. El mestizaje, en la novela de Rivera Martínez, es cultural, menos que racial o cosmogónico, y se produce en el corazón de los Andes, en la mítica y cosmopolita Jauja, no en la moderna, criolla y excluyente, Lima. De esta manera el *no-lugar* de la utopía debe *localizarse* en un espacio específico, pues su ausencia, asentada en la proyección de su programa ideológico, necesita, en este caso, de lugares específicos: aquellos no *contaminados* por el falso mestizaje de la modernidad¹⁰. La novela, construida como *Bildungsroman*, se inserta en la lógica del sujeto y, por lo tanto, propone una visión del mundo individualista que proyecta una utopía intimista, basada en la articulación armónica y tensional, binaria siempre, pero ensamblada, de las culturas *hegemónicas* europeas y las culturas *hegemónicas* andinas, las letradas, las cultas, sobre una matriz constituida por los afectos. Esta utopía política y social asume el trauma de la colonización como tal, pero presupone que sus efectos ideológicos pueden proyectarse positivamente. Esta visión *heterotópica* la hemos analizado como *postutópica* puesto que se configura como tal siendo producto del

¹⁰ Aquí Rivera Martínez dialoga con la visión apocalíptica de ese *mestizaje* andino-moderno en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), novela de José María Arguedas, la cual culmina con el suicidio del autor.

quiebre de las utopías marxistas en el mundo y la derrota ideológica de las utopías senderista (su agotamiento social, su derrota militar) y nacional-criolla (a través del autoritarismo y terrorismo de Estado) en el Perú, y la imposición de una lógica neoliberal, en medio de la anulación de las pugnas *utópico-ideológicas* “de izquierda y de derecha” en el mundo y en *Latinoamérica*. Esta *postutopía histórica* revisa el viejo proyecto de nación mestiza que fuera establecido en el siglo XVII por el Inca Garcilaso de la Vega, reactualizado por los textos *indianistas* de Sigüenza y Góngora, el teatro quechua colonial, las revoluciones indígenas en el XVIII y XIX (Túpac Amaru, Túpac Catari, Pumacahua, entre otros), el indigenismo mestizo post-revolución mexicana, el indigenismo de vanguardia en el Perú, Ecuador y Bolivia, la *raza cósmica* (1925) de Vasconcelos, o *Todas las sangres* (1964) de Arguedas. Esta *utopía revisionista* funciona como reacción y resistencia ante una hegemonía política única (la democracia liberal) y un sistema económico capitalista y neoliberal homogenizado en el imaginario mundial (Laclau y Mouffe 2014). Este horizonte global *obliga* a lo social a responder con una armonía política y cultural absoluta, tensada en sus ingénitas contradicciones, y resistente a la comodificación neoliberal. Esta utopía responde, así, desde una matriz letrada, cultural y afectiva, donde el flujo de capital material es prácticamente inexistente y, cuando aparece, está totalmente desprestigiado.

La segunda reacción utópica postconflicto es una novela que, para nosotros, constituye una articulación resistente posthistórica de los programas de ordenamiento y administración cosmogónica, social y política. *Babel, el paraíso* de Miguel Gutiérrez, construye una reflexión utópica del exceso, dentro de una lógica de pugnas tribales de las sociedades *pospolíticas*, en donde *lo político* ha sido desplazado de la praxis de la

administración del poder y esta funciona dentro de lógicas de grupo y sistemas *desideologizados*. En la utopía de Babel, aquella en la que el mundo se reúne para determinar cuál es la mejor reacción ante el Imperio absoluto (administrador y paradigma de *progreso* en el mundo), el autor peruano posiciona a su protagonista en una microsociedad de rechazo y resistencia pasiva a la propia administración en sí. La ausencia de política es la única respuesta de reconstitución de poder al vaciamiento de *lo político* en el sistema poshistórico imperial. Los individuos *rechazados por sus pares organizados* ingresan en una Babel utópica en donde no solo la articulación social de los afectos vence las primitivas formas de administración del poder por el poder, y el sometimiento absoluto al Imperio, sino que es justamente esa Babel el espejo positivo de la Babel constituida por el Imperio sin historia, ideología ni desarrollo cultural. La respuesta utópica está en esa Babel resistente al Imperio, a la organización internacional que se articula en pugnas y círculos de poder sin utopías programáticas. La negatividad del poder es lo que explora esta utopía posthistórica de Gutiérrez; los excesos en las márgenes del poder, que constituyen una salida al vaciamiento de las estructuras de mismo. La marca fundamental de este sentido utópico último de resistencia al cooptamiento absoluto de la lógica del poder posthistórico es el cuerpo, sus placeres, sus conexiones humanas, enmarcadas en una lógica corporal de interacción social, emocional y resistente, antiutopía biopolítica (cuyo poder nace de los cuerpos resistentes del *pueblo* y no desde un poder hegemónico).

El presente trabajo desarrolla, pues, una investigación sobre lo *latinoamericano* en el Perú, entendido este dispositivo conceptual (*latinoamericano*) como constructo utópico, sistema político siempre en búsqueda de sí y, por lo tanto, en negación de sí. Para ello,

nos hemos detenido a analizar las proyecciones filosóficas con los que fundamentales productos culturales han cimentado el mapa utópico republicano del país andino, tomando en cuenta constructos filosóficos (sistemas de pensamiento) originarios, americanos (coloniales, mestizos, poscoloniales) y extranjeros.

Por último, queremos esbozar una liminar hermenéutica del título de esta investigación: *La utopía como dispositivo de creación epistemológica, política y ontológica en lo latinoamericano del Perú: lenguaje, alteridad y luchas sociales*. Asumimos a la utopía no solo como razón utópica (Ainsa 1999) sino como dispositivo. Un concepto con proyecciones ideológicas (cargadas desde su constitución en la Modernidad [Herrera Guillén 2015; Quijano 1971; Mignolo 2000] que construye la particular colonialidad y su pensamiento no solo en *América* frente a *Europa* sino desde los sistemas imperiales occidentales (desde *Europa* a Estados Unidos, desde el XV hasta la actualidad) (Herrera Guillén 2015), que forman e intervienen la construcción de lo utópico y de sus necesidades en cada espacio filosófico específico: latinoamericano, andino, peruano. Es, por lo tanto, un sistema conceptual de intervención en el discurso local o *universal* (si aceptamos sus preceptos). Como dispositivo ideológico y *racional* (la razón utópica) *interviene* en la construcción de saberes *situados* (epistemología), en el debate sobre los poderes que pueden o no ejercer etnias, clases sociales, elites, sistemas simbólicos de poder, ante la idea de la modernidad poscolonial o como resistencia a ella (política), en la configuración de una idea de nación y región latinoamericanas y en su proyección material (ontología). Sin embargo, en nuestro título proponemos un giro, quizá, inusual. El dispositivo *utopía* crea estos tres niveles filosóficos de acción *real* en lo *latinoamericano* en el Perú. ¿Debemos entender, entonces, que lo proyectado se ancla

en la noción latinoamericana de lo peruano o que lo peruano está determinado, de alguna manera, por las formas utópicas que lo *latinoamericano* proyecta en *lo peruano* determinado por su propia *latinoamericanización utópica*? Nos interesa desarrollar en esta investigación la influencia que el dispositivo *utopía*, en sus niveles más importantes de proyección ideológica e intervención, ha desarrollado ante *lo latinoamericano*. Tanto “Indias occidentales”, “América española”, “HispanoAmérica”, “IberoAmérica”, “Nuestra América”, “LatinoAmérica” son conceptos enormemente cargados ideológicamente –cada uno con su proyecto particular, desde diferentes países, incluso, y más o menos poscoloniales (con excepción, quizá, del “Nuestra América” de Martí)– con una teleología en común (amén de agregados): unificar el subcontinente simbólicamente y estabilizarlo parcialmente en el imaginario continental y, sobre todo, en el de interacción *Europa/América* (y, luego, Estados Unidos-*Europa-América*). Ante estos proyectos de unificación simbólica, nos interesa problematizar en la proyección de *lo utópico* en *LatinoAmérica*. Seguimos a Quijano (1971), Ardiles (1973), a Reyes (1983), a Cerutti Guldberg (1989 y 1991), a Trigo (1992), a Ainsa (1999 y 1998), a Mignolo (2000 y 2008), a Santos-Herzeg (2010), a Herrera Guillén (2015), en su noción de *América como locus de nacimiento* de la utopía moderna (y de la Modernidad basada en lo utópico europeo) y a 1492 como punto de partida de esa categoría moderna con la que entendemos la teleología de la articulación *continental* y *unitaria* de lo *latinoamericano* siempre en tensión con las expresiones culturales locales y con un imaginario social dinámico e inestable. Es lo *latinoamericano* producido por *la racionalidad utópica* y sus efectos en la materialidad de lo real lo que nos interesa develar, cartografiar, analizar en la constitución de una nación andina (en las cuales las

pugnas poscoloniales, utópicas y filosóficas latinoamericanas y *occidentales* [europeas y estadounidenses] se han evidenciado con particular fuerza y profundidad) como el Perú que, por esta dinámica señalada, puede ser referencia (que no *ejemplo ni arquetipo*) de las pugnas de la racionalidad utópica y la filosofía latinoamericana por crear, resistir y reconstruir los lineamientos simbólicos e ideológicos de lo nacional, lo latinoamericano y la *otredad* en el Perú.

Creemos, entonces, que esta investigación debe tener como escenario ideológico los debates de la filosofía latinoamericana, de las filosofías nativas e indígenas americanas, de la filosofía de la liberación, de la filosofía poscolonial aplicada a *LatinoAmérica*, de la filosofía estadounidense y europea aplicada a su interacción con lo *latinoamericano* y a la racionalidad utópica que, desde su particular entendimiento de lo filosófico incluye textos no *profesionalmente filosóficos* (desde sus orígenes: los diálogos de Platón; las utopías literario-filosóficas de Moro, De Rotterdam, Campanella; las crónicas de Indias, las novelas ilustradas del XVIII; etc.), ya que las construcciones utópicas usualmente articulan la expresión filosófica con la dimensión cultural de su producción discursiva.

es bien sabido cómo la historia de las ideas no puede separarse de la de las letras en ningún país, pero menos que ninguno en los de lengua española, donde no existe filosofía independiente de la literatura en la misma forma, o en la misma proporción, que en los países clásicos de la primera, sino un “pensamiento” que se funde con la literatura a través de transiciones insensibles, o que sólo se encuentran en plena literatura. (Gaos 1945: 146)

Por ello –y pese a no reconocer algunos presupuestos de Gaos sobre la *pobreza de la filosofía en sí* en español, en el año 1945–, es de nuestro interés proyectar los debates filosóficos ya mencionados en discursos públicos, poesía, ensayo, novelas contemporáneas, entre otros géneros que informan, y enriquecen, la racionalidad utópica en *Latinoamérica* y respetan, de muchas maneras, *la pluralidad de las formas en que la filosofía se ha expresado en América Latina* (Gaos 1945), idea que sí suscribimos.

Veamos el ejemplo de Silvia Dapía en su análisis filosófico del escritor argentino Jorge Luis Borges para comprender mejor las razones de *leer filosóficamente* productos culturales como la literatura:

On first approach, it might be misguided to associate Borges's texts with post-analytic philosophy. After all, many readers of Borges might argue, Borges repeatedly claimed not to be a philosopher and not to be doing philosophy. Those same readers might bolster their position by swiftly adding that the Borges texts are called "*ficciones*" for a reason. And while they would probably never say that Borges was not invested in philosophical problems, and might even go further to concede that the problem of representation interested in pursuing the problem of representation *philosophically*. How then, or rather why then, do I associate Borges's texts with post-analytic philosophy? . . . my goal is to *read Borges philosophically*. With that in mind, I shall foreground Borges's texts to see how the philosophical problems or questions related to representation develop out of Borges rather than subordinating Borges to a set of philosophers or philosophical problems. (2016: 1)

Los productos culturales, como en el ejemplo de Dapía en Borges, *leídos filosóficamente* y entendidos como matrices culturales que proponen preguntas

filosóficas, las problematizan y dialogan con diferentes posturas filosóficas (como la post-analítica estadounidense del caso Borges), son objetos fundamentales para la filosofía contemporánea. Sobre todo, si nos mantenemos conscientes de la importancia de anclarse culturalmente y de expandir su campo de acción analítica a textos cuya delimitación de *filosóficos* estén problematizados desde su creación. Estos textos *borde*, que están fuera y dentro del círculo posible de *lo filosófico*, son textos resistentes. Y toda utopía está anclada a la resistencia y a la propuesta, incluso en su forma.

Un estudio amplio como el que proponemos debe, asimismo, por los límites de su género (tesis), restringirse a determinadas y específicas áreas que propongan una mayor interacción entre algunos especiales (y fundamentales) entes de la dinámica estudiada: el lenguaje, la alteridad y las luchas sociales. Nos interesa delimitar nuestra investigación al 1) lenguaje, a los lenguajes de la utopía, haciendo énfasis en la multiplicidad de formas y prácticas lingüísticas (semióticas y semiológicas) que permiten estos objetos al ingresar en el imaginario social y político. Los diferentes lenguajes de la utopía, los diversos sentidos que cobra el lenguaje en sí cuando *hace filosofía*, y no solo cuando *la transmite*, activan pulsiones conceptuales e ideológicas necesarias para la comprensión cabal y suficiente de las tensiones en las que se desarrollan discursos tan complejos, inestables –sociales y políticos– como los tratados. Además, 2) la alteridad es un concepto central en nuestra tesis; la utopía latinoamericana, lo *latinoamericano* en el área andina, en el Perú y en las naciones que conforman esa república, se forjan tanto en una dimensión de otredad, sea de resistencia y autoafirmación ante los sistemas hegemónicos, como de complicidad y alianza con él; empero, siempre desde la exterioridad del poder central, su imaginario nunca descentra

a la hegemonía para auto-centrarse en el imaginario del poder global o multinacional. En medio de discursos letrados y alternos, 3) las luchas sociales han sido eje central, desde nuestro punto de vista, de la constitución de lo político en *LatinoAmérica*, de lo *latinoamericano utópico* y de sus formas de resistencia ante alianzas internas de poder. Los movimientos de lo social, los conceptos de *pueblo*, *masa*, *sociedad* son elementos estructurales de la utopía de cambio, del mismo cambio y de la articulación del poder, de epistemes, de constitución de sujetos y administración del imaginario letrado, además de producción simbólica popular. En nuestro trabajo nos hemos concentrado en analizar las *luchas sociales peruanas* incluidas en la dimensión letrada de las utopías, como una forma de aproximación a la articulación del *pueblo*, *de la masa* y de su representación (andina, criolla, multicultural) y no desde las propias prácticas populares, de manera que se visibilicen, en el estudio, las formas en las que se articulan los sujetos de producción letrada en los momentos en que producen discurso sobre lo social y las categorías populares. El estudio de la dimensión utópica de lo popular, del *pueblo*, la *masa* y sus prácticas, por su importancia y amplitud, pertenecerán a una ampliación de este trabajo en el futuro. Como señala Chatterjee (2007), la noción de *pueblo* (dividido en *ciudadanía formal* y *ciudadanía efectiva*) puede *superar* (por lo menos, en parte), la taxonomía de *dominantes* y *dominados* para constituirse en *gobernantes* y *gobernados*. Para el pensador indio la gobernabilidad (sistema de poderes y su dinámica) no emanaría de sujetos sino del

cuerpo de conocimientos y el conjunto de técnicas usadas por aquellos que gobiernan o en interés de ellos. La democracia, hoy en día, no es el gobierno del

pueblo por el pueblo para el pueblo. Antes bien, debería ser vista como la política de los gobernados. (56)

La articulación de lo popular, en nuestro trabajo, estaría, en gran medida, en la *política de los gobernados*, es decir, en su articulación del poder y en sus herramientas de dinámica política. Ciertamente *lo popular*, en el plano político, no se agota en sus sistemas de poder, activados en muchos sentidos en el discurso letrado, empero es fundamental analizarlos, en búsqueda de articular las representaciones utópicas y filosóficas de lo letrado y de lo popular que se gestionan en esos discursos de poder.

2. EL MAPA IDEOLÓGICO UTÓPICO ANDINO-PERUANO: FILOSOFÍA LATINOAMERICANA, FILOSOFÍA POSTCOLONIAL Y DE LA LIBERACIÓN, Y LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO FILÓSOFO UTÓPICO LATINOAMERICANO

Para analizar productos culturales sobre la base de presupuestos filosóficos, es necesario determinar, problematizar y reconsiderar las condiciones a través de las cuales estos productos existen en una matriz de proyección filosófica *latinoamericana* en el *locus* nacional y regional. Con la finalidad de establecer ciertos productos culturales como expresión filosófica de utopías políticas y sociales articuladoras de la realidad simbólica y material nacional del Perú republicano, es fundamental, posicionar esta racionalidad ante la problemática del discurso utópico en *Latinoamérica* y de la filosofía *latinoamericana*, andina y peruana (de los pueblos originarios del Perú, andinos, y del Perú posterior a su independencia hispana).

2.1 La utopía como dispositivo: cartografías utópicas político-culturales

Asumimos en este trabajo el concepto *utopía*, no solo como una presencia conceptual, un sistema ideológico productivo para entender la construcción de los imaginarios nacionales latinoamericanos sino, además, como un dispositivo cultural. Es decir, el concepto *utopía* vamos a entenderlo en esta investigación como un complejo estructural teórico que interviene en otras teorías que se cruzan con las dimensiones y proyecciones ideológicas de los campos con los que dialoga nuestra investigación, y los pretende si no reconstituir o rearticular, cuestionar e interpelar. La utopía como entidad y como dispositivo ha reconfigurado la noción de modernidad (en su segunda versión histórica)

y de capitalismo como sistema posicionado históricamente en el XVIII y XIX, ha replanteado la propuesta de una modernidad cuya dinámica estaba centrada en los poderes de la *Europa* de la revolución Industrial o de la *Europa* imperial, dejando a *América* en la periferia de esa interacción.

Para Horacio Cerutti Guldberg, *América* y utopía están imbricados necesariamente (1991) y para Fernando Aínsa el desarrollo de nuestro continente es una tensión de pulsiones entre realidad e idealidad (1998 y 1999). La utopía es base, pues, de *América* como la conocemos a partir de 1492.

Proponemos, entonces, que el concepto de *utopía* devela la centralidad de *América* (la que hoy conocemos como *LatinoAmérica*), por varias razones. 1) Cuando *nacen* las utopías como género (Maquiavelo, 1513; Moro, 1516; Erasmo, 1532; Campanella, 1602) en *Europa* del XVI y XVII, *América* era la mayor empresa política de *Europa* y era de entender que *esa tierra* trasatlántica estaba *ahí* para satisfacer sus necesidades políticas, para ser objeto de sueños proyectados; se convirtió rápidamente en la *utopía real*, un mundo *vacío* donde todo era posible (Santos-Herzeg 2010). 2) La imposición de la administración europea de las *Indias Occidentales* no implicó *simplemente* una *adquisición* militar y administrativa, sino que la motivación de su conquista tuvo fuertes componentes políticos. En ellos, la búsqueda de subordinar la articulación social, cosmogónica y cultural (epistemológica) de los *americanos* estaba posicionada en el eje central de los intereses tanto del poder europeo de *la campaña americana*, cuanto en la ideología, los *hábitus* (Bourdieu 1984 y 2002) y acciones de los actantes de la conquista y colonización *europea* de este continente en *tierras americanas*:

That colonial modernities, or “subaltern modernities” as Coronil (1997) prefers to label it, a period expanding from late fifteenth century to the current stage of globalization, has built a frame and a conception of knowledge based on the distinction between epistemology and hermeneutics and, by so doing, has subalternized other kinds of knowledge That long process of subalternization of knowledge is being radically transformed by new forms of knowledge in which what has been subalternized and considered interesting only as object of study becomes articulated as a new loci of enunciation. (Mignolo 2000: 13)

En efecto, durante las centurias posteriores a la colonización de *América*, la *interpretación* (hermenéutica) de la misma fue central y la producción de conocimiento americano (epistemología) fue mínimo. El dispositivo utopía es un complejo sistema europeo que *creó* el pensamiento y la existencia colonial y poscolonial, con sus aliados regionales. Fue este un sistema en el que un poder imperial proyectó sus ansiedades políticas y epistémicas sobre otro espacio cultural, por sus necesidades históricas (expansión imperial, necesidad de capital y poder, necesidad de reconfigurar a su favor un sistema-mundo que era cada vez más complejo desde Asia, a partir de la caída de Constantinopla a manos otomanas en 1453, etc.). Buscó, asimismo, administrar la conceptualización de ese mundo *adquirido* y sus flujos de conocimiento *leídos* de manera que sea siempre un espacio *interpretado* (objetivo) y nunca un espacio *producido o autoproducido* (sujeto) en la *lectura* de ese sistema, replanteando a Gadamer (2006). La reconstitución que desata un dispositivo como la utopía es mucho más complejo y dinámico de lo que las agendas europeas imperiales pudieron haber asumido en el XVI. La utopía fue una construcción a partir de ese sistema de subalterización entre la *Europa* imperial y la *América* colonial, pero engendró en ella,

asimismo, el brote de la resistencia y de la utopía alterna a la utopía europea (la que, en otros artículos, hemos llamado *heterotopía*¹¹, siguiendo a Foucault [Valdivia Baselli 2015]).

Las propuestas alternativas, el imaginario subversivo, las otras posibles formas de organizar la realidad surgieron de esa primera y traumática experiencia. . . . Se trata de contribuir a formular propuestas para “autobautizarse con el nombre que diga en lo que se cree: que otro mundo es posible”. (Ainsa 2001: 12)

Sin embargo, antes de analizar las respuestas políticas y epistemológicas de la *América* resistente, dentro del paradigma de la utopía alterna (heterotópica¹²), es fundamental comprender que las proyecciones de la utopía europea, nacida por y para *América* en primer término, constituyeron un sistema de diferencia¹³. De la misma manera en que

¹¹ «Il y a d'abord les utopies. Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels» (Foucault 1984b).

¹² Muchas veces se ha criticado el uso de una categoría de Foucault tan poco desarrollada por el autor francés para construir teoría filosófica y, sobre todo, teoría poscolonial. Debemos subrayar, sin embargo, lo productiva que ha sido esta categoría para la teorización de la otredad y de los espacios alternos de pensamiento en el campo de las ciencias sociales, a saber, el cuestionamiento sociológico heterotópico al sistema de lo moderno en Hetherington (2006); la heterotopía en el arte en Bucher y Pakesch (2011); la globalización del espacio heterotópico en Palladino y Miller (2016); la heterotopía en la posmodernidad latinoamericana en Fernández-Lamarque (2016), entre muchas tesis y otros textos que aplican el dispositivo a diferentes ámbitos del estudio del hombre y el espacio *producido* como propuso Lefebvre (1974), como consecuencia de negociaciones económicas, sociales y de poder. La alteridad, el cruce entre la heterogeneidad del espacio y la homogeneización del espacio a partir de una concepción contemporánea de hegemonía (centros y periferias) permite que en para nosotros también la heterotopía, como utopía alterna, utopía de la utopía, utopía nacida de la europea pero localizada en *América*, resistente al poder, sea productiva como dispositivo conceptual para nuestra teorización.

¹³ «Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de

varios autores han entendido que la base para un proyecto de reconstitución del poder en el sistema-mundo se ha basado en la *diferencia colonial*, Mignolo lo propone no solo como una reconfiguración de poder entre entidades coloniales y colonializadas, sino como un sistema de valores.

By “colonial differences” I mean, through my argument (and I should perhaps say “the colonial difference”), the classification of the planet in the modern/colonial imaginary by enacting coloniality of power, an energy and a machinery to transform differences into values. If racism is the matrix that permeates every domain of the machinery of the modern/colonial world system “Occidentalism” is the overarching metaphor around which colonial differences have been articulated and rearticulated through the changing hands in the history of capitalism (Arrighi 1994) and the changing ideologies motivated by imperial conflicts. (Mignolo 2000: 13)

Los espacios en los que el sujeto colonizado y el sujeto colonizador se incluyen en el discurso de este imaginario, como enunciadores o enunciados serán la base del valor de esta diferencia colonial. El colonizado es predicado por su colonizador en el imaginario planetario, y esa diferencia es el valor que permite una reproductibilidad del poder, una subordinación del colonizado y un sistema de perpetuación del *hábitus de diferencia* en el mismo sujeto colonizado. Sus estructuras axiológicas, por lo tanto, han sido

contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables» (Foucault 1984).

reconstituidas para el ser colonial desde el espacio de lo simbólico al epistémico, del ámbito del discurso del capital a la materialidad de lo real.

El racismo, la taxonomía de razas construida en un sistema jerárquico adherido a la diferencia colonial, es uno de los sistemas que valida el poder del *occidentalismo* en *América*, desde la Colonia a la Posmodernidad. El discurso de la exclusión racista del sistema de valores *occidental* y, por lo tanto, de la confirmación racista de los desvalores de lo *no-occidental* en *América* ha mantenido la lógica utópica europea en el continente, en el cual no existe posibilidad de *estar dentro de la lógica moderna-occidental* fuera del paradigma de valores que proyecta la propia utopía onanista europea. Y esto construye una enorme paradoja para el mundo contemporáneo. Los sujetos latinoamericanos, siempre predicados por la utopía *occidentalista europea*, no pueden producir saberes ni valores propios que sean reconocidos como válidos dentro del paradigma utópico *occidental*. Todos aquellos sujetos que se autoexcluyen de ese modelo de poder, se excluyen del poder en el sistema-mundo. Sin embargo, aquellos que se configuran dentro de la proyección utópica occidentalista lo hacen como sujetos coloniales, racializados, aspirantes a la centralidad del poder, subordinados pero condenados, por la *diferencia colonial* a ser siempre ciudadanos de segunda clase del mundo de la centralidad *occidental*. El sistema imperial *occidentalista*, como lo señala Mignolo, obedece a una dinámica cerrada de poder y de administración simbólica y real del capital y de los flujos de valor y capital simbólico mundial. Es evidente que cuando Mignolo (y otros autores) proponen *occidentalismo* no pretenden estabilizar el concepto derivado ni del cual deriva: *Occidente*. Las “ideologías cambiantes” y “las manos que cambian en la historia del capitalismo” están en consonancia con los “conflictos

imperiales” que se suceden década a década en el hemisferio occidental. *Occidente* no es pues, como muchas veces se pretende, *un lugar*. *Occidente* es un concepto inestable, dinámico y complejo (como *LatinoAmérica*), cuyos sistemas de poder, agencia y agendas son consecuencia de pugnas políticas e historias entrecruzadas, regionales y nacionales. Las nociones de *Occidente* y *Occidentalismo* son construcciones basadas en el eurocentrismo simbólico, los valores cristianos y civilizatorios “europeos” y el progreso mercantil, capitalista e industrial. Es obvio, para cualquier análisis, que esta construcción simbólica general de la que se parte para entender *lo occidental* –que sí produjo utopía en *América* y que sí rearticuló las epistemes amerindias– es cuestionable en la especificidad contextual y en la cultural. Ni todas las culturas europeas han proyectado los mismos valores ni todos han propuesto las mismas nociones de cristianismo, por ejemplo. Ni mucho menos, todas las naciones europeas han podido (o querido) colonizar ni todas han tenido la centralidad del poder en el discurso de la *occidentalidad*. Pero los que, cargados del poder en diferentes épocas, se han atribuido la bandera de la *occidentalidad* –incluso sin *ser europeos*, como los Estados Unidos– han desarticulado la *América* colonial y la han reconfigurado desde su discurso político.

“La utopía renuncia a su encarnación definitiva, solo así se vuelve efectiva. . . . la utopía sigue siendo un ideal regulativo” (Santos-Herceg 1999). Se ha propuesto, entonces que lo que nos compete en *América* sería, como *horizonte utópico*, ser conscientes de la “utopía para otro”, de “la nada Americana” (Cerutti Guldberg 1991) que ha sido para el poder *occidentalista*. Frente a esa *nada americana*, en esa reconfiguración, desde los poderes imperiales, se plantea la “utopía de liberación” (Cerutti Guldberg 1991).

Este sistema propuesto desde la Colonia en *América* ha producido no solo una *corporización* de lo latinoamericano desde lo utópico, sino que es esa razón utópica la que, asimismo, ha servido de contexto epistémico para la respuesta de los sujetos *no sujetos* a la *occidentalización absoluta* de las Indias Occidentales y, por supuesto, a la construcción de un lenguaje, el *barroco*, que no siempre ha sido el de las filosofías hegemónicas:

Así, la cultura del barroco habría tolerado la innovación y la irrupción de extravagancias en aquellas esferas vistas como “poco peligrosas” —poesía, literatura, arte—, buscando compensar con ello la ausencia de novedades en otros sectores en los cuales no se cedió en absoluto. En opinión de Maravall, la tensión fundamental de la cultura barroca reside justamente en esa ambivalencia constitutiva: una cultura autoritaria y conservadora reelaborada en moldes nuevos con el fin de atender los desafíos planteados por un tiempo también nuevo, transicional y crítico. (Kozer: 166)

Cerutti Guldberg (1982) señala que en *América* el utopismo obedece a exceso de realismo y no a la ingenua proyección imaginativa, que la utopía aspira al cambio efectivo, real, cuando la situación deja de ser tolerable; Ainsa (1998), por su lado, propone que la utopía pretende la inversión, el cambio, es decir, la resistencia; una característica probablemente ingénita a la interpretación americana del barroco.

Pensamos que el arte barroco puede prestarle su nombre a un *ethos* porque, como él . . . , éste también resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza (Echeverría: 46)

Desde la Metrópoli, estas potencias han buscado, por supuesto, colocar candados a las posibilidades de modificación de la Historia, de la línea histórica *occidentalista* y hegemónica, de manera que subalteridades y periferias sean siempre eso y carezcan no solo de poder en el sistema-mundo sino en el propio *locus* de su producción epistemológica. ¿El sistema de resistencia desde entonces, desde lo popular, se basaba en un replanteamiento de un específico orden venido desde la otra orilla del Atlántico o se forjaba desde la propia episteme americana? ¿El barroco, hasta ahora, fue, es y será un sustrato de nuestra negatividad colonial?

¿Qué significa hoy en día una práctica del barroco? ¿Cuál es su sentido profundo? ¿Se trata de un deseo de oscuridad, de una exquisitez? Me arriesgo a sostener lo contrario: ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa, basada en la administración tacaña de los bienes, en su centro y fundamento mismo: el espacio de los signos, el lenguaje, soporte simbólico de la sociedad, garantía de su funcionamiento, de su comunicación.
(Sarduy: 16)

Ya Kant había propuesto que la categoría de lo racional no se produce en todo sujeto (2004) sino en la colectividad de hombres, puesto que la Historia reificada como sistema al margen de voluntades subjetivas no se puede subordinar al individuo ni a la suma de ellos en un conjunto (1994): la historia es racional pese al sujeto irracional, que se excluye de agencia en el sistema general de racionalidad instrumental.

Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los

otros, siguen sin advertirlo —como un hilo conductor— la intención de la Naturaleza, que les es desconocida, y trabajan en pro de la misma, siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco. (Kant 1994:18)

De esa manera, sería imposible para los sujetos americanos escapar de la racionalidad, es decir, de lo que se asume como racionalidad en el discurso de *Occidente* puesto que la historia *obedece* a una racionalidad universal imposible de modificar. Vemos, sin embargo, que *la racionalidad* propuesta por Kant no es una emanada de todos los seres humanos sino de aquella emanada de la centralidad del poder *occidentalista*.

Como respuesta a racionalidad de la historia, la utopía se constituyó en *Europa* como una forma de ser y existir en la racionalidad de la expansión y en la lógica histórica del *occidentalismo* como imperialismo.

La utopía ha acompañado a las aventuras imperiales como un aura de futuro que impulsaba el irrefrenable ímpetu centrífugo de todo poder que ha aspirado al dominio universal. En tal sentido, lo utópico contiene una dimensión constructiva y destructiva, en la medida en que el imperio construye destruyendo. (Herrera Guillén: 15)

La racionalidad utópica imperial, por lo tanto, se constituyó en *América* como sistema pendular de destrucción de la *racionalidad americana* y la construcción de sus sistemas *occidentalistas* de articulación de la *nada americana*. Sin embargo, es evidente que toda razón utópica, desarrollada por un imperio o no, pretende construir y destruir (construir

lo que se incluye en su paradigma utópico y destruir lo que se excluye de él). Empero, todo sistema de pensamiento utópico está gestionado sobre la base de una reacción heterotópica a la centralidad de su poder. Los relatos y acciones utópicas de resistencia (Herrera Guillén 2015) desarrollados en *América* cumplen con la misma función utópica propuesta en ambos lados del péndulo: si su racionalidad está en la construcción/destrucción, la respuesta a esa racionalidad, dentro del paradigma utópico (o heterotópico) está en la destrucción/construcción de la misma manera. Destrucción de lo construido por la utopía imperial y construcción de lo que la utopía hegemónica ha destruido.

Herrera Guillén, de la misma manera, nos propone que el elemento utópico es constitutivo de la civilización occidental (imperial y revolucionaria) (2015). Nosotros agregaríamos, con Mignolo, que es esencial del *occidentalismo* en los cuadrantes discursivos en los que lo hemos posicionado. Para nosotros, no solo es la utopía elemento fundamental de “Occidente” sino del *occidentalismo* imperial en *América*.

Nos animaríamos a enunciar la curiosa paradoja de que Cristóbal Colón no nos descubrió, pero que abrió con su acto fallido la lenta, permanente y a veces dolorosa tarea de nuestro descubrimiento. (Roig 1994: 22)

Es evidente que podemos aproximarnos a la historia *europea* y determinarla sobre la base del horizonte pendular imperio/revolución necesariamente utópicos; pero creemos con Osvaldo Ardiles (1973), Reyes (1980), Cerutti Guldberg (1982), Augusto Salazar Bondy (1988), Ainsa (1998), Santos-Herzeg (1999), Mignolo (2008) y otros pensadores hispanoamericanos, que la racionalidad utópica *europea (occidentalista)* frente a

América se constituyó en un sistema diferente de proyección simbólica y de administración social y política. *América* le significó a *Europa occidentalista* un giro mundial en su proyecto utópico imperialista. Las dimensiones de la empresa utópica fueron desproporcionadas a la ambición política, económica y social del *occidentalismo* y sus consecuencias en lo simbólico y en lo material, desbordaron los ejes de la racionalidad utópica imperial. El mismo Herrera Guillén nos lo afirma:

1492 es el año más importante de la relación entre utopía y poder en *Europa* y *América*, porque marca el comienzo de la gran historia global de Occidente, que surca los siglos hasta hoy como utopía imperial. (21)

La anterioridad colonial de *América* frente a Asia y África no la hace especial, de forma cuantitativa ni cualitativa, sino que implica una anterioridad más que material, epistémica y política para que la matriz colonial posterior se reconfigure en *Europa* luego de la *experiencia americana*. De la misma manera, la respuesta resistente utópica americana significa un caso particular en la genealogía de la racionalidad utópica *occidental*. Siendo *América* el *objeto deseado* de *Europa*, su receptor utópico, y constituyendo esta dinámica *Europa-América* por primera vez un sistema de *diferencia colonial*, sostenemos que la *América*, resultado de trescientos años de racionalidad utópica pendular, resistente y resistida, *construida* y *destruida* (Andrien 2001), no puede entenderse, en su imaginario, de otra forma que utópica: siempre proyecto de otros y siempre proyectada por sí misma a otro *lugar*.

Es aquí útil, por lo tanto, referirnos a un concepto fundamental de esta investigación sobre la utopía como dispositivo de *lo latinoamericano* en el Perú. Ya hemos señalado en la introducción que el Perú, y su matriz andina¹⁴, ha sido elegido para ser analizado en esta tesis por *exceso de archivo*¹⁵, pero que lo utópico podría caracterizar *lo latinoamericano* de diferentes formas y con muchos diversos matices a, probablemente, todos los países que se consideran, en los diferentes imaginarios, como parte de *LatinoAmérica*. Entendemos, pues, que la racionalidad utópica, que se impuso en *América* (en esta *América* que, gracias a proyectos externos y poscoloniales, ahora llamamos *latina*) cooptó los discursos centrales de, por lo menos, la constitución de la imaginación letrada, para subsumirse a la lógica *européista* en la Colonia y *occidentalista* desde el XVIII, o para resistir, con la esperanza siempre utópica de que haya la posibilidad de un nuevo comienzo, de replantear el impuesto en el orden colonial.

Recordando cómo, a partir del choque de la conquista y la colonización, surgió en *América* una nueva realidad multicultural y mestiza y se desarrolló una reflexión sobre la alteridad que marcó el origen del derecho internacional contemporáneo. (Ainsa 2001: 12)

¹⁴ La elección de *lo andino* en el Perú como matriz de su cultura es cuestionable, dada la importancia e invisibilización, al mismo tiempo, de las culturas amazónicas, afroperuanas, etc. La noción de “andino” en el que hemos posicionado lo peruano en este análisis se basa únicamente en la dinámica del imaginario nacional que vamos a poner sobre el tapete de la discusión utópica y filosófica: el letrado. La presencia del carácter utópico y nacional de los pueblos peruanos amazónicos, afroperuanos, *nissei*, *tusán*, etc., es un espacio amplísimo de estudio que se encuadra, sin embargo, en una racionalidad alterna a la alterna, una forma de heterotopía de la heterotopía que debe ser estudiada desde otro marco teórico y con otros objetivos de investigación.

¹⁵ Obviamente, existe otra razón que no forma parte de la argumentación general de la investigación: nuestro mayor conocimiento del archivo peruano y de su realidad, ya que somos investigadores de ese país, especialmente.

Lo *latinoamericano*, la esencia de ello para este trabajo, su caracterización más importante es, para nosotros, el haber sido una utopía impuesta por un imperio (y por una seguidilla de imperios a lo largo de su historia) y, al mismo tiempo, una utopía propia que resistía y sigue resistiendo, de diversas maneras y con herramientas políticas, legales, sociales y epistémicas diferentes, el ser utopía de otros, reclamando su derecho epistemológico a su racionalidad utópica propia, heterotópica, alterna, diferente, autoafirmativa, *otra*.

Lo *latinoamericano*, por lo tanto, en este estudio, es efecto de la dinámica utópica que funda la modernidad global entre *América* y *Europa* y constituye un sistema mundo basado en la *diferencia colonial* (y en sus consecuencias poscoloniales). Todas esas proyecciones ideológicas y políticas están presentes en el imaginario simbólico de las naciones *latinoamericanas* y, por supuesto, fundan, desde la agenda criolla, y desde la racialidad y sus conflictos poscoloniales (Sommer 2007), las naciones como el Perú. Tomando en cuenta esta dinámica entre racionalidad utópica, constitución de *LatinoAmérica* dentro del sistema mundo, la *diferencia colonial* y la imaginación letrada peruana, analizaremos cómo el lenguaje, la alteridad y las luchas sociales son problemática de representación en los productos culturales escogidos.

En este contexto de cooptamiento de *lo latinoamericano* en la racionalidad utópica, es fundamental instrumentalizarla tomando en cuenta los límites que el mundo posmoderno (Lyotard 2010) ha propuesto a la razón moderna como instrumento de análisis de lo real –incluso, de las articulaciones de lo simbólico–. Es necesario desafiar

los límites de lo racional al analizar lo utópico, justamente nacido como concepto de la modernidad, y superar sus límites. Ainsa nos señala una postura posible:

Si bien es legítimo desconfiar de los “sueños de la razón” y de las tentaciones de dar respuestas absolutas ante un porvenir incierto, no deja de ser contradictorio que, cuando más necesario sería imaginar otros futuros y salidas al *impasse* casi monotemático en que estamos sumergidos, sea tan difícil hablar de la función anticipadora que caracterizó al pensamiento utópico desde el Renacimiento hasta nuestros días. Por el contrario, todo debería invitar a un modo de pensar que arriesgue hipótesis y proyectos opcionales de futuro y que recupere, mejor dicho, que reconstruya la función original de la utopía. (1999: 219-220)

No es, por lo tanto, el de Ainsa un reposicionamiento posmoderno de la utopía como último recurso de las profundas crisis que vivimos en *Latinoamérica*, ni tampoco una forma de recapitalizar un concepto *antiguo* (“renacentista”) que nos lance a los *latinoamericanos* una boya de salvataje o una brújula de manera que este sistema del *antaño dorado* nos permita colocarnos más firmemente en el mapa del *progreso* y resuelva los profundos problemas éticos, sociales, políticos, epistémicos y culturales que enfrentamos día a día. Ainsa, tomando en cuenta la validez de un dispositivo que ha demostrado su fortaleza como *instrumento de resistencia y replanteamiento del statu quo* nos conmina a reinsertarnos en su lógica, replantear sus limitaciones a la luz de un mundo posmoderno, y no abolir *lo latinoamericano* resistente frente a las luchas de poder y los inverosímiles sistemas mundiales hegemónicos cuya agencia está en la propagación de un sistema epistémico único, desde el imperio activo de turno.

Uno de los grandes retos del dispositivo utopía en la actualidad, como forma de resistencia y producción de conocimiento, es su inserción en el discurso de la multiculturalidad. Ainsa (2001) ha sido uno de los más importantes teóricos de la utopía como dispositivo inserto en la problemática del respeto a la cultura, a la contextualización de la racionalidad utópica, en su *reconstrucción* contemporánea. La propuesta de Ainsa busca colocar la utopía en el seno del debate –y la necesidad– de respeto a la interculturalidad que define, como *lo utópico*, a *lo latinoamericano* –y, que, desde el XVI se intuía, desde ambas orillas de Atlántico, o se articulaba tibiamente, pero ahora se reafirma con leyes y con clara noción de derechos a la autoafirmación de las culturas y de las naciones que pertenecen a estados pluriculturales–. Picotti (1990) revaloriza el mestizaje y la utopía de la siguiente forma:

Dina Picotti. . . . En su propuesta el mestizaje es el nombre propio con el que se apunta hacia la utopía de una condición humana que se realiza en hombres y en mujeres que, sin olvidar su contextual condición ni sus “raíces”, aprenden el habitar varios lugares y la convivencia en y desde ellos; y que, por ese aprendizaje se reconocen, más allá de cualquier límite, como seres capaces de pertenecer a la vez a varios mundos –¡también a los mundos todavía posibles!– y entienden, además, que ese anhelo de ser todos los mundos es la vocación a lo universal que debe cultivarse en todos y todas con abierto espíritu de mutualidad. (Fornet-Betancourt: 97)

La construcción de mundos posibles y la resistencia a mundos imperiales, con todos los cruces filosóficos e ideológicos que ello significa, es tanto para Ainsa como para Picotti una necesidad agencial (de los sujetos latinoamericanos) e intersubjetiva. La decisión política de grupos de sujetos identificados con una cultura en particular, más allá del constructo –simbólico, inestable e imaginario, pese a que no inexistente– que llamamos

LatinoAmérica, de reconocer la validez de su propia particularidad contextual, de reclamar sus derechos epistémicos, sociales y políticos sobre ello y, sobre todo, aceptar los derechos de grupos culturales semejantes es la única forma de que la utopía se active como dispositivo. Lo utópico en *LatinoAmérica* es un instrumento del discurso, pero puede fácilmente discontinuarse gracias a un sistema ideológico tan poderoso y válido como el de la multiculturalidad. Desde este fenómeno, una utopía homogenizadora y heterotópica, ante un plano geopolítico, pero no ante uno cultural, el de las luchas sociales, puede configurarse de forma incompleta. Este carecería de vigencia y perdería su capacidad de resistencia y de sistema de intervención en los discursos políticos que motivan el diálogo, la articulación y las luchas contrahegemónicas de los pueblos (muchos de ellos, andinos; muchos, peruanos; muchos, ambos) frente a la utopía de sus derechos como colectivo humano y ciudadano. De la misma forma, esta utopía, de la mano con la lógica multicultural, activaría los derechos de todos a que el péndulo resistente y agente de la utopía sea una fuerza de intervención no solo en los sistemas de poder de sus estados sino también en la reconfiguración de la redes simbólicas, sociales y legales nacionales que excluyen culturas, incluso, de la utopía americana alterna.

La reconstrucción utópica debe acompañar también la redefinición del sentimiento de identidad, noción tradicionalmente fundada en el carácter patrimonial . . . Esta noción de identidad, concebida como expresión de una cultura orgánicamente replegada sobre sí misma, es ahora difícilmente sostenible . . . Una hasta ahora desconocida movilidad (y “movilidad”), liberada de restricciones de organicidad biológica y social, de delimitaciones territoriales y de compulsiones históricas a las que la noción tradicional de identidad la sujetaba, ha dado una nueva dimensión al individuo. La tensión y la interacción a partir de la diferencia, la apertura a los temas de la alteridad, de la “descentralización”, de la marginación, la exclusión y la desorientación nacional y [sic] han llevado a la reformulación de

la noción de comunidad y de patrimonio. La patria, la *homeland*, el *Heimat* ya no ofrecen seguridad frente a las fronteras asimétricas que se instalan en el interior de los países y ciudades (Ainsa 1999: 229-230).

El peligro de una utopía resistente que se asuma en bloque es, por lo tanto, la propia exclusión de los sistemas culturales resistentes dentro de sus propias circunscripciones territoriales y nacionales. Asistimos, por lo tanto, a un sistema de configuración de *lo nacional* –y, por lo tanto, de *lo latinoamericano*– que desprotege a sus culturas constitutivas y que desplaza en su imaginario nacional, y en el horizonte de lo real, a las culturas *alternas*. El problema de una utopía no determinada por la multiculturalidad es el de heterotopías culturales fragmentadas, luchando contra heterotopías nacionales que, a su vez, luchan contra las imperiales, pero actúan con igual rasero ético frente a sus propias poblaciones *alternas* y diversas. Ainsa nos propone una reconstrucción de la utopía que asimile a las dimensiones culturales plurinacionales. Las nuevas identidades culturales actualmente no están necesariamente fundadas en los monolíticos límites del territorio, la etnia o la lengua. Los procesos de hibridación permiten “lealtades múltiples”, vidas interculturales, movimientos, sistemas de vida y de imaginación social identitaria absolutamente plural (1999).

Uno de los grandes problemas filosóficos a los que atendemos en *LatinoAmérica*, frente a la multiplicidad cultural, la expresión de sus objetos, la heteroglosia (Bajtín 1991 y 1994) aceptada por la articulación privada y estatal de lo social, es el respeto epistemológico. La utopía como sistema de pensamiento transversal y muchas veces reactivado desde diferentes espacios sociales de poder, las formas en que los saberes multiculturales se aceptan, se absorben en el discurso nacional y son apropiados por

diferentes instituciones nacionales o políticas. De esa manera, o se validan, se capitalizan; o se invisibilizan, se excluyen, se subalternizan, se subestiman, desde las articulaciones coloniales de poder hasta hoy.

como lo fuer[on] en *América* las propuestas utópicas indo-cristianas de Bartolomé de las Casas, en Verapaz; del obispo Vasco de Quiroga, en Michoacán; y la de las Misiones de los Jesuitas, en el Paraguay. Modelos de sociedades alternativas surgidas en la periferia de un imperio que se enfrentaban al poder hegemónico y a la ideología centralizadora. (Ainsa 2001: 13)

Es, en ese punto, fundamental visibilizar el problema de la *voz epistémica* multicultural (sobre todo, la de las comunidades culturales subalternas) y el problema del derecho a la autoafirmación teórica y práctica y filosófica (teórica y práctica) en el debate del saber del pobre:

La filosofía, en este espacio de producción *situado de conocimiento*, surge de una “situación límite”, parte no del *cogito* ni del *kosmos* sino del Otro, del pobre (Scannone 1993).

Esta problemática, primero, modifica el horizonte del debate de la subalteridad cultural filosófica de las utopías creadas sobre la base de conocimiento *alterno*, al posicionar ese conocimiento en un ámbito cultural de valoración contextual: si se es *alterno* es porque se es pobre, *porque no se ha tenido acceso a la educación*, y si se es pobre es porque *se es alterno*. Segundo, reformula la productividad del término alterno (utopías alternas) ante las hegemónicas desde un espacio de carencia. Es decir, el *pobre* no es capaz de producir saberes, *no pertenece* a una cultura valorable, es un otro no solo ignorante sino

ignorable. El pobre, en la carencia educativa, en la falta material, es menos que un ser humano: *sus saberes se desvanecen antes de ser evaluados como posibles*.

Uno de los elementos más reveladores de las tesis construidas a partir de la producción epistemológica del pobre (y de sus utopías políticas, éticas, sociales...) es, probablemente, el ámbito de distorsión de su configuración como sujeto, tanto individual como colectivo. El sujeto no existe sin agencia o existe subalterizado. El pobre, el carente, es un sujeto menor o no es sujeto. En el imaginario imperial global todos los *sujetos periféricos* son carentes (material o simbólicamente, cultural o discursivamente), o porque son pobres materialmente (y no disfrutan de los beneficios intelectuales de la *cultura occidental*), o son pobres porque su cultura es *menor* a la cultura hegemónica imperial. El pobre no tiene una cultura equivalente; no está en posesión de una inteligencia que evite la diferencia jerárquica.

Esta propuesta reconfigura en gran medida la estructura racional por la cual el sistema mundo imperial subalterniza al *Otro*. El problema es político —de ejercicio de poder—, pero también —o a partir de este— implica una problemática de reconocimiento y administración de la axiología del saber del otro, de su teleología en el mundo contemporáneo, de sus alcances éticos y sociales. Y, muchas veces, de su existencia en sí, de su articulación ontológica. Por ello, ha sido fundamental para el *occidentalismo* proponer tácitamente que las utopías (la filosofía, en general) son propias de ese espacio de poder y no de sus *alternos*, a los que *habría que enseñarles a pensar* y a producir conocimiento utópico a partir del presupuesto de su carencia y de la diferencia colonial.

There is stultification whenever one intelligence is subordinated to another. A person —and a child in particular— may need a master when his own will is not

strong enough to set him on track and keep him there. But that subjection is purely one of will over will. It becomes stultification when it links an intelligence to another intelligence. In the act of teaching and learning there are two wills and two intelligences. We will call their coincidence *stultification*. (Rancière 1991: 13)

En la constitución de la *diferencia colonial* los sistemas epistemológicos propuestos por las matrices imperiales han imitado la lógica de *maestro* y el *alumno*. La epistemología de la utopía en *América*, por lo tanto, es una historia de acción y reacción frente a dos voluntades (complejas y multiculturales) que han pugnado sistemáticamente por el poder del conocimiento sobre el otro, por lo tanto, por la construcción de su dependencia epistémica al otro poderoso, a la producción y administración de la *estupidización* del otro.

Con razón se ha afirmado que *América* Latina quedaba excluida, como fuera de la Historia. La cuestión es proponer una “reconstrucción” que sea histórica y arqueológicamente aceptable y que al mismo tiempo corrija la desviación eurocentrista. (Dussel: 103-104)

Frente a ello Rancière nos propone la reacción emancipatoria, la liberación (muy vinculada con las propuestas de la *filosofía de la liberación* que analizaremos más adelante) en la que “every common person might conceive his human dignity, take the measure of his intellectual capacity, and decide how to use it.” (1991: 17) Las formas en que es posible mantener la dependencia epistémica sobre el ser alterno, tanto en la dinámica multicultural cuanto en la imperial, en todos casos utopistas, está en el centro de la producción de conocimiento *por sí mismo* y *sobre sí mismo*. La defensa política de

muchos pueblos latinoamericanos a la autoafirmación, al reconocimiento de sus lenguas como válidas en el imaginario nacional, a la representación política en el Estado, a la *consulta previa* ante proyectos económicos a ser desarrollados en su territorio, entre otras luchas contemporáneas, no son sino sistemas de aplicación utópica de un derecho previo: a autodeterminarse *ser* en esencia y forma (debate ontológico) y a producir saberes sobre esa misma autodeterminación y sobre el mundo.

La filosofía latinoamericana como *filosofía de la liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulado (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc. determinados. La *location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico a ser tratado. El “diálogo” intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobredeterminado por toda la edad colonial. De hecho en 1974 iniciamos un “diálogo” intercontinental “sur-sur”, entre pensadores de África, Asia y América Latina, cuyo primer encuentro se efectuó en Dar-es-Salam (Tanzania) en 1976. Estos encuentros nos dieron un nuevo panorama directo de las grandes culturas de la humanidad. (Dussel 2004: 130)

Es fundamental revisitar el debate poscolonial en este momento de lo argumentado, pues es muy fácil caer en el error de asumir la existencia de una comunidad epistémica mundial cuyos poderes compartidos pretenden una armonía en la interacción de los mismos y que determinados saberes *occidentalizados* no son sino una empresa de desarrollo de las propias dinámicas epistemológicas internas del sujeto subalterizado epistémicamente.

Los organismos internacionales que retoman la propuesta filosófica de “la paz perpetua” de Kant plantean inicialmente el “mundialismo” como movimiento hacia la unificación de las sociedades humanas. . . . En este ámbito no estamos muy lejos del pensamiento utópico, porque hay que recordar el sueño de la unidad universal que preconizan muchas utopías. Si la utopía clásica propuso modelos alternativos a la sociedad reinante, basados en visiones autárquicas y cerradas sobre sí mismas, temiendo todo contacto por los riesgos de contagio que conlleva la apertura al otro, en forma paralela otras utopías apostaron al intercambio y a la “cosmópolis” futura. Francis Bacon en **Novum Organum** (1620) propugna una ciencia ligada al movimiento. A su conocido modelo de *La Nueva Atlántida*, debe añadirse el menos recordado de “la República Mercantil universal” de Adam Smith, el que fuera fundador y teórico del liberalismo económico y del libre comercio. En su propuesta de un mundo sin fronteras ni barreras económicas, donde todo proteccionismo hubiera sido eliminado, Smith veía la mejor garantía de superar el militarismo y las guerras nacionales. Utopías anarquistas y del período del llamado “socialismo utópico” reiteran una confianza en el destino de la humanidad unida por sobre las diferencias nacionales (Ainsa 2001: 13-14).

Entusiasmos como los de Ainsa en el humanismo de las utopías autárquicas cuanto de las abiertas al mundo nos hacen preguntarnos por los fines y las cargas éticas de sus medios. ¿Por qué no asumir la posibilidad de *enseñar* los saberes *eurocéntricos* sin la carga teleológica de la subalterización del *aprendiz* en un sistema mundializado por el horizonte ético del bien común? Porque en el momento en que se constituyen jerarquías de *enseñanza* y no de flujo equivalente del conocimiento reconocido en inteligencias equivalentes, se niega la posibilidad de que el valor epistémico del otro sea equivalente al que propone el hegemónico.

Through his interrogations, Socrates leads Meno's slave to recognize the mathematical truth that lie within himself. This may be the path to learning, but it is in no way a path to emancipation. On the contrary, Socrates must take the slave by his hand so that the latter can find what is inside himself. The demonstration of his knowledge is just as much the demonstration of his powerlessness: he will never walk by himself, unless it is to illustrate the master's lesson. In this case, Socrates interrogates a slave who is destined to remain one. (Rancière 1991: 29)

Es fundamental recordar que la mayéutica socrática fue la base de muchas formas epistemológicas *eurocentristas* cuya dialéctica no pretendía la *liberación* del sujeto a través del conocimiento de sí, sino que esta dinámica de poderes fue una estrategia de imposición de una cosmovisión del mundo frente a otra. Incluso, fue esta una búsqueda de conversión, casi religiosa, de que ese conocimiento propuesto es verdadero porque *proviene del seno del otro*, es decir, no es un saber extraño, extranjero, impuesto desde otra cultura, sino interno pero ignorado, descubierto. La misma lógica utilizada por los catequizadores coloniales en *América* hispanizada, la de la *revelación nacida del propio sujeto, del nuevo cristiano*, se aplica en la aparentemente *racionalidad pura* de la mayéutica extendida al programa de colonización epistémica, y a sus consecuencias utópicas: el mundo nuevo que se proyecta es el que los hegemónicos imperiales, ayudamos a descubrir en ti, a través de las herramientas que *occidente* provee a la alteridad: un imaginario de *racionalidad pura* desarrollada en el vacío político y en la asepsia ética. No olvidemos que, la postcolonialidad puede funcionar como doble

sistema de subalterización. La comparación con imperios, la subordinación epistémica y ética a ellos, conduce a dinámicas absolutamente instaladas, por ejemplo, en el imaginario y conductas de las clases criollas americanas, cuyos valores solo pueden ser *superiores* a los *puramente americanos* (indígenas, mestizos) si y solo si provienen de la *Europa* moderna, central y *poseedora* universal del poder (o de Estados Unidos).

Herrera Guillén (2017) nos muestra un caso de ese pensamiento doblemente colonizado, desde *Europa* (España), en el seno de nuestra Independencia:

Lo que se barajaba en ese argumento era la necesidad de que la *América* hispana hiciera el recorrido adecuado en la historia de la civilización y de la libertad. Dado que era una *América* menor que procedía de una *Europa* menor, debía hacer el adecuado recorrido histórico en la línea hacia la civilización que imponía *Europa* sobre el mundo. *América* no podría construir su propio recorrido histórico sin cumplir las etapas marcadas. En tal sentido, las colonias hispanoamericanas debían comenzar a actuar como lo hicieron las antiguas colonias británicas. Sólo repitiendo miméticamente la historia de la *Europa* anglosajona, la *América* Hispánica podía instaurar un sistema de verdaderas naciones libres y republicanas. (140)

Por ello, es fundamental que los sujetos tensos e inestables, insertos en una lógica *moderna* y en un horizonte poscolonial, asuman (y se les permita asumir) su registro ontológico de sujetos: actantes políticos y participativos en la organización de lo nacional. El primer paso para descentralizar los sistemas poscoloniales que rodean el triángulo trasatlántico de la *democracia representativa* en lo latinoamericano es replantear ese sistema de poder desde sus agentes interculturales:

Creo que la interculturalidad tendría que ser parte sustantiva de la cultura política de las democracias participativas en contextos pluriculturales como el nuestro. La cultura política de las sociedades democráticas debe interculturalizarse, pues o es intercultural o no es democrática. (Tubino: 54)

2.2 Filosofía latinoamericana, filosofía de la liberación y el locus cultural de la filosofía latinoamericana en el Perú

Para comprender la dinámica actual de la utopía como dispositivo ideológico, filosófico y cultural en *América Latina*, desde su espacio elegido de análisis en este estudio, el Perú y sus productos culturales, es fundamental situarla en los paradigmas epistémicos filosóficos latinoamericanos vigentes y en el debate sobre la filosofía latinoamericana contemporánea. La filosofía latinoamericana parece estar en un estadio de superación de su cuestionamiento como campo y como objeto ontológico (el conocido cuestionamiento de Salazar Bondy de 1988), pese a que el mismo debate sobre *lo filosófico en Latinoamérica* siga siendo saludablemente autocuestionador y rearticulador de las bases conceptuales y los horizontes intelectuales que lo determinan y lo proyectan. Para el debate actual es claro que “Pensar que las cosas sucedieron primero en *Europa* y que después se transportaron a América es un modo hegemónico-imperial de comprender nuestra propia realidad” (González García y Herrera Guillén: 13)¹⁶. Los presupuestos del *pensar sistemático y científico* latinoamericano ya asumen

¹⁶ Es fundamental tomar en cuenta la noción de filosofía como utilitaria en el espacio-tiempo cultural de cada civilización y no como un antes y un después de un desarrollo cultural particular (usualmente, europeo greco-franco-alemán y ahora, anglosajón), como nos lo propone Fernet-Betancourt: “La figura y función del *tlamatini*, entre los aztecas, y del *amauta*, entre los incas, sería una prueba fehaciente del

que, fuera de los presupuestos imperialistas, la filosofía latinoamericana no es solo una filosofía situada, cuyo fenómeno no es para nada secundario como señala Santos-Herceg (2010), ya que no solo signa la determinación ontológica de un campo a partir de su situación geográfica, sino que señala la permeabilidad epistémica que lo contextual produce en el ejercicio filosófico. Definamos, con Scanonne, la filosofía situada y sus universales, para comprender, en su horizonte de pensamiento (utilizando la lógica hegeliana), los alcances de sus universales y la poca productividad dialéctica que implica:

Contrapongo el universal *situado* (la expresión fue forjada por Mario Casalla) al universal *abstracto* y al universal *concreto*, entendido según Hegel. Pues el primero de estos dos últimos es genérico, ahistórico y acultural; por su lado, el concreto pretende “sobreasumir” (*aufheben*) todas las formas históricas anteriores conservándolas en sí, negándolas en su limitación y superándolas por elevación dialéctica. En cambio el universal situado no se da sino concretamente *en* la historia y las culturas, pero *sin reducir las diferencias* entre ellas y entre los distintos momentos históricos de las mismas y de la humanidad en general, ni siquiera dialécticamente.

De este modo dicho universal situado o contextualizado se da en las culturas y en la historia *analógicamente*. En la analogía —que algunos denominan *equivocidad ordenada*— prima la *irreductible diferencia*, aunque se afirme una *unidad de*

ejercicio de dicha función social [la filosófica]. Y conviene añadir que se trata de una función reconocida como fundamental para la explicación racional de las prácticas culturales en los universos amerindios. Pues es la función del *tlamatini* o *amauta* la que va configurando lo que antes llamé el “espíritu” de la visión amerindia, es decir, la que condiciona cómo “ve” e interpreta el amerindio su mundo, sus relaciones con los otros, lo que acontece, en fin, el curso de la historia y su actitud en él”. (48)

orden entre los analogados. En ella la forma nunca se encuentra –como ya dije—químicamente pura o prescindiendo de la correspondiente “materia” histórico-cultural; pero tampoco este contenido material es “sobreasumido” dialécticamente en una forma y contenido más elevados que superen los anteriores. (Scannone 2004: 179-180)

Si bien es cierto, esta *situacionalidad* tan usualmente propuesta para la filosofía latinoamericana –que, ciertamente, abre el debate de la filosofía y la multiculturalidad, cuyo estado de discusión analizaremos más adelante–, no es excluyente de nuestra filosofía, y se restringe de analogías que puedan *moverse dialécticamente*, lo que permite una inestabilidad cultural *analógica*, sino que se remite una estabilidad suficiente en su *interioridad epistémica* por su incapacidad dialéctica a sobreasumir material o idealmente su conocimiento. Todo pensamiento productor de saberes –el eurocéntrico, el *occidentalista* u *occidental*, el oriental, el andino, etc.– se produce en *un lugar*. Su *locus* de enunciación determina los preceptos y la lógica de su pensamiento, sus conclusiones y teleología, su cosmovisión. Incluso cuando –como la eurocéntrica– pretende universalización epistémica, el pensamiento filosófico no puede excluirse de su contexto ideológico, de sus genealogías culturales, de los sistemas de pensamiento culturales en los que necesariamente se ancla. Es muy fácil olvidar, dentro de la lógica *universalista* filosófica, que la filosofía es también un producto cultural.

Ya se habían sentado las bases de la problemática ontológica, epistémica y situacional en la famosa “Declaración de Morelia” a partir de la que declara Santos-Herceg a “la filosofía europeo-occidental –al igual que otro discurso, es dominadora” (55), o en la que Augusto Salazar Bondy señala que la filosofía *universalista* europea es un “arma

intelectual de dominación” (1988: 27) o, para Osvaldo Ardiles, un instrumento más de la conquista (1973: 23). Es decir, no existe en el vacío; su teleología, ética y política está determinada por su cultura, de la misma forma en que la nuestra lo está por su imaginario cultural.

Por supuesto, las preguntas sobre la validez *universal* de la filosofía eurocéntrica u *occidentalista* no cierran su debate como saberes en interacción con *América*. No olvidemos que esta bifurcación entre los *asuntivos* y los *afirmativos*, se producen en relación con las filosofías latinoamericanas que subrayan el contenido universal de la misma y de los que exigen un anclaje en lo nacional, propuesta por Miró Quesada (1994), y validada de formas equivalentes por el filósofo peruano. Por ello, es importante tomar en cuenta en este debate el concepto de *inculturalidad* de Scannone y sus tensiones con *lo universal* de lo filosófico.

En forma analógica hablo de “filosofía inculturada” refiriéndome a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente –en el orden del concepto– las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y de la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal. Pero hay que tener en cuenta que nunca se da un filosofar “en el aire” sino siempre en formas históricas y culturales.

Claro está que mi misma comprensión y su formulación ya están inculturadas cuando hablo, por ejemplo, de “comprensión del *ser*” de “*categorías y esquemas*”, etc. Pero queda claro que no acepto a *la* cultura fuera de *las culturas*, y que de ninguna manera considero a la cultura occidental-cristiana como *la* cultura universal. (2004: 179)

Sin embargo, la filosofía *latinoamericana*, y cierta hegemonía, se seguirá preguntando por la posibilidad de una interacción si no armónica, posible, eurocéntrica-americana, es decir, en los términos rancierianos de *equivalencia de inteligencias*. Un primer gran problema para esa propuesta está en la colonialidad del poder presente en el nacimiento utópico de *América en Europa*, en donde la idea de desposesión de los americanos, no solo de sus tierras, sino de sus saberes, construyó sujetos instalados en el vacío de su *no-propiedad*; entidades incapaces de *llenarse de sentido* y ser racionalmente, *civilizadamente* poseedores ni de su propia tierra (Herrera Guillén 2015) ni de su propia articulación ideológica: necesitaban a un *Otro* que enseñara. Es clara esa posición central de la *filosofía hegemónica* en el sistema-mundo, evidenciada en casos tan palmarios como la problemática actual en la que se asumen los valores de *Occidente* como superiores en bloque (cerrado y sin fisuras), sin problemas de *localización* o de respeto cultural al otro, y se permite que el discurso *occidentalista* se permee de superioridad ética, cuando la ética en su discurso oriental-occidental está usualmente en la cola de la taxonomía de valores:

 Todavía hoy Huntington se queja de que esos bárbaros árabes quieran los beneficios de la modernidad, pero sin pagar su precio, cuando rezonga “Quieren nuestras riquezas, pero no nuestros valores”, o cuando el político británico se lamenta hipócritamente “Why don’t they appreciate us, after what we did for them?” (“¿Por qué no nos quieren, después de todo lo que hemos hecho por ellos?”). (Herrera Guillén: 26)

La clave para resolver desde la *occidentalidad* filosófica es, por lo tanto, la apropiación epistémica. Y no solo desde el *eurocentrismo* sino también y, sobre todo, desde *América* Latina y, según se vea el acto de apropiación, como continuidad filosófica de un contexto externo (epistémica colonizadora) o como una forma de adecuación/contextualización de los saberes externos cuyo proceso capitalizaría al propio sujeto americano que aplica a Kant, Hegel, Adorno o Foucault, por ejemplo, para analizar su realidad latinoamericana. En lo que estaría involucrado el sujeto filosófico latinoamericano es, según Cecilia Sánchez, “valerse de la filosofía europea” para su propio interés (1992: 40). Siguiendo a Sánchez, Guadarrama López propone no solo la proyección situada de la filosofía en diálogo con diferentes culturas, sino también su desarrollo, como cualquier sistema de saberes que requiere de flujo para ampliarse, enriquecerse, reformularse:

Del mismo modo que la poesía no es del poeta, sino del que la necesita –como le reclamaba el cartero a su amigo Pablo Neruda¹⁷–, tampoco la filosofía es de su creador o portavoz. Primero, porque las fuentes de la que se nutren sus ideas jamás son exclusiva creación individual. (1999:63)

Los usos de la razón (cuyo discurso o uso no puede ser reclamado por la filosofía *occidental*) atraviesa a todas las culturas y, pese a que la lógica aristotélica o de Wittgenstein, o el racionalismo cartesiano, son sistemas de pensamiento emanados de la filosofía *europea*, son asimismo discursos ideológicos de subordinación de las

¹⁷ La referencia es a la novela del chileno Antonio Skármeta, *Ardiente paciencia* (1985), y a la película basada en ella, *Il postino* (1994) de Michael Radford, basada en la novela de Skármeta.

racionalidades alternas, pero no lo son *per se* sino por su aplicación. El problema, como nos lo propone Rancière (1991), no está en la negación de las herramientas producidas por un sistema de pensamiento, sino en negar el sistema de pensamiento a otras culturas cuya racionalidad no cartesiana, no aristotélica, etc., no significa una ausencia ni de razón, ni de racionalidad ni de discurso sobre lo que las culturas alternas asumen racionalidad y razón.

the true reason, the one proper to each and common to all, this reason that is manifested in an exemplary fashion whenever the ignorant one's knowledge and the master's ignorance, by becoming equal, demonstrate the power of intellectual equality. (Rancière 1991: 31)

Es la equivalencia racional, y el valor del discurso filosófico latinoamericano, en equivalencia universal, lo que ha pretendido verificar como posibles los discursos y debates de la filosofía latinoamericana contemporánea desde sus inicios. Su supuesto básico no es el cartesiano “pienso, luego, existo”; sino, ‘I am a man, therefore I think’ (Rancière 1991: 35-36). Este humanismo básico que ha puesto las bases de la filosofía *latinoamericana* funciona como una reinención utópica de los valores renacentistas europeos que, sin embargo, resuenan en *América Latina* como sistemas imposibles de ser apropiados desde *Europa*. Estos, en un viraje de poder, se reconstituyen como formas de humanización cultural de *Latinoamérica*, de la periferia y del *Otro* cultural, sin estar prevenidos de que el humanismo, llegado a *América* durante la Conquista e invasión del continente, trajo consigo la diferencia colonial y sus formas de dependencia epistémica.

Coloniality of power is a story that does not begin in Greece; or, if you wish, has two beginnings, one in Greece and the other in the less known memories of people in the Caribbean and the Atlantic coast, and better known memories (although not as well known as the Greek legacies) in the Andes and in Mesoamerica. The extended moment of conflict between people whose brain and skin has been formed by different memories, sensibilities, and beliefs between 1492 and today is the crucial historical intersection where the coloniality of power in the Americas can be located and unraveled. Quijano identifies coloniality of power with capitalism and its consolidation in Europe from the fifteenth to the eighteenth centuries. (Mignolo 2000: 17)

La racialización de la colonialidad, y la necesidad de que esos sistemas de jerarquías raciales funcionen dentro de un ámbito capitalista, en donde siempre se dinamiza una jerarquía de capital sistemática, imposibilita un humanismo generalizado y utópico. Ciertamente es que los grandes humanistas europeos y las utopías humanistas (como la de Erasmo o Moro), nunca pretendieron ser universales. Herederas de las utopías hegemónicas griegas (Platón, Aristóteles), las utopías políticas y epistémicas humanistas del Renacimiento europeo desplazaron, en este punto de la Historia, a los helenos ya que otros centros de poder epistémico *occidentalista* fueron –y son– subordinadores no solo *hacia afuera* sino, además, *hacia adentro* de *Europa*. De esa manera, evidencian una dinámica subalterizadora cuyas pugnas de poder y dinámicas de reconstitución y articulación del mismo en el constructo *occidentalismo*, como hemos

señalado *supra*, producen un concepto de *locus* problemático y rizomático (Deleuze-Guattari 1987), inesperado, pero no por ello vaciado de poder¹⁸.

Concentrémonos, entonces, en la problemática de la filosofía *latinoamericana* desde la misma filosofía latinoamericana, pese a que su ontología, ha quedado claro para Sierra Mejía (1987) que no es un problema filosófico sino de la historia de las ideas; es una problemática epistémica, cultural y de poder, como lo entiende Guadarrama González:

Partir del presupuesto de que la filosofía no es atributo exclusivo de pueblos determinados y que esta pudo aparecer como forma específica del saber humano allí donde se produjeron determinadas premisas intelectuales y sociales, es requisito básico para un balance de la filosofía latinoamericana. (1999: 62)

Desde la perspectiva latinoamericana, la producción de una base filosófica de saber que sustente un campo filosófico específico —como hemos señalado, *supra*— siempre es *situado* y cultural (que no siempre *multicultural*, *infra*). En todo caso, el debate actual que abría Salazar Bondy (1988), con su pregunta sobre la filosofía latinoamericana, o la que proponía Alberdi (1995), situando el campo académico de la filosofía hecha en

¹⁸ Muchos autores (Rabassa 1993; GoGwilt 1995; Jackson 2006; Foucault 2001, 2009, entre muchos otros) han cuestionado los conceptos *Occidente*, *occidentalismo* y *eurocentrismo* como estables o definidos, estáticos o predecibles, y lo han señalado, más bien como una construcción ideológica. ¿Al occidente de qué se refiere el término? ¿Qué tendencia de “Occidente” es la hegemónica? ¿El centro europeo es de qué mundo? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cuál es el centro europeo? ¿Hay un centro mundial? ¿Todas las respuestas posibles a estas preguntas son estables, definidas, estáticas y predecibles? Ciertamente, no. Sin embargo, lo que sostenemos —y lo que, en buena medida, las “filosofías periféricas” proponen, y ciertamente la latinoamericana— no es la estabilidad de los conceptos que emitirían un poder hegemónico sobre la periferia, sino la praxis en sí de esa hegemonía, producida al margen de la estabilidad de su ontología (por sus diversas pugnas internas de poder) y de su epistemología (por la superposición y dinámica política de discursos ideológicos, en un ámbito de centralidad del capital desde la conquista de las *Américas* hasta la actualidad).

LatinoAmérica en lo latinoamericano, está en la dinámica poscolonial, las formas de equivalencia y *apropiación* o *imposición* que lo filosófico ha impuesto o asimilado en el subcontinente. La filosofía latinoamericana no puede, entonces, dejar de lado las génesis de las preguntas filosóficas en *Latinoamérica* y *situarse lejos* de lo filosófico *latinoamericano*:

[es fundamental] reservar el título de “filosofía latinoamericana” para aquellas formas de filosofar en *América* Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual, entendiendo por ésta la reflexión filosófica que, independientemente de los medios teóricos y planteamientos metodológicos a que recurra para articularse como tal, no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con “problemas filosóficos”, esto es, a que haga filosofía de la filosofía, sino que sabe leer la génesis de los llamados “problemas filosóficos” como cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de los problemas reales y que, con eso mismo, hace de la confrontación práctico-reflexiva con los asuntos reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía. (Fornet-Betancourt: 15)

Para Guadarrama González, asimismo, el espacio de *lo filosófico* es un problema no ontológico ni de la historia de las ideas sino de la anterioridad nominal (en caracteres latinos o griegos, europeos), es decir:

Sería lo mismo que ignorar la existencia del arte, la literatura, el derecho, la moral, el Estado, etcétera, en culturas anteriores a la aparición del término correspondiente en latín o en griego (1999:62).

Sin embargo, y pese a que Guadarrama González (1999) asume una *forma de cultura* (evitemos la noción *evolución cultural*, tan problemática) para que se produzca filosofía en un *locus* social, en la que determinadas dinámicas de los social, como formas de

división del trabajo y capacidad cultural de construir una conciencia de época, como señalaba Hegel, son necesarias (1999), la filosofía en *América* es evidencia de *su ejercicio de pensamiento*, de su noción de autoconciencia. El diseño global, que nacía con Hegel, cuya narrativa nacía desde *Europa* al mundo, lo articulaba, y regresaba a él es una forma muy simplista de entender *lo cultural no Occidental* y la cultura del mundo *periférico*.

Eurocentrism becomes, therefore, a metaphor to describe the coloniality of power from the perspective of subalternity. From the epistemological perspective, European local knowledge and histories have been projected to global designs, from the dream of an *Orbis Universalis Christianus* to Hegel's belief in a universal history that could be narrated from an European (and therefore hegemonic) perspective. (Mignolo 2000: 17)

Es cierto, sin embargo, que la filosofía *latinoamericana*¹⁹ no puede ser completamente entendida desde un *locus* poscolonial. Que las pugnas de poder internas y la situación de

¹⁹ Lo *latinoamericano* como concepto nacido en el XVIII-XIX refiere a un debate ideológico bastante conocido, por ello no lo hemos mencionado con anterioridad, pero no sobra que señalemos que se incluye en el debate de la *filosofía latinoamericana*, como lo discute Neira "Latino-América es una tierra esencialmente abierta y esa apertura forma parte de su propia identidad: sus raíces son centrífugas, intra y extracontinentales. Pero si "Latino"-América es centrífuga y abierta, si falta en ella unidad, si se la mira como cultura inofensiva e infantil, no se debe sólo al hecho de que haya sido pensada desde afuera ni que se encuentre en una etapa infantil cuyo modelo adulto es *Europa*. ... *América* tiene como uno de sus rasgos fundamentales la apertura y la capacidad de incorporar lo proveniente desde lugares muy lejanos geográfica o temporalmente. *América*, *IberoAmérica*, *LatinoAmérica*, *IndoAmérica*, *HispanoAmérica* e *Yndias* son conceptos defectuosos que dejan fuera de su campo epistemológico aspectos importantes del continente. Ninguno de ellos es neutral y supone asumir perspectivas filosóficas: es trabajo de la filosofía profundizar los fundamentos y alcances que cada uno de ellos tiene". (2005: 592). Guadarrama González, además, señala que "Un problema no insignificante es el del término latinoamericano. Es conocido que solo desde mediados del siglo pasado [XIX] los franceses en sus empeños neocoloniales contribuyeron a estimular el concepto de *América Latina*, en lugar de

determinados espacios de lo social, lo racial, lo económico, desde la Colonia hasta nuestros días, han separado las dinámicas de poder y los sistemas en que el pensamiento de determinadas elites se asume en el imaginario del país, de la región, del ámbito de *lo nacional* y de lo *macrocontinental* y, produce, asimismo, una forma muy particular de tensión en la capitalización simbólica de la epistemología cultural latinoamericana. No todo eje periférico es colonial o poscolonial, a secas. Las aristas de lo categóricamente expresado reclaman su lugar en el debate.

Given that the indigenous populations of the Americas began to suffer a devastating demographic collapse on contact with the Europeans; given that the indigenous population loss had the effect, by the late sixteenth century, of restricting those who identify themselves as natives to the periphery of the nascent national polities; given that the greater part of the mestizos who quickly began to replace them fashioned their selves primarily after European models; given that together with Euro-Americans (*criollos*) and some Europeans (*peninsulares*) these Westernized mestizos made up the forces that defeated Spain during the nineteenth-century wars of independence; and, finally, given that the new countries under criollo/mestizo leadership constructed their national identities overwhelmingly out of Euro-American practices, the Spanish language, and Christianity, it is misguided to present the pre-independence *non-native* sectors as colonized, it is inconsistent to explain the wars of independence as anti-colonial struggles, and it is misleading to characterize the Americas, following the civil wars of separation, as postcolonial. (Klor de Alva: 3)

Pese a que es importantísimo visibilizar el fenómeno balcanizador de lo social en *Latinoamérica*, como lo señala Klor de Alva, y es atendible asumir que no es lo mismo la colonialidad y poscolonialidad del *mestizo/criollo* (en algunos lugares de *América Latina*) frente a la del indígena o del negro, o del pobre para asumir otro espacio de articulación no racializada (necesariamente) de lo social (Scannone 1993), no es una condición necesaria la homogenización de las formas de subalteridad en los sistemas sociales latinoamericanos (coloniales y republicanos) para verificar la colonialidad o postcolonialidad de estos, a nivel cultural o epistémico. Las elites criollas (a veces compartiendo agenda con las mestizas) imaginaron una nación europeizada (Anderson 2006), basada en el mito del progreso y en la supremacía de lo letrado, el mito de la educación o instrucción universal europea neoclásica, frente a lo popular (Rama 2009). La vinculación de los letrados con la política en el XIX, en los nacimientos republicanos nacionales americanos, y con el direccionamiento de los flujos de saberes nacionales, administrando aquello que se visibiliza (como el poder del conocimiento ilustrado europeo o el orgullo del mito bélico de la Independencia, por ejemplo) o se invisibiliza (el conocimiento indígena, el proyecto de nación andino, o los proyectos plurinacionales indígenas amazónicos peruanos, por ejemplo) fue un efecto de la colonización epistemológica de los europeos en los criollos o en la asociación criollo/mestiza²⁰. Es

²⁰ No es nuestra intención esencializar lo indígena como un eje monolítico, subordinado e ideal, desde el cual todo sistema político y epistémico hubiera (o podría hoy) resolver las tensiones sociales americanas. Ni *lo indígena* es unitario ni es realmente posible más allá de existir como un constructo conceptual (Lienhard 1992a). Señala Ainsa que “la búsqueda y el énfasis que se pone en la diversidad cultural no debe suponer ni un rechazo de compartir una responsabilidad global, ni ser sinónimo de un cerrado espíritu de parroquia. Ello es evidente, porque el mundo moderno que la globalización amenaza no era en el pasado ni más ni menos homogéneo o coherente que el actual. Un similar proceso de contactos e influencias se ha dado siempre en el seno de toda cultura. Incluso, las llamadas “culturas

difícil pensar en un sistema de reinención de las epistemologías americanas, *desde lo criollo*, al momento de la gesta de lo nacional que haya dejado subordinado un pensamiento nacional no poscolonial. Este fenómeno se evidencia en la articulación de los saberes nacionales letrados latinoamericanos de la época ante propuestas reivindicadoras de *lo americano* en *Latinoamérica* como las de los peruanos Hipólito Unanue (1755-1833), a través de la *Sociedad Amantes del País*, o en Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798), en su texto fundacional “Carta a los españoles americanos” (1791, 2004); Andrés Bello en Venezuela y Chile (1781-1865), González Prada en el Perú (1844-1918) (propuesta que será analizada en el siguiente capítulo *infra*) o José de la Riva Agüero (1783-1858) (visibilizadores de la racialización de la modernidad en *América*); Alberdi (1842, 1985) en Argentina; José Rodó (1871-1917), con *Ariel* (1900, 2003), en Uruguay; los lingüistas colombianos Rufino José Cuervo (1844-1911) y Miguel Antonio Caro (1843-1909); José Martí (1853-1895) en Cuba; Eugenio María de Hostos (1839-1903) en Puerto Rico; José Vasconcelos en México con *Ulises Criollo* (1935), pero sobre todo, con *La raza cósmica* (1925) y muchos más. No nos olvidamos, por supuesto, de que todos los arriba mencionados como *pensadores de lo americano* (o, en algunos casos, constructores de un prototipo del pensamiento

primitivas” que los apologistas de los estudios culturales (los *cultural studies* difundidos por la antropología universitaria norteamericana) presentan como sociedades arcaicas puras a preservar a toda costa, tienen importantes componentes mestizos.” (2001: 21). Ciertamente es, sin embargo, que la propuesta *intercultural* nos parece plausible, no es menos peligrosa si se la asume como forma de borrado de *lo indígena* y homogenización de *lo nativo* en un horizonte conceptual donde todo está articulado por la interacción. Lo indígena, como concepto cultural, tiene un valor epistemológico y político, y siendo el *ser* subordinado en el sistema colonial y poscolonial, debe ser el *liberado* en un sistema epistémico y político opuesto.

americano después de la República y gestores, por lo tanto, de la narrativa nacional imaginada posterior) (Sommer 2007) escribieron y pensaron muchas veces *desde preceptos europeos* y, epistémicamente colonizados, pensaron la *América* independiente desde los conceptos políticos y filosóficos de la ilustración de *Europa* y de la filosofía, sobre todo, de Kant y Hegel. Otros, anárquicos y profundamente críticos de la *idea de nación* construida por los criollos (como González Prada, criollo él también), no evitaron completamente anclarse en epistemologías europeas colonizadoras no solo como sistemas *funcionalizados* para la lectura situada sino también como articuladores externos y hegemónicos de su pensamiento americanista. Estos lectores de Kierkegaard, de Nietzsche, Bergson o de Marx (grandes críticos de la subjetividad europea de la que se vanagloriaba la Revolución Industrial), pero sobre todo, grandes lectores de *América* como un espacio de saber (como Rodó) o como un ámbito de exclusión epistémica y social (como González Prada o De la Riva Agüero), fueron los antecedentes inmediatos de la filosofía latinoamericana –y de la utopía en estas tierras– como la entendemos en su contemporaneidad y cargan, en las tensiones coloniales y poscoloniales de su pensamiento, las mismas dinámicas contradictorias y problemáticas que encontramos en la filosofía latinoamericana del siglo XX hasta nuestros días, ya bien entrada la segunda década del siglo XXI.

Es en esta tensión, colonial/postcolonial/libertaria, que la utopía se reactiva, de forma diferente, en un mundo con dinámicas postcoloniales, como una forma filosófica y social de ruptura, y se instaura no solo para cuestionar el sistema establecido en los engranajes epistémicos que articulan *lo americano* después de las *independencias* sino que se programa para cuestionar las formas en que constituimos lo filosófico

latinoamericano. La utopía no limita su teleología a recortar y replantear lo social y lo cultural, los sistemas de poder y los derechos epistemológicos: también imagina, rearticula, re-forma la filosofía de los latinoamericanos como teoría, praxis y posibilidad:

La utopía contestataria, aún abierta al futuro de los posibles, debe sospechar del poder establecido, de la ortodoxia ideológica y proyectarse como variantes posibles a la realidad imperante. Sin embargo, la utopía no es simplemente una alternativa a la ideología, sino al mismo tiempo su fermento, incluso quizás su causa. La utopía es rebeldía contra la historia fijada en destino. . . . Sin perjuicio de tratar de comprender el mundo, la utopía apuesta por el cambio esencial. Cada utopía es un reflejo invertido de la sociedad del autor que la imagina. El concepto de “inversión” que resulta clave en autores del siglo XIX como Hegel, Feuerbach, Marx y los socialistas utópicos, debería ser nuevamente reivindicado (Ainsa 2001: 19)

La utopía está, por lo tanto, explícita o –como en Ainsa– implícitamente involucrada en el debate de lo filosófico en *América*. Las claves del debate básico por la ontología de este *saber* americano son los dispositivos *imaginación* e *inversión*. No se puede crear saberes –ampliarlos, refractarlos, proyectarlos, reconstituirlos... a sabiendas de su imposible originalidad absoluta– sin *imaginación*. Sobre todo, es imposible descubrirlos situados en la periferia del poder, en medio de horizontes hegemónicos *eurocentristas*. La inversión es otro elemento fundamental utópico. El mundo al revés, el *pachacuti* andino o el carnaval en Bajtín (2005) se proponen como sistemas de resistencia y replanteamiento de las dimensiones sociales de lo político a partir de mecanismos que horadan lo establecido, las jerarquías de poder e *imaginan* otras posibles formas de

rediseñar lo social y lo cultural, ejes básicos para comprender tanto a la filosofía latinoamericana en sí cuanto a la interacción de la misma con las culturas en las que se desarrolla.

Otro debate muy actual es la de la cronología de *lo filosófico* en *América* y si, por supuesto, lo utópico podría insertarse como dispositivo filosófico incluso antes de la llegada de los europeos a *América*. Es claro que *lo utópico* no está determinado por *lo filosófico* necesariamente, si tomamos en cuenta las nociones de lo filosófico que proponen autores como Neira (2005), cuyas nociones del saber indígena se articulan desde la falsa construcción de homogenizaciones colectivas de múltiples culturas no hegemónicas, o las de Berdichewsky que señala, sobre la reacción indigenista letrada en *Latinoamérica* que:

El *indigenismo* liberal enfocó la “cuestión indígena” mirándola en el contexto de las libertades democráticas e igualdad ante la ley, propugnando de hecho la incorporación y asimilación étnica y cultural de las masas indígenas a la sociedad mayor y a la cultura nacional. Esto implicaba también su incorporación en el sistema legal, educacional y de asistencia social de la Nación-Estado respectiva. Las tendencias indigenistas social-cristianas, sin negar lo anterior, iban más allá, insistiendo en el aspecto ético de justicia social, aplicable también a las masas indígenas. (2005: 563)

Cierto es que no existe un antes o un después histórico que importe para instalar lo filosófico en *Latinoamérica*, sobre todo, desde las *culturas avanzadas americanas* precolombinas, pero sí un problema producto del imaginario nacional en gestación. Cuando Berdichewsky se refiere al indigenismo no olvida que este llamado a la

incorporación, desde los poderes letrados y elitistas de la nación, al indígena americano, no se produce siempre sobre la base del respeto a sus articulaciones sociales, sus avances civilizatorios ni a la calidad de sus saberes (lo que plantearía como *importante* el tema de si hubo o no filosofía precolombina), sino desde la perspectiva política que, en un horizonte positivista europeo, requiere de unidad nacional, expansión de esa nación identificada con los mismos valores hegemónicos y la participación de todos los estamentos de la población en el mito del progreso. Es decir, es muy posible que muchos *indigenistas* del XIX americano estuvieran llamando a la inclusión de los indígenas en un sistema nuevo de capital industrial en el que se necesita de una clase proletaria, inexistente sin las masas indígenas en muchos países de *América* Latina.

La idea de que los pueblos *más avanzados* en *América* (incas, mayas, aztecas) estuvieron en un nivel filosófico fundacional no es lo más importante para el debate filosófico, pues

estos pueblos estuvieron en el umbral de la reflexión filosófica, no solo por sus formulaciones comológicas —que no se diferencian mucho de las de otros pueblos del Oriente Antiguo o de los primeros filósofos griegos—, sino sobre todo por sus concepciones éticas, estéticas, jurídicas, políticas, etcétera, y en menor medida epistemológicas (Guadarrama González 1999:66)

Si aceptáramos esta premisa, solo profundizaríamos la neutralización de la agencia epistémica de estos pueblos o que fueron forzados a anularla o silenciarla durante la Colonia o cuyos saberes filosóficos fueron funcionalizados por amplias inteligencias eclesiásticas españolas, como los jesuitas, cuyos conocimientos, ontológicos, gnoseológicos, lógicos, éticos estaban en el nivel de los de los demás círculos de

Europa, cuando fueron expulsados de las *Américas*, gracias a la *apropiación* o influjo de la filosofía latinoamericana en ellos (Guadarrama González 1999). Los grandes problemas de estas afirmaciones, aparentemente *americanistas* son 1) la calidad instrumental de los saberes americanos en el horizonte filosófico europeo y 2) la jerarquización de los saberes en los pueblos indígenas americanos, en los que aún se toma el modelo civilizatorio europeo como base para la existencia de filosofía en *América Latina* (Lienhard 1992b). La filosofía en *Latinoamérica*, como *locus* periférico, no es un sistema de competencias ni de *evolución* cultural sino de autoafirmación cultural de los pueblos. Si cada cultura construye su cosmovisión (como habíamos señalado *supra*) y, por lo tanto, su sistema de saberes, termina siendo una propuesta poscolonial construir jerarquías entre los propios pueblos latinoamericanos, y, un sistema, potencialmente, de exclusión dentro del discurso *incluyente* de la filosofía latinoamericana (problemática que veremos con más detalle, *infra*, en el debate sobre la multiculturalidad y la filosofía de *Latinoamérica*). En la pregunta sobre la existencia de una filosofía previa a 1492 en las culturas indígenas, encontramos una trampa poscolonial más. ¿Qué pueblos pudieron producir un *mejor* mestizaje con *Europa*? ¿Qué pueblos pueden, entonces, hasta hoy, reclamar un reconocimiento a sus saberes como filosóficos? Todos, si respetamos las matrices multiculturales. ¿Y quiénes, por lo tanto, tienen más derecho a proponer utopías, no solo culturales sino regionales, continentales, quizá, en parte, globales?

¿Acaso los grandes sistemas filosóficos de la cultura occidental no han culminado siempre en la propuesta de un determinado orden social, de un determinado orden político? ¿No han sido, a fin de cuentas, sino ideologías para

justificar a grupos de poder y hacer aceptar este poder a quienes los sufren?
(Zea 1969: 40-41)

Toda filosofía, como señala Zea, desemboca en un proyecto ideológico político (utópico) que, en reglas generales, ha servido a los poderosos en *Europa*. Pues, en *América*, todo proyecto filosófico, después de 1492, ha servido para resistir utópicamente los sistemas imperialistas de poder. Y, por lo que sabemos de la filosofía amerindia, sobre todo la imperial, esta ha servido para instalarse en el poder como proyecto político y, en las periféricas a ese poder imperial, para resistirlas²¹. Podemos proponer, junto con Dussel, que sería muy productivo, para el desarrollo de nuestras tesis sobre el pensamiento utópico en el horizonte de la filosofía latinoamericana, el concepto *trans-modernidad* cuyos valores no solo *resisten* la modernidad como crítica *post* sino que asumen un panorama ideológico particular, compartido por *las periferias del pensamiento (América Latina, Asia, África)*, y que producen un mestizaje entre la modernidad activada por lo colonial, lo poscolonial y los valores indígenas culturales siempre en tensión, siempre en dinámica epistémica.

²¹ Podemos claramente ver que, en la cosmovisión andina, los dispositivos filosóficos como los descritos en la *chakana* –y en la de los cronistas que aportaron a su interpretación– (Porrás Barrenechea 1962), por ejemplo, (la llamada “cruz andina”) proponen un complejo cosmogónico político donde las estrellas (constelación del Cruz del Sur) determinan el sistema político de los tres *suyos* (partes del mundo en los que está dividido el Imperio Inca o *Tawantinsuyu*): al centro, el Cusco, eje cultural, administrativo y político de la utopía imperial. La utopía política y cosmogónica resistente la podemos verificar en textos como *El manuscrito de Huarochirí* en el que la utopía es de administración regional, bajo poder – religioso y político local–, ya que esta acusa a los incas como culpables (nivel político, administrativo) idólatras (nivel cosmogónico, ético) de la debacle del complejo andino global a manos de los conquistadores (Ávila 2012).

“*Trans*-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente de las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluridiversa.

Un diálogo intercultural debería ser *transversal*, es decir, debe partir de *otro lugar* que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. (Dussel 2004: 146-147)

Otro punto del debate de la filosofía latinoamericana contemporánea es aquella que se cruza con el campo literario, el del *pensamiento barroco* o las ideologías de apropiación y rearticulación de lo barroco europeo del XVII en las *Américas*, es decir, de la resistencia.

Nuestra apreciación del barroco americano estará destinada a precisar: primero, hay una tensión en el barroco; segundo un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, no es un estilo degenerescente, sino plenario, que en España y en la *América* española representa adquisiciones de lenguaje, tal vez únicas en el mundo, muebles para la vivienda, formas de vida y de curiosidad, misticismo que se ciñe a nuevos módulos para la plegaria, maneras del saboreo y del tratamiento de los manjares, que exhalan un vivir completo, refinado y misterioso, teocrático y ensimismado, errante en la forma y arraigadísimo en sus esencias. Repitiendo la frase de Weisbach, adaptándola a lo americano, podemos decir que entre nosotros el barroco fue arte de la contraconquista. (Lezama Lima: 80)

Lo barroco en *América* es una forma de entender, de forma especial, los sistemas ideológicos propuestos por *Europa* en las Indias Occidentales colonizadas. Una serie de autores (como Lezama Lima 1993; Chiampi 1993; Sarduy 1998; Beverley 2003, 2008; o Kozel 2009) han señalado que las formas de articulación racional del barroco, inesperado, con presupuesto y praxis de ruptura, sería un sistema alternativo de resistencia, una línea dura que rompa con el lenguaje usual, una textura discursiva que no se permite ser cooptada. Esta rebeldía barroca americana, este sistema de quiebre y recodo discursivo sería nuestra más auténtica, consistente e históricamente continua evidencia de utopía alterna, de filosofía resistente, a partir de la invasión europea.

Articulando este planteamiento con la discusión entablada por Lezama con Hegel, Chiampi (24) resalta que con la operación lezamiana el barroco deja de ser histórico para convertirse en “nuestra modernidad permanente, la modernidad otra, fuera de los esquemas progresivos de la historia lineal, del desenvolvimiento del logos hegeliano. El barroco es, para Lezama, nuestra metahistoria”. (Kozel 2009: 168)

Sería el barroco, entonces, más que un sistema de apropiación europea de pensamiento (ideológico y artístico), una actitud, un esquema de quiebre, que irrumpe en el estoicismo y el epicureísmo tradicionales españoles para ser resistentes y eróticos en lo creativo, en sus formas de naturalización de las propuestas ideológicas europeas, en sus sistemas de cooptamiento del conjunto de capas culturales que significaron la imposición colonial. Siguiendo a Beverley (2008) y a Kozel (2009) el barroco sería no una forma de identidad filosófica de *América Latina*, sino un espacio general ideológico en el que las formas de lo informe, las maneras del desacato, la actitud contestataria estaría proyectándose frente a la lógica y a la racionalidad colonial y poscolonial de las

sociedades latinoamericanas. Si esta línea de continuidad, que es base de la lógica en la que se sustentan el arte, la arquitectura, la literatura, pero, sobre todo, la filosofía latinoamericana, se puede verificar en tantos ámbitos de la cultura latinoamericana, el sistema ideológico barroco es válido como punto de debate en búsqueda de la identidad de *lo filosófico en Latinoamérica* y, ciertamente, en las formas utópicas y *contrautópicas* (frente a la utopía moderna europea), *heterotópicas*. El barroco, como contorno movedizo, *rizomático*, inestable, desestabilizador de las disciplinas *disciplinadas* (Foucault 2001) en las que se expresa (arte, pensamiento, letras), implica una forma razonante transhistórica, que no solo se evidencia, como se ha señalado muchas veces, en la novela, o, sobre todo, en la poesía contemporánea (Zamora 2006), sino en el sistema de articulación de lo social frente al poder –en pleno siglo XXI–, en un contexto de interpretación latinoamericana del capital, de la globalización, en sus quiebres frente a la modernidad. El barroco sería, entonces, una constante ideológica continua en el pensamiento filosófico y utópico latinoamericano desde su nacimiento *como utopía de otros* y en respuesta a ello.

En medio de todo este paisaje ideológico, y como una articulación lógica de la *propuesta barroca* –aunque también, al margen de ella y con articulación mayor en los discursos americanistas, arielistas y/o poscoloniales–, se sitúa la *filosofía de la liberación*,²² como matriz de muchos movimientos de campo de la filosofía

²² Es importante recordar que la *Filosofía de la liberación*, a la que hacemos referencia, es la historizada por Dussel (2005) y que, siguiendo su descripción genealógica, se remite a la reivindicación del pensamiento de los pueblos amerindios (sobre todo de los *tlamatinime* de Mesoamérica y de los *amautas* andinos), del debate de Valladolid (1550) pero que, sobre todo, se funda en los trabajos filosóficos modernos latinoamericanos de autores como Mariátegui, Salazar Bondy y el grupo del Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (1971). Además, paralelamente a este desarrollo moderno

latinoamericana. En gran medida, pese a que es esta una de las corrientes actuales de la filosofía latinoamericana y no la única, le debe la misma gran parte de su surgimiento como campo y su resurgimiento como forma de pensamiento autónomo y *descolonizador* en el XIX, pero fundada en 1969 como variante ideológica de la lucha contra los regímenes políticos dictatoriales.

La Filosofía de la Liberación se cristalizó como resultado del desarrollo de la filosofía latinoamericana. Esta última había nacido como la autoconciencia filosófica nacional, la expresión generalizada de las necesidades de la sociedad latinoamericana y la búsqueda de las vías de su desarrollo. . . La liberación es un proceso polifacético que engloba no solo la economía sino también las esferas sociales, política y cultural de la sociedad, y tiene como meta asegurar las condiciones para el desarrollo pleno de la personalidad. (Demenchónok: 389, 391)

La filosofía de la liberación es un proceso muy vinculado con el desarrollo de las concepciones utópicas en *América* Latina y, a su vez, de los movimientos ontológicos de los objetos considerados *filosóficos* para su estudio dentro de la lógica filosófica. Es en dos estadios en los que el debate de la filosofía de la liberación sustenta nuestra investigación: 1) asume la designación de criterios específicos propuestos por el *Occidentalismo* para la determinación de los objetos filosóficos como arbitrarios; y 2) asume que las formas de filosofía *periféricas* son centrales para su anclaje *situado*, que todas las filosofías son universales y contextuales al mismo tiempo (y, universales,

de la filosofía latinoamericana, se producía otro movimiento religioso-social influido por un *Zeitgeist* común, la teología de la liberación (Gutiérrez 2008) tan vinculados con una metafísica de lo material social y una epistemología independiente en las *Américas*, es decir, situada.

porque contextuales, además) y que cuando se proponen como inválidas por el *eurocentrismo* filosófico o como colonizadas y dependientes de un sistema-mundo centrado en la filosofía y en los métodos filosóficos de determinadas naciones hegemónicas de turno es únicamente por razones imperialistas y cuya episteme es ideológicamente expansionista.

Los filósofos latinoamericanos, en tal o cual medida, asimilan críticamente las ideas del marxismo, principalmente sobre la práctica social y la transformación de las relaciones socio-económicas como la condición para la liberación. . . . No lo absolutizan, sino incluyen lo válido de sus ideas como uno de los elementos para construir una filosofía más amplia de la liberación humana. Los filósofos de la liberación enfocan a su manera la interpretación de la libertad, que difiere tanto de las concepciones subjetivistas, absolutizadoras de esta, como de su negación positivista. Ellos contraponen a la filosofía universal-abstracta como “teoría de la libertad”, una filosofía comprendida como la “liberación”, la praxis teórica que exige y supone una praxis política. Según ellos, la filosofía latinoamericana se constituye en el marco general de una quiebra del idealismo europeo de los siglos XIX y XX y la aparición de un nuevo tipo de filosofía (iniciado por Marx, Nietzsche y Freud), el cual parte ontológicamente de la primacía del objeto sobre el sujeto. En su cauce se forma la filosofía de la liberación, desarrollando sus mejores elementos: el estar de cara a la realidad, el carácter crítico, la historicidad, el énfasis en el cambio, el vínculo con la práctica. Con ello, el problema de la libertad puede lograr su auténtica expresión transformadora. (Demenchónok: 395)

Con ello, la filosofía de la liberación no solo nos aporta su visión pragmática vinculada a *lo real* y al cambio político basado en el desplazamiento de las ideas filosóficas sobre una matriz ideológica de utopías, sino que, además, desplaza el centro de *lo filosófico*

del ámbito metafísico al antropológico-cultural, sirviéndose de la misma crisis eurocéntrica de su idealismo en el XIX-XX. La utopía no es, pues, una forma política de aproximación filosófica a *lo real* y a la circulación de lo simbólico que lo articula, sino una herramienta fundamental de la praxis filosófica, del ejercicio político, del cambio material de nuestros pueblos. Con la *liberación*, la filosofía replantea su campo en *Latinoamérica*, su delimitación limítrofe se hace borrosa y se enriquece, sus objetos de estudio se replantean al momento de reconstituirse el valor y la sustancia de lo epistemológico y sus límites en *lo cultural* y, finalmente, cuestiona centros y los desplaza.

Un último punto del debate de la filosofía latinoamericana que se instala en el centro del *lugar de pugna ideológica de lo utópico en Latinoamérica* es la multiculturalidad. Nos hemos acercado ligeramente a este vínculo, pero no hemos desarrollado aún, en este trabajo, las aristas de este cruce de dispositivos y discursos vinculados con la producción del conocimiento en la región, la intervención política y el replanteamiento ético de lo social. Es muy complicado pensar en filosofía latinoamericana y general *no situada* (ya señalamos las razones, *supra*); es muy difícil, por lo tanto, pensar en un sistema utópico de *liberación* que pretenda descolonizar el pensamiento filosófico latinoamericano (Dussel 2005) que no tome en cuenta su vinculación con el contexto cultural en el que se desarrolla, la equivalencia axiológica de los saberes locales y culturales y la ausencia de jerarquías generales de la producción ideológica cultural específica en el subcontinente.

Se trata, ciertamente, de contribuir al trabajo de autocrítica que a mi juicio la filosofía en *América Latina* tiene que asumir hoy como una de sus tareas más

prioritarias en este comienzo de siglo, si es que quiere estar realmente a la altura de los desafíos históricos con que los “nuevos tiempos” la confrotan, que son en gran medida de naturaleza intercultural. (Fornet-Betancourt: 13)

El reconocimiento de esta problemática de *lo situado* que, como señalamos, ha sido bandera fundamental y fundacional de la filosofía de la liberación, no puede ser evitada por cualquier corriente filosófica de nuestro continente. El anclaje en el contexto en el que analizamos y problematizamos saberes y cosmovisiones no puede estar desasida de una lógica que asuma el contexto cultural, multicultural e intercultural de las complejas repúblicas latinoamericanas, de la pluralidad de sus imaginarios nacionales dentro de territorios hasta ahora en pugna con el imaginario hegemónico nacional, impuesto desde la *independencia de América*, por el proyecto nacional criollo.

Las utopías identitarias en las que se refugia el discurso que cuestiona la lógica centrífuga de la globalización, debe abrirse a la interculturalidad, a las posibles lealtades múltiples de una identidad que ha perdido parte de sus referentes territoriales. Si el tiempo de las identidades monolíticas, únicas e intransferibles ha cedido al pluralismo y a las variadas expresiones interculturales a las que invita la vida contemporánea, similares vías deben abrirse en la reflexión utópica. En un mundo que aunque se pretenda más libre hace frente a crecientes desigualdades, esta perspectiva es fundamental. (Ainsa 2001: 22)

La problemática, es, por lo tanto, metodológica, primero; luego, ética, política y epistemológica. La filosofía latinoamericana, para determinar los caminos de sus alcances teóricos y las vías de su praxis política –no los límites de su accionar, ni sus contornos de campo– debe preguntarse por la manera de aproximar sus preguntas de

articulación de ideas sobre *LatinoAmérica*, sobre la base de la especificidad de sus pueblos –cuya universalidad existe solo si se reconoce su especificidad, como aporte de los saberes humanos a una *globalidad* de saberes interrelacionados o interrelacionables.

Algunos planteos utópicos han pasado de constructores y revolucionarios, a conservadores y limitado a preservar esferas reducidas de felicidad privada o a proclamar el aislamiento. La función utópica en la que muchos de los grandes proyectos se han revertido se consagra a estrategias de cuidado, recuperación y protección. Ello resulta evidente en el conservacionismo de algunos ambientalistas, en el indigenismo de muchos antropólogos y en el parcelamiento de las “diferencias” culturales. . . . En el pensamiento latinoamericano hay una tradición de pluralismo que no sólo lo ha enriquecido, sino que permite imaginar en las síntesis de las que ha sido y es capaz, la posibilidad de crear algo propio que impida caer en el atavismo del pasado. (Ainsa 2001: 22)

Luego, debe preguntarse por la valoración ética en la que se inscriben las preguntas de esos pueblos y sobre la eticidad de su autoafirmación. Debe preguntarse por todas las categorías filosóficas, las epistémicas, por ejemplo, tomando en cuenta los proyectos y las formas de conocimiento que se producen en determinadas culturas latinoamericanas y cómo esos saberes se reconstituyen de muchas maneras como sistemas universales de conocimiento que parten de lo local, diferente, periférico y subalterno para explicarse (en sí y para sí), basados en una aproximación política consciente y volcada hacia el otro. Esta filosofía debe, finalmente, preguntarse por los cambios en *lo político* de sus estructuras de poder frente a hegemonías colonizadoras o imperiales; sobre las estructuras de poder construidas al interior de su especificidad cultural y su proyección

frente a los otros culturales con los que interactúan en la praxis o en el horizonte de lo simbólico político. Por ello, Fernet Betancourt nos dice que

Evidente me parece también el reconocimiento de que la filosofía latinoamericana puede llevar a cabo dicho diálogo autocrítico con su propia historia desde distintas perspectivas, por distintos motivos, así como con estrategias diferentes. . . El discurso intercultural, sobre todo en filosofía, es relativamente nuevo. Pero, como decía antes, la exigencia de la interculturalidad forma parte de la historia social e intelectual de *América* Latina desde sus comienzos, como demuestran, por ejemplo, las luchas hasta hoy ininterrumpidas de los pueblos indígenas y afroamericanos (sin olvidar las luchas de las minorías como la asiática) o los testimonios de tantos pensadores latinoamericanos que nunca malentendieron la visión bolivariana de unidad política en el sentido de un programa de uniformización que conllevara también la erradicación de la diversidad cultural. (13, 16-17)

El proyecto es, por lo tanto, de una aproximación filosófica unitaria, en su tendencia discursiva multicultural, pero siempre en *búsqueda* de lo múltiple en ese fenómeno cultural. La cultura para esta propuesta filosófica no es un sistema constituido de bloques cosmovisionales ante o contra el *occidentalismo* eurocéntrico sino una propuesta de descubrimiento, valoración y problematización de rizomas culturales imposibles de reificar, pero cuyo análisis, *de esa manera*, sin límites fijos, es fundamental. Es más, asistimos en el proyecto multicultural de la filosofía latinoamericana a una propuesta *posible* de comprensión del mundo continental. Las culturas que coexisten, subalterizadas en varios niveles poscoloniales, y, a su vez, excluidas del campo filosófico, necesitan que su propia voz epistémica sea recogida por el campo filosófico latinoamericano. No hablamos de *administración* de las epistemologías culturales de las naciones y de sus múltiples intraculturas por el campo

de la filosofía latinoamericana, sino de la apertura al aprendizaje de las epistemes culturales y multiculturales latinoamericanas por parte de *lo filosófico latinoamericano* cuyo espacio de acción no puede restringirse a determinado campo. Nos referimos, entonces, a una *intervención* epistémica de los saberes de lo cultural (y de su dinámica plural) en la filosofía latinoamericana cuya propuesta epistemológica y ética sea la de proponerse porosa en el diálogo con aquellos horizontes del saber tan poco capitalizados históricamente por el poder académico.

Fornet Betancourt nos indica que las razones mayores por las cuales él asume que el debate de la multiculturalidad en la filosofía latinoamericana y la intervención de *lo multicultural* en ella es fundamental, son las siguientes:

La primera razón está unida a un vicio antiguo, criticado ya desde hace mucho por la intelectualidad crítica de *América Latina*. Se trata del uso colonizado de la inteligencia que precisamente se intentó superar con la llamada “emancipación mental” del siglo XIX, y del que se hace eco también la *filosofía latinoamericana*. Creo que este vicio sobrevive hoy todavía y que su supervivencia es una de las razones que explican por qué incluso en la filosofía latinoamericana se encuentran manifestaciones que, a pesar de su indiscutible asiento contextual, delatan un uso colonizado de la razón, cómplice en el fondo de la herencia colonial; y ello no sólo debido a que sienten que su agenda filosófica no está realmente al día si no refleja la última moda de la filosofía en *Europa* o los Estados Unidos de *América* sino también a que buscan –a veces con obsesión– el reconocimiento académico por parte de los filósofos “metropolitanos”. (22)

Esta propuesta del filósofo Fornet Betancourt, dentro del debate por la forma y esencia de la presencia de lo multicultural en la filosofía latinoamericana vincula otros

problemas relacionados con varios debates del campo: el de la filosofía de la liberación, las teorías poscoloniales epistemológicas, la democracia liberal y las nociones contemporáneas de equivalencia epistémica y descolonización rancierianas que ya hemos discutido (*supra*). Estos debates son, para nosotros, proyecciones filosóficas que atañen tanto a la filosofía latinoamericana cuanto al dispositivo filosófico *utopía* para cartografiar la constitución de ejes de desarrollo de lo nacional (en repúblicas como el Perú), lo regional (en ámbitos como el andino o el constructo *latinoamericano*)²³. Otra razón fundamental es la expresión lingüística, hecho cultural y dispositivo de exclusión cultural, de poder, de jerarquización cultural:

²³ No nos silenciamos, por supuesto, ante la apelación del filósofo cubano a la filosofía que hacemos en nuestra tesis, y en tesis similares cuyos primeros receptores son filósofos europeos y cuyas citas y referencias filosóficas no incluyen solo a filósofos *periféricos* o latinoamericanos sino también *metropolitanos*. Esta tesis no se construye a partir de ideas metropolitanas ni estructuras de campo o de pensamiento metropolitanos. Creemos, con Cecilia Sánchez (1992) que la apropiación filosófica metropolitana por parte de los latinoamericanos es completamente viable, siempre y cuando no sirva como dispositivo de validación sino de diálogo o de deconstrucción postcolonial (sabemos que ese mismo *diálogo* es peligrosamente postcolonial, pero se propone necesario para replantear sus movimientos colonizadores e imperialistas, y problematizarlos), de rearticulación y/o de resistencia.

Por otro lado, una tesis presentada a un comité europeo es un dispositivo diferente de campo académico que no busca *validación* de la metrópoli sino la constitución de un diálogo con espacios de poder epistémico o no (político o no) para la *aprobar y calificar* capacidades específicas en el campo académico (la capacidad de proponer tesis, hipótesis y desarrollar argumentos que articulen el sentido de la investigación doctoral, por ejemplo) y, como consecuencia de ello, para promover el otorgamiento de un grado universitario. En este escenario, además, es fundamental entender a la filosofía española actual como un agente de diálogo trasatlántico abierto y permeable a propuestas situadas en la periferia del poder, ya que es *IberoAmérica* en su conjunto (*Europa* ibérica y *América* ibérica) quienes en este momento son periferia del poder del pensamiento y la producción de saberes. La aceptación y lectura de esta tesis en un claustro académico español, por un autor latinoamericano que vive y trabaja en Nueva York (uno de los mayores centros de estudio sobre España y *LatinoAmérica* en Estados Unidos, y un centro mayor de población hispana en *NorteAmérica*), en ese movedizo contexto de interculturalidad, da fe de ello.

la filosofía latinoamericana conoce sólo dos lenguas de trabajo: el español y, en menor medida, el portugués. Las otras lenguas que se hablan en *América Latina* no hablan en la filosofía latinoamericana. Que ésta no hable aymará, guaraní, quechua, náhuatl o kuna, es decir, que estos pueblos no estén presentes con sus lenguas y tradiciones en la filosofía latinoamericana y que ésta, por consiguiente, en vez de refundarse como una gran escuela de traducción mutua, siga aferrada a su bilingüismo hispano-luso, es, obviamente, un testimonio contundente de su precaria apertura intercultural. (Fornet-Betancourt: 23)

Es contundente el análisis lingüístico de la filosofía latinoamericana. La invisibilización de determinadas lenguas es una clara exclusión (cuando no subordinación consciente) de los pueblos aborígenes a expresar su filosofía y sus saberes anclados en su cosmovisión cultural. Que las lenguas de desarrollo filosófico sean, además, las lenguas de la colonización europea es otro signo translúcido de dependencia cultural metropolitana y de aceptación tácita de la *superioridad europea* en el campo filosófico. El hecho de hacer filosofía en español (como planteamos en esta misma tesis) no es, sin embargo, colonial, pues busca interlocutores primarios en esa lengua; el gran problema es que en un continente multilingüe *solo se haga filosofía en español y en portugués*. Si las lenguas están asociada al poder y son aquellas visibilizadas y prestigiadas por los estados y por las dinámicas nacionales las que predominan (Del Valle 2002), entonces el silenciamiento de *todas las lenguas americanas* del debate filosófico latinoamericano (el mismo concepto *latinoamericano*, con la raíz *latino* en su construcción compuesta es, en sí, lingüísticamente excluyente) y en el campo académico en particular, supone un sistema de marginación y ejercicio del poder que debe estar en la mira de la filosofía latinoamericana y de las utopías como formas políticas de actuar, incluso, en el mismo

espacio de campo académico. Pero el filósofo cubano agrega, además, una última razón importantísima para vincular filosofía latinoamericana y la cultura de poder:

el proyecto de la filosofía latinoamericana se ha centrado preferencialmente en la tendencia de reducir la realidad cultural de *América* Latina al mundo cultural definido por la llamada “cultura mestiza”. Esta cultura es, ciertamente, latinoamericana. Es más: es producto de transformaciones interculturales. Pero no se debe olvidar que no toda *América* Latina es mestiza y que la “cultura mestiza”, el mestizaje cultural latinoamericano, por lo tanto, no es expresión suficiente de la diversidad cultural de *América* Latina. La “cultura mestiza” es *una* figura concreta de la pluralidad cultural de *América* Latina. De manera que pretender presentar el mestizaje como expresión de *la* cultura latinoamericana resulta un acto de colonialismo cultural que diluye las diferencias y, en la práctica, oprime y margina al otro. (Fornet-Betancourt: 23-24)

Desde la imposición de la cultura criolla en el XIX y de su imaginario *homogéneo* y *excluyente* de nación hasta la construcción letrada del proyecto americanista de finales del XIX y principios del XX, basados en la revaloración del indio se pensó que se incluía cuando se marginaba. Se instalaban ambas culturas simbólicamente resueltas en la unión del *mestizaje* como proyecto de nación, político y social, neutralizando la indígena y cargando de poder a la criolla. El gran problema –y lo trataremos más ampliamente en el capítulo sobre el XIX y González Prada, y el de la Vanguardia en Vallejo/Mariátegui– está en la construcción de proyectos basados en visiones dicotómicas de la realidad latinoamericana: no solo criolla e indígena, sino “blanca” y “mestiza”. Se olvida, en todos los casos, que el mestizaje cultural –que es el que nos importa– es plural, involucra muchísimas etnias en contacto intercultural (de la misma manera que *lo criollo* o “blanco” supone una miríada de etnias involucradas en ese

constructo “europeo” aparentemente estable. El debate, por lo tanto, sobre la visibilidad de todas las culturas latinoamericanas en el horizonte filosófico latinoamericano y el cuestionamiento al proyecto de *solución mestiza*, tan impulsado por grandes autores *latinoamericanos* como solución al imaginario racista de *nuestra América*, produjo más dislocaciones que articulaciones en el ámbito del respeto cultural, y más silencios en una región llena de diversidad cultural y necesidad de representación y *presentación* en las cada vez más complejas articulaciones de lo social de los países americanos.

Universalizar no es expandir lo propio sino dialogar con las otras tradiciones, recuerda Raúl Fornet-Betancourt. En sus propuestas a favor de una filosofía intercultural contextualizada regional e históricamente, se trata de conocer mejor y compartir la polifonía de las culturas del mundo para “poder reorganizar desde la pluralidad el viejo ideal de una verdadera ecumene entre los pueblos” (Ainsa 2001: 23)

2.3 Constitución del sujeto filosófico utopista latinoamericano en el Perú

El área andina ha sido un espacio geográfico y cultural históricamente convulsivo. No podemos pensar, como muchos historiadores, que los conflictos de poder, éticos, imperiales tienen un inicio en la Conquista del Imperio de los Incas por los aventureros españoles del XVI. El área andina es un espacio de desarrollo de civilizaciones altamente organizadas y con una ideología generalmente expansionista (Wari, Tiawanaku, Moche, Chimú, Incas, etc.) (Morales Chocano, Daniel y Carlos Milla Batres 1993). Por ello, se entiende que las luchas por el poder entre los conquistadores ibéricos y los hegemónicos incas haya sido tan estratégicamente articulada desde las asociaciones políticas y bélicas de los europeos con las etnias locales (muchas otrora imperiales) sojuzgadas por el Imperio Inca (Rostworowski 2014). Esta violencia política, en una zona de amplio desarrollo cosmogónico, administrativo, económico, cultural, etc., allanó el camino para la violencia colonial, pese a que sus causas no hayan estado en la región andina sino en la matriz paradigmática de sojuzgamiento y administración del *Otro*, venida del imperialismo bajomedieval español.

Ya hemos señalado las teorías sobre la *invención moderna de la utopía europea en América y a causa de América*, y hemos ampliado sus alcances ideológicos a la articulación social de lo político en estas tierras conquistadas y colonizadas, administradas hasta en su subjetividad. Por supuesto que este nacimiento utópico de *América*, como proyección *novomundista* europea no solo se basó en una construcción simbólica sino en un proyecto político y utópico de *crear* una alteridad en *América* (*Indias*, en ese entonces) que pueda significar un *nuevo comienzo* para los fracasos sociales europeos.

Cualquier empresa de esa índole suele pretender “aportar”, en un balance ético de su propia decadencia, *lo mejor de su cultura* al mundo que se conquista imperialmente. El dispositivo que llegó a *América* junto con la utopía moderna fue el de *civilización*. El semema incluido en el significante no era nada nuevo para los americanos nativos (tomando en cuenta todo lo que implica *traducir culturalmente la noción y permitirse equivalencias*). Los pueblos *americanos* habían alcanzado niveles de desarrollo (apartados de otros continentes) que impresionaban a los viajeros europeos (y los pueblos nómades eran poseedores de culturas epistémica y metafísicamente mucho más *progresistas* y *humanistas* que las que la cultura hispana católica (la misma que acababa de expulsar a *moros* y a *judíos* de la Península) podía mostrar en estas tierras. Por supuesto que plantear los valores culturales *americanos* de esa forma (jerárquicamente y utilizando conceptos europeos) es problemático y antitético para los intereses multiculturales inclusivos de esta tesis. Sin embargo, lo proponemos así, sobre la base de la visión europea de la *América* de entonces, cuya humanidad y valores cristianos (Guaman Poma de Ayala 2005, Inca Garcilaso de la Vega 2009) y sus derechos basados

en argumentos culturales (Bartolomé de las Casas 2016) superaban, muchas veces, a la de los conquistadores europeos.

Es decir, desde la mirada de un europeo era posible construir jerarquías contrarias a las hegemónicas (de inferioridad de las culturas americanas en el dispositivo *civilización* y todo lo que ello significaba en el XVI). Ello es fundamental para comprender cómo las utopías imperiales de la época iban a florecer tan fácilmente en *América*, no solo con *América* como objeto desde *Europa* sino desde la *América superior*, basada en conceptualizaciones europeas.

La utopía imperial consiste, indefectiblemente, en que la extensión del imperio sobre la tierra implica la extensión de un sumo bien, ya sea el cristianismo (Imperio Hispánico), la civilización (Imperios puritanos, anglosajones), las luces de la Ilustración (imperio napoleónico y francés), la democracia (imperio estadounidense). Todos repiten a su modo la misma versión: extender la civilización, el bien superior, en la forma de la prosperidad económica, la religión cristiana o la democracia, es siempre la misión utópica que revolotea sobre los penosos hechos consumados de las riquezas de oro y plata o los bienes energéticos como el carbón o el petróleo. (Herrera Guillén: 22)

Como nos señala Herrera Guillén, la utopía imperial subyace a los intereses específicos (económicos, por ejemplo) de toda empresa de aquella envergadura. El elemento subyacente más elemental es el poder, bajo el cual todos los demás objetos de deseo son posibles. El movimiento político de la utopía en los Andes fue muy importante y complejo, ya que implicaba desarrollar una utopía determinada a un ámbito diferente, similar al imperial mesoamericano, pero con la peculiaridad, por lo menos, de la administración imperial extensa de un territorio imperial extenso. Las resistencias de

una población indígena (sobre todo la no aliada a la conquista europea, especialmente la de sangre noble) imperial no se hará esperar, por lo tanto. Nace así el sujeto utópico americano andino, llamado a ser una *huaca* humana (Cusi Yupanqui 1992), quien, si no podía resistir bélicamente, resistiría ideológicamente.

No proponemos, por supuesto, que el sujeto utópico andino sea completamente diferente al sujeto utópico mesoamericano entre los s. XVI-XVII. Tomando en cuenta textos resistentes utópicos producidos en México (Nueva España), como los de Gonzáles Eslava, Sor Juana Inés de la Cruz o Sigüenza y Góngora, o en Cristóbal de Llerena (Santo Domingo, La Española) (Alvar, Borello et al. 2017), por ejemplo, notamos una construcción paralela de sujetos utópicos en los centros de poder letrado (mundo andino, MesoAmérica, La Española)²⁴. No asumimos que los sujetos de la periferia del poder en América, instalado sobre los antiguos espacios de poder amerindio, no se constituyeran también en sujetos utópicos resistentes, con su propia narrativa utópica y política, sino que nos vemos obligados a recurrir al archivo de los centros de poder para analizar a los sujetos creados por los letrados (incluso, letrados *periféricos*, nunca publicados durante la Colonia como Guaman Poma de Ayala) para comprender la estructura de *huaca humana* que propondrían utópicamente estos sujetos utópicos americanos. La mediación letrada es un gran inconveniente aquí, por supuesto, pero es una ventaja también, puesto que el letrado indígena o mestizo, luego criollo, americano, de la época tuvo que recurrir a cosmovisiones indígenas americanas tanto

²⁴ Recordemos que las tres primeras universidades de América fueron fundadas en esos espacios de poder prehispánico que debían ser cooptados por la nueva administración de las subjetividades americanas: La Real Universidad de Lima, 1551; Universidad Santo Tomás de Aquino en Santo Domingo, 1558; y la Real y Pontificia Universidad de México, 1551.

cuanto a nociones políticas y epistémicas europeas para articular a los sujetos de su proyecto utópico. Este proceso tan temprano de mestizaje, en autores del XVI como Cristóbal de Llerena en *La Española* o Titu Cusi Yupanqui en el Perú, da fe del rápido proceso ideológico de la construcción de la utopía resistente o heterotopía americana, como respuesta a los discursos utópicos españoles sobre *América* (codificados en crónicas de indias, cartas, discursos, debates, teatro, narrativa, poesía, pintura, textos filosóficos, etc.). La articulación letrada del sujeto utópico americano es una proyección, una lectura *ideológica y política* –filosófica—de *lo ontológico* de la *nueva América* (o, mejor dicho, de la *América*, previamente inexistente) que veían surgir delante de sus ojos. Una *América* en crisis administrativa; una *América* replanteada y problematizada en las raíces de su propia existencia, ontológicamente reconstituida y huidiza; una *América* que, frente a un americano –indígena, mestizo, criollo—no podía ser *un mundo utópico*.

Cada época histórica tiende a crear su propia singularidad, su modo de vivir y pensar, su sistema cerrado de referencias, su clausura protectora frente a los cambios. La función utópica trata de romper esta clausura, porque toda utopía indica una reflexión crítica, un cuestionamiento de lo que se ha heredado o está ahí. Sin perjuicio de tratar de comprender el mundo, la utopía apuesta por el cambio esencial. Cada utopía es un reflejo invertido de la sociedad del autor que la imagina. . . . La función crítica y revolucionaria al negar la “topía” de lo existente, debe contribuir a transformar la realidad. Es la aptitud de la utopía abrir brechas en el “espesor de lo real” de la que habla Paul Ricour en su reivindicación de la vocación de la vocación de ruptura que debe seguir definiéndola, aunque solamente el futuro sea capaz de seleccionar entre lo que es realizable y lo que no lo es. (Ainsa 2001: 19)

En este sentido, la utopía en *América*, como señala Ainsa, es un sistema situado, basado en la aproximación negativa del sujeto utópico ante la “topía”, ante el mundo que asume dislocado, desarmado, incoherente de alguna forma. La función crítica, la propuesta de ruptura con el mundo que se le propone *como real* es la forma de lo utópico, su *metodología de análisis y crítica ontológica de lo real*. ¿Qué es lo real en este nacimiento del sujeto que lo cuestiona? ¿Dónde está ese *lugar* y sus formas de articulación que cambiaron tan drástica y traumáticamente en 1492? ¿Qué es ese lugar, cómo es? ¿Cómo lo aprehendemos, cómo lo articulamos en un discurso? La aproximación metodológica de la utopía en el sujeto utópico *americano* no, además, encuentra un elemento de estímulo paralelo para la utopía. Este mundo, no era así. Quizás el pasado precolombino no fuera el ideal del sujeto letrado utópico (ni de los sujetos que este propone en su utopía *americana*), pero no es posible pensar en un espacio utópico propuesto en el ámbito de lo letrado americano que carezca de articulaciones previas a 1492, como lo hemos visto *supra*: “La extraordinaria racionalidad de algunos de sus mitos, evidencia que la evolución hacia el logos no es asunto de simple dicotomía sino de profunda imbricación” (Guadarrama González 1999:66). Esa dinámica entre lo que *es* y lo que *fue* ante lo que *puede ser* se conjuga particularmente con el dispositivo temporal y utópico del *pudo ser* (sin la invasión europea) en este *locus* que el letrado utópico pretende rearticular en el *podría ser*.

Lo que construye un sujeto utópico —y una utopía— particular en *América* es que la aproximación metodológica —crítica y de ruptura— y el contexto especial de que los actos políticos que muestran sus efectos en el nuevo *ser americano* no fueron

producidos por los sujetos previos a su utopía, no son consecuencia del devenir histórico del Continente, sino de la ruptura de esa Historia. Es este quiebre lo que Badiou llamaría un *evento* (2006), en el que lo inesperado se articula para modificar las líneas de las proyecciones previsibles según la modernidad, según las nociones históricas kantiana (1994) o hegeliana (1999), en las que las transformaciones de los sujetos históricos siempre, sea lineal o dialécticamente, están localizados en el horizonte del progreso o del cambio a la *plenitud*. Esa dinámica doble especifica el sujeto utópico en *América* (antes de llamarse así) y, además, construye a un sujeto utópico letrado urgido de cambio, cargado de una responsabilidad política mucho más potente, a sabiendas, incluso que su *utopía* no sea tomada en cuenta, ni en mínima parte, por los administradores de *lo real* (hegemonía) en el corto plazo.

Sin embargo, es importante, para hablar del sujeto utópico andino, cartografiarlo en su *locus* epistémico. No hubo para cultura amerindia alguna un nombre o siquiera una noción de unidad continental, solo existían los espacios macrorregionales (Millones 2002, Rostworowski 2004, López Lenci 2004, Alvar et al. 2017). Los sujetos utópicos, aún acostumbrados a geografías regionales y a nociones comunitarias como el *ayllu*²⁵, no asumían cambios macropolíticos mayores a las de su comunidad o región. Es, por ello, muy difícil pensar en sujetos utópicos americanos que pudieran incluir otras regiones lejanas a su articulación de lo social, pese a estar atravesados por una noción de imperio, con un centro muchas veces lejano e imposible de alcanzar, mítico (el Cuzco). El imperio Inca, incluso, fue un sistema de regiones articuladas alrededor de un

²⁵ El *ayllu* fue (y sigue siendo en muchas áreas del mundo andino contemporáneo) la unidad básica social, la comunidad de familias alrededor de un bien natural (Alvar et al. 2017).

centro administrativo que ordenaba las formas religiosas, lingüísticas, cosmogónicas y religiosas de cada comunidad o *ayllu*. La tensión entre la conciencia regional y la administración *del mundo*²⁶, por lo tanto, era muy importante para una visión cosmogónica tan cerrada en su *locus* de desarrollo vital y político. Portadores de una noción mítica de los límites del mundo que les pertenecía en un sentido comunitario, lo traducían en un doble movimiento epistémico, lo local y lo imperial, del que carecían las culturas mesoamericanas, cuyo desarrollo territorial nunca llegó a las de un reino regional andino²⁷ (Millones 2002). El sujeto utópico andino fue construido, pues, en el mundo letrado, con una conciencia que partía de lo regional para integrar el mundo *de los suyos*, los pertenecientes a su cosmovisión política, aquellos de sus utopías²⁸. El sujeto utópico letrado, constituido por aquel que se percibe como una forma de líder o notable en su región (Guaman Poma), por su ascendencia noble (Titu Cusi Yupanqui) o por su especial ascendencia en el horizonte del poder (conquistador/conquistado), mestizo noble, hijo de nativo noble y de conquistador noble como el Inca Garcilaso de la Vega. Todos ellos construyeron utopías heterotópicas (la del Inca, menos resistente y alterna), a partir de esos elementos de autoridad. El poder que les permitía el acceso al mundo letrado, hegemónico y prestigioso en el mundo europeo, incluso para los mismos

²⁶ Recordemos que en quechua, el nombre del Imperio Inca era *Tawantinsuyu*, o *Las cuatro partes (de lo existente)*.

²⁷ La mejor aproximación al área territorial máxima del Imperio Inca es de 2 500 000 km² (Pease 1991, Rostworowski 2004) y, para el Imperio Azteca, es de 305 000 Km² (Hassig 1988).

²⁸ Es fundamental, para ello, tomar en cuenta un fenómeno lingüístico muy importante en el quechua, lengua del incario: la diferencia entre el *nosotros* inclusivo (“nosotros y tú también”, *ñuqaychik*) y el *nosotros* excluyente (“nosotros pero no tú”, *ñuqayku*), lo que no existe en otras lenguas amerindias ni en español.

comunes españoles (que no sabían escribir o leer), les concedía a estos sujetos utópicos letrados andinos de poder y de una responsabilidad para con los suyos (*ñuqaychik*). En ese sentido es importante verificar que el Inca Garcilaso escribe por los que no pueden hacerlo (2009), siente que les da forma y los articula como parte de la Historia universal dentro de la lógica agustiniana. De la misma forma, pero con una propuesta de independencia política y administrativa de la corona, Guaman Poma de Ayala (2005) escribe por sus *similares*, indígenas de todo el territorio andino, y viaja hasta Lima desde Lucanas (Ayacucho), en las alturas del sur próximo andino peruano, para remitirle su crónica utópica al Rey (la cual, efectivamente, llegó a *Europa*, pues fue encontrada en 1908, en Copenhague). Por otro lado, Titu Cusi Yupanqui escribe su crónica a los sujetos del Imperio, desde su espacio de resistencia en Vilcabamba, con autoridad de noble, cuya sacralidad en el Imperio era fundamento cosmogónico.

Ainsa nos señala también que el valor fundamental de la utopía no es el de adelantar los hechos como una suerte de mancia sino de detectar lo erróneo en una sociedad determinada (2001); por lo tanto, esa lectura proyecta precaria y provisoriamente conclusiones y soluciones contradictorias entre sí, al interior de ellas, inestables. La idea de Ainsa de utopías descolocadas de la Historia, consortes de su desarrollo, reactivas y sublevantes, nos hace pensar en las razones de la vigencia de estas utopías escritas por y sobre sujetos utópicos de hace 400 años o más. Las utopías articulan lo posible de determinadas circunstancias, contextuales y culturales. Pero su mayor validez está en la resistencia y reformulación de imposiciones que articulan lo simbólico en una comunidad, nación o imperio sometido, la capacidad de estimular la rebelión *en la*

materialidad de lo real, praxis que tanto persigue, como cambio social y político, la *filosofía de la liberación latinoamericana* (Demenchónok 2005).

A veces me pregunto si el querer guardar el nombre “filosofía” para otras formas de pensamiento reflexivo y radicalmente inteligente, y, en ese sentido, “teórico” (no en el sentido griego y, mucho menos, moderno), no implica una supervaloración de la misma y, todavía, un resto de etnocentrismo occidental. Pues, aun para un occidental como Heidegger, la expresión “*pensar*” dice mucho más que el término “filosofía”. Pero, si por ésta entendemos el pensar radical, estoy de acuerdo con muchas de las aseveraciones de Fernet acerca de una “filosofía” intercultural cuyo camino es el diálogo entre las culturas y sus formas de pensamiento. Sin embargo, quizás convenga reservar aquel nombre, por razones *históricas*, a la tradición que se originó en Grecia y que llegó a constituirse en ciencia, aunque luego se la haya ido criticando –aun en su concepción de sí misma y en su denominación de “ciencia” –tanto desde otras experiencias históricas, por ejemplo, la judía, cristiana e islámica, como desde otras culturas, por ejemplo, la náhuatl (Miguel León-Portilla) o las culturas indígenas populares latinoamericanas (Rodolfo Kusch). Pues aunque se *rompa críticamente* con figuras y aun *paradigmas* anteriores, con todo se guarda una cierta *tradición* histórica en la cual hay verdadera *novedad* –aun a partir de culturas no occidentales--, pero también un eje de relecturas. (Scannone 2004: 182-183)

Es cierto que el debate sobre *lo filosófico* –no solo en términos conceptuales sino ontológicos—del pensamiento *latinoamericano* –y, más aun, de los saberes indígenas— es un problema filosófico no poco desdeñable para la definición del *sujeto utópico americano*, si consideramos sus implicancias en la *descolonización* del pensamiento y de la *filosofía* latinoamericana. El sujeto utópico continental está en el medio de este debate. Su construcción está imbricada en los sistemas de apropiación histórica del capital de la *filosofía* no solo como *pensamiento radical* sino como un dispositivo

epistémico. No olvidemos que la filosofía asume una *tradicón* de campo del conocimiento y de ciertas metodologías críticas y metacríticas formalizadas en un significante de distinción (Bourdieu 1984), el cual empodera los saberes eurocéntricos en un sistema de inclusiones y exclusiones de saberes. Es importante el movimiento *filosofía* hacia los saberes latinoamericanos, apropiadores o no de los saberes *occidentales*, para aplicarlos a la lectura de la realidad latinoamericana y a sus posibilidades de cambio (utopía), siempre y cuando esa *relectura* de la que habla Scannone se produzca sin construir jerarquías de *distinción* dentro del paradigma epistémico de quien produce el análisis del objeto *conocimiento latinoamericano o amerindio*, o simplemente cultural. Apropiarse de la *distinción* universalizadora y, al mismo tiempo, excluyente del término *filosofía* implica una propuesta arriesgada, pero necesaria, problemática, pero rebelde. Si Scannone nos propone la ruptura crítica de la tradición y de paradigmas filosóficos en este movimiento, es justamente *eso* lo que necesitó la filosofía latinoamericana para asentarse como campo, y lo que requirió, en el siglo XVI, el sujeto utópico de estas tierras para nacer: proponer su saber alterno, apropiarse de sistemas de pensamiento que servían a su causa y que lo incluían en un campo eurocéntrico epistémico de distinción y que, al mismo tiempo, implicaban una propuesta crítica de esos mismos sistemas de conocimiento. El sujeto utópico de las *Américas* se construyó, desde la resistencia, pero también desde herramientas teóricas y, como cualquier investigador, no tenía ninguna intención de dejar algunas fuera por razones culturales: su gran aporte metodológico (que sigue estando vigente en proyectos como *Abya Yala*²⁹, por ejemplo, o la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y

²⁹ La palabra kuna, de los pueblos indígenas nordsudamericanos caribeños (particularmente en Colombia

Pueblos Indígenas de Ecuador, *Amawtay Wasi*, para citar solo dos ejemplos), y su *relectura* resistente de todos los saberes a mano. Para poder constituirse en letrados utópicos, que mediaran políticamente a los sujetos utópicos incluidos en su identidad cultural, se permitió construir sistemas utópicos que *reaccionaran* a la imposición de la utopía imperialista europea que ya hemos señalado (*supra*). Esto convirtió su proyecto en *heterotopías* muy particulares americanas, y a los sujetos utópicos en agentes de la subjetividad y de la praxis utópica que, a la larga, permitió la supervivencia mestiza de saberes, filosofía, cultura, etc., amerindia después de más de 300 años de colonización y cerca de 200 años más de hegemonía criolla en las naciones *independizadas*.

el *carácter cultural* de la filosofía latinoamericana. Se ve, en efecto, que es filosofía que “sabe” a “cultura”, que es, si se prefiere –empleando un término que no uso, pero que forma parte de la autocomprensión de la filosofía latinoamericana–, filosofía inculturada. Pero se nota también que su arraigo en la historia y en la realidad cultural latinoamericanas es parcial y selectivo porque toma como referencia fundamental para ello la cultura dominante del mundo mestizo y criollo, que no es tan inclusivista como se predica sino fuertemente excluyente e impregnada incluso de prejuicios racistas frente a lo afroamericano y al indígena. Sin olvidar, por supuesto, que es una cultura también machista y que eso se refleja de forma clara en la filosofía latinoamericana que parece reconocer sólo a “patriarcas” y “fundadores” en complicidad culpable con la marginación de la cultura dominante. (Fornet-Betancourt: 24)

y Panamá), *Abya Yala* significa ‘tierra de sangre vital’ o ‘tierra de completa madurez’ y fue propuesta por las entidades de representación política indígena americana para referir a *América* antes de la llegada de Colón por los pueblos nativos, como proyecto conceptual y epistémico-legal, ya que los nombres *Nuevo Mundo* o *América* son asumidos por estos como conceptos portadores de proyecciones ideológicas y epistémicas coloniales que atentan contra sus derechos de autoafirmación política, epistémica y cultural (Retamal 1997).

Hay que tomar en cuenta la crítica que hace el filósofo Fonet a las aproximaciones letradas tradicionales de la filosofía latinoamericana ante las culturas específicas, minoritarias, e, inclusive, frente al género femenino. En la constitución del sujeto utópico, base de *lo latinoamericano* en nuestras culturas a partir del *quiebre 1492* cultural y cosmogónico, *filosófico*, la filosofía latinoamericana ha excluido a los sujetos no criollos, ha mirado a la cultura letrada y no se ha diversificado, tomando en cuenta la multiculturalidad que es denominador común de todas las filosofías situadas, de todas las filosofías que (*supra*) deberían tomar en cuenta sus contextos de enunciación.

Indigenous leaders have learned the futility of claiming land rights under the principles of Western political economy (as laid down by the legal theologian Francisco Vitoria in the sixteenth century, the political economist Adam Smith in the eighteenth, and onward), or linguistic rights under the principles and assumptions of Western concepts of literacy, or cultural rights under the Western practice of putting the state in control of multiculturalism. (Mignolo 2008: 117)

El sujeto utópico latinoamericano, por lo tanto, está lleno de voces de heterogeneidad, de hibridez y de tensiones culturales, no solo con el *Occidente* imperial o con sus saberes, sino con sus construcciones epistémicas internas, con la diversidad cultural invisibilizada por lo letrado, por el campo académico y por la exclusión lingüística (incluso, por la exclusión de lenguas orales), por su pobre representación política (lo que está cambiando legalmente en países andinos como Bolivia, Ecuador y Perú,

siguiendo a Mignolo, *no gracias al occidentalismo* asumido por el Estado criollo, sino a pesar de él, con diversas aproximaciones a lo multicultural en el horizonte de lo legal³⁰).

Se recordará que desde que empezaron los preparativos para conmemorar, según la óptica o el interés ideológico, los quinientos años de la conquista, del encuentro entre dos mundos, de la invasión o del comienzo de la evangelización, en 1992, tiene lugar en toda *América* Latina un verdadero renacer de la resistencia de los pueblos indígenas y afroamericanos. La

³⁰ Por ejemplo, la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la cuenca del Río Amazonas, que agrupa asociaciones de gran parte de los países amazónicos (Perú, Guyana, Brasil, Bolivia, Ecuador, Surinam, Colombia) desde los 80, ha logrado representación política regional en esos países; en 1980 se fundó el Consejo Nacional Indígena como organismo de comunicación entre las naciones indígenas de SudAmérica y la ONU, lo que ha permitido presionar a los gobiernos latinoamericanos para que cumplan con sus deberes educativos, de salud y de protección del patrimonio a los pueblos indígenas. Además, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, y otras organizaciones indígenas nacionales, lograron en, en el 2009, que la nueva Constitución del país, señalara a la República de Bolivia como Estado Unitario Social de Derecho *Plurinacional Comunitario*, que le diera a la justicia campesina e indígena el mismo nivel jurídico que la justicia *ordinaria*, que le proveyera al mundo indígena derecho al autogobierno, se elevara a la *Wifala* (bandera andina) como símbolo nacional y que se oficialicen, al mismo nivel que el español, 36 lenguas indígenas del territorio boliviano. Asimismo, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, fundada en 1986, no solo ha logrado representación política en el Estado sino que, además, ha logrado incluir reformas legislativas en favor de derechos de autoafirmación, autonomía parcial de gobierno y respeto territorial indígena en la constitución de 1998. Finalmente (pero no solamente), las leyes pro-indígenas peruanas han modificado, en parte, el sistema de subordinación indígena al mundo *occidentalizado* criollo, lentamente, desde los años 90. Por ejemplo, la consulta previa (a los pueblos indígenas para desarrollar actividades económicas en tierras indígenas o en sus cercanías), la intangibilidad de cuerpos biológicos naturales administrados por los pueblos indígenas del Ande o de la Amazonía (ríos, cerros, bosques, lagunas, etc.), las leyes de co-oficialización de las lenguas amerindias peruanas en todos los lugares en donde prevalezcan, desde la constitución de 1993, y el reglamento recientemente dictaminado (2017) sobre la puesta en práctica de la oficialidad de las lenguas indígenas peruanas en espacios donde sean predominantes (con lo que el Estado determina sus obligaciones lingüísticas absolutas de representación y de servicio a los pueblos indígenas en su lengua en cada territorio indígena en donde sea pertinente), la implementación de una política multicultural desde el Ministerio de Cultura desde 2010 (lo que ha logrado, por ejemplo, noticiarios íntegramente en lengua quechua y en aimara, desde el canal estatal, el de mayor difusión nacional e internacional), han sido logros que el Estado peruano ha otorgado a organizaciones indígenas, como la Coordinadora Permanente de Naciones Indígenas del Perú o la Asociación de Desarrollo Interétnico de la Selva Peruana, validando su agenda política y filosófica, (Martí y Puig 2010).

movilización de los mismos en movimientos sociales continentales que replantearon con nueva fuerza la vieja exigencia del derecho a la autodeterminación política, cultural y religiosa, representó, sin duda, un acontecimiento histórico decisivo para sacar a plena luz el déficit de interculturalidad en los estados latinoamericanos y sus culturas “nacionales”. Con esta movilización los indígenas y afroamericanos reafirmaban su presencia como sujetos de su propia historia, y con derecho a una cultura propia. (Fornet-Betancourt: 25)

En la filosofía latinoamericana el sujeto utópico (filósofo y rebelde) ha sido criollo o mestizo (o ha pensado como tal), hombre y culturalmente homogéneo. Proponemos, por lo tanto, la necesidad de entender al sujeto utópico latinoamericano como una entidad multicultural, diversa, con diferentes cosmovisiones, nociones éticas y metafísicas diversas, y con sistemas políticos y ontológicos utópicos diversificados, cuestionando a las construcciones nacionales latinoamericanas que han excluido esa diversidad. Es cierto, sin embargo, que el denominador común del sujeto utópico de estas tierras es la utopía resistente y alterna (heterotópica), *lo latinoamericano*, en *América*, puesto que todo grupo cultural americano padeció la imposición utópica imperial europea, pero cada sujeto utópico latinoamericano debe ser entendido y estudiado por la filosofía latinoamericana (y por cualquier otra) como un sujeto utópico situado, culturalmente determinado, culturalmente proyectado.

El sujeto utópico andino es uno particular. Pese a que su multiculturalidad es evidente, el mundo andino se considera, en muchos aspectos, una macroetnia con un Estado criollo (virreinal o republicano) siempre dominante. La agrupación simbólica alrededor del *Tawantisuyu* (Imperio de los Incas) ha sido elemento aglutinante importante (de ahí

que mitos utópicos, como los nombrados *supra*, —*pachacuti, inkarrí, etc.*—, sean recurrentes en el área andina); sin embargo, entender el área andina como un bloque uniforme y étnicamente homogéneo sería un error. La realidad de los Andes peruanos posee vínculos muy fuertes con los ecuatorianos, colombianos, bolivianos, por ejemplo, pero cada uno busca su autoafirmación de maneras diferentes, de acuerdo con su cosmovisión cultural particular: quechua, moche, aimara, huanca, chanca, quitu, etc. Cada pueblo andino fue víctima de un mestizaje particular durante la Colonia y fueron receptores de libertades y de represión diferente desde el Estado central colonial, tanto en el Virreinato, desde Lima, cuanto desde la Metrópoli, en Madrid. El trato en el tiempo fue distinto, además. Cada república *independiente* después de 1824 (año en que se sella la independencia de *América* en Ayacucho, con la claudicación de La Serna y Canterac) (Basadre 1963) validó simbólicamente y legalmente, además de en la praxis social, de manera diferente a los pueblos indígenas; cada nación indígena andina tuvo tratos diversos durante la Colonia (a los nobles indígenas del Cuzco, por ejemplo, se les proveyó de encomiendas agrarias, por ejemplo, a partir de determinados momentos del periodo de los Hamburgo); los indígenas aimaras de Cochabamba, por otro lado, fueron casi exterminados en las minas (Hampe, Milla Batres et al. 1993).

cómo hemos construido hasta ahora nuestra propia identidad y si ella no ha estado afectada, del mismo modo, por desencuentros graves, principalmente en relación con etnias y clases sociales, resueltos mediante la violencia de unas formas culturales sobre otras. (Roig 1994: 22)

Cada caso andino, produjo, en el tiempo, un sujeto utópico andino diferente, pero este siempre fue *latinoamericano*, por insertarse en el horizonte de imposición colonial

común en las *Américas*. El sujeto criollo utópico de la macrorregión de los Andes ha sido más homogéneo, por supuesto, por su afiliación y resistencia específica al pensamiento imperial y hegemónico europeo, pero, de la misma manera, gracias al mestizaje cultural, no ha escapado a las tensiones de la hibridación en la constitución resistente y rebelde de lo nacional desde el siglo XIX al actual.

algunos proponemos desplazar el objeto de estudio *de la identidad a la heterogeneidad y la hibridación interculturales* (Goldberg). Ya no basta con decir que no hay identidades caracterizadas por esencias autocontenidas y ahistóricas, ni entenderlas como las maneras en que las comunidades se imaginan y construyen relatos sobre su origen y desarrollo. En un mundo tan fluidamente interconectado, las sedimentaciones identitarias organizadas en conjuntos históricos más o menos estables (etnias, naciones, clases) se reestructuran en medio de conjuntos interétnicos, transclasistas y transnacionales. Las diversas formas en que los miembros de cada grupo se apropian de los repertorios heterogéneos de bienes y mensajes disponibles en los circuitos transnacionales generan nuevos modos de segmentación. . . Estudiar procesos culturales, por esto, más que llevarnos a afirmar identidades autosuficientes, sirve para conocer formas de situarse en medio de la heterogeneidad y entender cómo se producen las hibridaciones. (García Canclini 2013: VII)

Es claro, por lo tanto, que no se trata de entender a los sujetos utópicos estables – latinoamericanos, andinos o peruanos—en la construcción de lo nacional (s. XIX) ni en la actualidad *posmoderna*³¹, en la que el sujeto utópico desea replantear el mundo

³¹ Complicada noción para *América* Latina, según García Canclini (2013), en la pregunta “A esta altura se percibe cuánto tiene de equívoco la noción de posmodernidad si queremos evitar que el *pos* designe

constituido por una modernidad que no ha concluido y por una posmodernidad crítica que asoma e interviene el mundo *latinoamericano* constantemente. Ni es armónico el espacio de interacción cultural, ni las pugnas ideológicas por el establecimiento global de la modernidad y/o posmodernidad contemporáneas, ni es estable el sujeto en sí, culturalmente hablando. La filosofía latinoamericana no puede, por lo tanto, no solo evitar la aproximación multicultural a sus sujetos utópicos sino también la hibridación movediza con que esos sujetos se replantean constantemente, a nivel cultural, nacional de clase. Hay quienes proponen, como Ricoeur (2007), que la *sospecha* en las lecturas dentro de la modernidad —la crítica a la estabilidad de las interpretaciones y, por lo tanto, a ella como sistema hegemónico de administración política y de concepción metafísica, ética, ontológica de *lo real*—nace al interior de la propia Modernidad; que el *post* de la modernidad debía ser un *intra* constitutivo de la propia ideología de la Modernidad. García Canclini (2013) no está lejos de esta noción, por ello nos plantea una visión de hibridez de la identidad del sujeto latinoamericano. Los sujetos, desde el ingreso de la Modernidad en *América*, y mucho más, desde la gesta de las naciones criollas *independientes* en *LatinoAmérica*, han sido culturalmente híbridos, complejos en su identidad, difícilmente clasificables. Lo que no significa, por supuesto, proponer un sujeto cuya instalación cultural sea, por rizomática, imposible y, por ello, innecesaria, inútil, o simplemente estéril para los esfuerzos filosóficos. No se debe entender que la inestabilidad identitaria de los sujetos americanos deba ser un óbice para la comprensión de su subjetividad cultural, sino una herramienta para no reificar

una superación de lo moderno. ¿Puede hablarse críticamente de la modernidad y buscarla al mismo tiempo que estamos pasando por ella? Si no fuera tan incómodo, habría que decir algo así como pos-intra-moderno” (334).

inútilmente a los sujetos en macroidentidades estables que ya carecen de sentido (o que nunca la tuvieron), y que no sirven de ninguna manera para comprender la movilidad ontológica del ser *post-intra-moderno*, como quisiera llamarlo García Canclini (2013).

El sujeto utópico andino, peruano, se caracteriza por asumir todas estas problemáticas en él; culturalmente heterogéneo e híbrido, construido de maneras particulares desde lo letrado, resistente y alterno (heterotópico), miró con especial resistencia las imposiciones hegemónicas *externas* e imperiales (por su cosmovisión imperial y regional al mismo tiempo: *ayllu-Tawantinsuyu*, ver *supra*) y movió sus propuestas y su agenda política y filosófica desde la alteridad del poder político, *en su praxis*, pero muchas veces desde la interioridad del poder letrado: siendo receptor de utopías letradas criollas o mestizas *pro-andinas* (González Prada, Mariátegui, Eielson, Gutiérrez) o siendo productor, desde el mundo letrado, como andino híbrido (Vallejo, Rivera Martínez). Es esta proyección *desde-ante* en la que se construye, inestable, el sujeto utópico-heterotópico andino peruano que, como señala Chatterjee, *tiene un llamado utópico* por muchas razones, pero, primero, por el simple hecho de ser alterno al poder central del sistema-mundo:

Nos cabe a nosotros, y a quienes aún son marginales en el mundo de la modernidad, hacer uso de las oportunidades que aún tenemos para inventar nuevas formas de orden social, económico y político en el marco de la modernidad. En los últimos años hemos ensayado muchas experiencias. Muchas de las soluciones ensayadas fueron consideradas, por otros y por nosotros mismos, como adaptaciones imperfectas del modelo original, no terminadas, distorsionadas y hasta falsificadas. Vale la pena considerar si muchas de estas

formas supuestamente distorsionadas de instituciones económicas, leyes, prácticas culturales, no podrían contener la potencialidad de modelos completamente nuevos de organización económica o de gobernabilidad democrática, nunca imaginadas por las viejas formas de la modernidad occidental. Para eso, entretanto, tenemos que tener el coraje de dar la espalda a la historia de los últimos 500 años y de encararnos con el futuro, con una madurez renovada y con una autoconfianza nueva (51-52).

A continuación, elaboraremos una cartografía de la utopía en momentos clave de la constitución del imaginario nacional del Perú, con especial énfasis en el mundo andino (o sus ecos en el mundo criollo) de ese país. Los sujetos letrados *utópicos*, representantes de esa especial manera de constituir y de pensar la *utopía en América Latina* —lo que hemos denominado *lo latinoamericano en el Perú*—son, desde nuestro punto de vista, los actores fundamentales de la elaboración intelectual de las agendas políticas resistentes, alternas, sociales que dotaron a los discursos utópicos —*heterotópicos*—nacionales de un lenguaje especial, de proyecciones epistemológicas particulares (concebidas desde diferentes capas de *lo multicultural* y *lo poscolonial*) y de la que pretendieron definir *de forma siempre movediza, inestable e híbrida* la ontología *americana* —peruana, andina—que se proponía a partir de la cosmovisión criolla y/u *Occidentalista/eurocéntrica*.

En los siguientes capítulos analizaremos el trabajo utópico central de los fundadores nacionales de la visión utópica *moderna-industrial* en el Perú, los que propusieron movimientos importantes que ahora, en el siglo XXI, son eje fundamental de los

imaginarios nacionales de cambio social/político y agencia utópicos. Estos, como ya hemos adelantado en la introducción, *no son filósofos* en el sentido eurocéntrico ni etimológico griego (*colonizado*): serán leídos filosóficamente. Nos interesará sobremanera, además, verificar cómo los registros usados para pensar *lo nacional* y *lo utópico* en el Perú no solo se proyecta a *Latinoamérica* sino a los sujetos utópicos peruanos –al histórico y al contemporáneo–, cómo estos sujetos utópicos existentes, administrados en su discurso, imaginados, deseados, apelados, subalterizados, idealizados, etc., son efecto y, al mismo tiempo, de los registros *aparentemente no filosóficos* de sus formatos discursivos: ensayo-discurso público, poesía, instalación artística, novela.

3. LA UTOPIA DE LA MODERNIDAD: MANUEL GONZÁLEZ PRADA Y LA FILOSOFÍA DE LA (RE)CONSTRUCCIÓN NACIONAL

Manuel González Prada³² (Lima, 1844 – Lima, 1918) es uno de los mayores pensadores utópicos del siglo XIX latinoamericano. Fue un intelectual de vanguardia, interesado en el pensamiento letrado, pero cuyas bases de acción intelectual se sustentaban en el análisis de las clases populares, de los ámbitos de subalteridad poscolonial *avant la lettre*, de los indígenas y los obreros. Perteneciente a una familia aristocrática, como la gran mayoría de letrados americanos del XIX, González Prada pudo conocer la maquinaria social peruana a través de la participación de su familia en la economía del país: el sistema cuasi feudal de haciendas en donde trabajaban los indígenas andinos en condiciones de cuasi esclavitud, el nuevo sistema obrero (en *América*, heredero de un mestizaje entre la *mita*³³ colonial y el sistema proletario industrial europeo). González

³² En este capítulo nos referiremos a Manuel González Prada, muchas veces, con las siglas MGP o GP.

³³ La mita fue un sistema de reciprocidad de fuerzas laborales americano, usado desde la época incaica hasta la Colonia española. Fue un trabajo realizado en favor del Estado, vinculado con la construcción administrativa, religiosa y, sobre todo, minera.

Prada, en el mismo contexto intelectual de los (hetero)utópicos Bello (1781-1865) y su *progreso* educativo, Alberdi (1810-1884) y su cuestionamiento a las bases filosóficas latinoamericanas, Sarmiento (1811-1888) y sus proyectos de *pureza cultural* y *auto-colonización civilizatoria*, Martí y su construcción americanista hispánica bajo un mestizaje ideológico (1853-1895), Rodó y su utopía antiimperialista (1871-1917), es, sin duda, el más extremo pensador utópico latinoamericano, ya que su proyecto ideológico no solo propuso una independencia colonial intelectual europea (sobre todo, española), sino que, desde el horizonte del anarquismo, propuso la abolición del Estado y una reconstitución del imaginario de nación desde sus excluidos económicos y étnicos (los indígenas y los obreros) en busca de una sociedad reconstruida en sus cimientos. Reconoció, en el clérigo renegado, Francisco de Paula González Vigil (1792-1875), a un antecedente histórico de la ruptura ideológica y epistémica con España y de la lucha por la separación entre Iglesia y Estado (Mead 2010). MGP siempre se mostró como un pensador interventor del pensamiento de los otros, cuestionador. Un rearticulador resistente y descolonizador del pensamiento europeo aplicado a *LatinoAmérica*, para descentrar, en la *América libre*, la predominancia poscolonial de esa hegemonía.

Por otro lado, se le ha atacado a González Prada (e, incluso, entre muchos de sus defensores, es presupuesto asumido) no *aportar ideas nuevas* al pensamiento latinoamericano (Mead 2010).

No es un pensador original, pues no ha enunciado ninguna nueva teoría ni ha construido un sistema filosófico. No es este su propósito: se dirige a la juventud, a los intelectuales radicales, y comprende que su misión es transmitirles lo más avanzado del pensamiento europeo de la época. (49)

Es usual, presuponer que su retórica hiperbólica y su *aplicación* pseudo-colonialista del pensamiento europeo a los problemas peruanos/*latinoamericanos* han sido sus armas intelectuales mayores. Sería, pues, importante detenernos en y reflexionar, para efectos de nuestra tesis, *qué es nuevo* en el horizonte de aporte epistémico en nuestro autor y compararlo con las lógicas que se aplican a otros pensadores como él (como los señalados en *LatinoAmérica*) o en *Europa*. ¿En qué radica la *novedad* de los grandes filósofos modernos y contemporáneos? ¿Por qué se ha llegado a asumir que la filosofía occidental, desde la imperial griega, no es solo un pie de página a la filosofía de Aristóteles o Platón? (“The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.” [Whitehead 1979: 39]) ¿Por qué se suele hasta dudar del pensamiento *filosófico* de un Derrida o de un Foucault, centrales en el pensamiento europeo por *poco sistemáticos* o *demasiado vinculados* con las Ciencias Sociales?

Lo *nuevo* en González Prada es la *articulación de las ideas* en un sistema reorganizado para la época y para el pensamiento latinoamericano. Ha sido ese el objetivo de muchos pensadores y de muchas filosofías: reactualizar, situar, rearticular las ideas propuestas, y renegociarlas en su contexto histórico y situado, de manera que se modifiquen en ese mismo movimiento epistémico. El hecho de que González Prada sea un filósofo utopista periférico hace que se le vea menos sistemático o novedoso que los filósofos atacados por *falta de sistematicidad* o *novedad* en *Europa* o Estados Unidos.

Es cierto, sin embargo, que González Prada intentó organizar su pensamiento alrededor de varios autores europeos contemporáneos y proponer sus planteamientos a la realidad peruana, que no podía distar más de las ideas de los positivistas franceses e ingleses, de

los románticos políticos alemanes o de los anticlericales europeos. Su gran valor como utopista es doble: 1) rearticular y organizar las ideas europeas de primera mano (sin traductor, ya que GP era políglota) y construir un pensamiento disidente, rizomático, fragmentario pero poderoso hacia una utopía nacional que replantee el imaginario que había creado las frágiles bases de la nación peruana y de las latinoamericanas recién nacidas: la confianza absoluta en las elites letradas aristócratas y económicas; la exclusión del pueblo del imaginario de la nación dentro de la lógica del progreso (inclusión indígena y obrera: las minorías simbólicas de la época); y 2) intervenir en ese imaginario de la forma más urgente posible, usando una retórica pulsante y llena de adjetivos extremos, pero nunca decorativa, siempre en la búsqueda de insertar su discurso revolucionario en las clases dirigentes letradas (discurso en el Ateneo de Lima, en el Teatro Olimpo, en el Palacio de la Exposición o el Politeama, por ejemplo) y, en menor medida, en las clases populares letradas (los alcances obreros de la formación de la Unión Nacional, sus ideas anarcosindicalistas propagadas a través de medios como *Germinal* y *El independiente*) y el replanteamiento de la articulación de las hegemonías de las masas (Hardt y Negri 2004).

Uno de los grandes problemas en la instalación política y social de un imaginario de nación en la *LatinoAmérica* decimonónica (y, en especial, en el área andina) era la vinculación epistemológica de ese proyecto *liberador* de la administración metropolitana y sus alcances ideológicos con los valores sociales y políticos de las *nuevas naciones americanas*. Por lo tanto, el problema ontológico del *qué es una nación americana* y el epistémico de *cómo se constituye ideológicamente y con qué herramientas se racionaliza esta nación* está(ba) en el centro del debate, en la base de

las utopías gonzalezpradianas, renovadoras de sistemas sociales con complejos administrativos y políticos residuales de la administración colonial e influencias enormes de los partidarios de la *tríada europea liberal* (Castro Klarén 2010).

Uno de los elementos fundamentales de su trabajo como pensador utopista está en el propio sistema retórico y el soporte de sus textos. Nuestro autor creyó en la palabra escrita y oral, como todo letrado, y publicó —muchas veces, en el exilio— sus discursos pronunciados en los más importantes espacios públicos del Perú: *Páginas libres* (París, 1894), *Horas de lucha* (Lima, 1908), *Bajo el oprobio* (París, póstumo, 1933), *Anarquía* (Chile, póstumo, 1937), *Figuras y figurones* (París, póstumo, 1938), *Propaganda y ataque* (Buenos Aires, póstumo, 1938), *Prosa menuda* (Buenos Aires, póstumo, 1941) y *Tonel de Diógenes* (México, póstumo, 1945) (Castro Klarén 2010).

La urgencia de su prosa, la necesidad de que sus ideas sean orales e intervengan en el espacio público, y luego en el letrado tradicional, lo convierten en un utopista particular, un filósofo y político operando en el horizonte de la emergencia, de la necesidad imperiosa de que *la palabra* ingrese en las dinámicas sociales *sin demora letrada*, es decir, sin mediación de soporte o de campo ante un público cuya vinculación con el texto producido era similar a la mediación menor —pese a que, siempre artificiosa, por las *leyes del discurso*—, al teatro.

Si la oralidad de su trabajo lo conecta curiosamente con la preeminente oralidad de la cultural andina (a cuyos representantes, los indígenas, va a defender tan fervientemente), y lo inserta en un sistema de valores en los que el pensamiento oral y la discursividad popular se encuentran en un mismo sistema de semiosis, de ejercicio

político y de estímulo social (mucho antes del nacimiento de los populismos latinoamericanos), la urgencia de lo oral será, en González Prada, un gesto a la vez utópico y especular.

Un pensador políglota, como González Prada, que recibía rápidamente y sin mediaciones de traductores españoles, los textos alemanes, franceses e ingleses de pensadores influyentes y de vanguardia, fue muy claro en su accionar de *emergencia*. La nación peruana, destruida luego de la Guerra del Pacífico (Chile-Perú y Bolivia), y con un siglo XIX lleno de largos gobiernos militares, premunida de un civilismo menor y una noción liberal aún germinal, requería de un estímulo intelectual e ideológico urgente y específico, contextual. Por ello, la intervención política oral e inmediata del pensamiento de González Prada está conformada por ese mismo desorden de textos (ensayos y discursos) inconexos entre sí, cuyo orden –solo verificado *post factum* en los libros publicados, y en la cronología de sus publicaciones orales desarticulada muchas veces de la cronología de los momentos de su escritura– evidencian el caos ideológico y político que era el Perú finisecular decimonónico: la intervención discursiva y política de MGP formaba un espejo de *lo real* y de la praxis ética, política y epistémica latinoamericana en el Perú. Este espejo, no supone solamente, un reflejo *real* del horizonte en el que el Perú se dinamizaba socialmente sino, más bien, el mapa que González Prada armaba del sistema político e ideológico de la época, el cual, por supuesto, requería de una intervención utópica urgente. La desarticulación propuesta por GP en su trabajo es evidencia de su *pensamiento oral, inmediato*, frente al momento en que se publican sus textos (fase de reflexión y permanencia de un proyecto a largo

plazo), péndulo en el que GP se movió *históricamente*, como un particular político e ideólogo americano del XIX.

Son páginas-ruinas en tanto que atestiguan el momento en que emergieron como producto de una urgencia, de la urgencia que marca el testimonio al estilo Rigoberta Menchú, y la emergencia en el sentido que Walter Benjamin le da a la escritura de la historia en *Illuminations* (1968). Así, concebidos como emergencias regadas sobre el mapa, marcadas por el pasar del tiempo, los ensayos libres marcan su distancia interna entre sí, y cada uno se viene a constituir en una especie de ruina, una pieza de tiempo abandonada pero no borrado por el vendaval con que la modernidad moviliza, en giros inesperados, el pasar del tiempo en las periferias del capitalismo en donde es posible reflexionar solo en reiteradas horas de lucha. (Castro Klarén 2010: 30)

Por ello, fue fundamental para González Prada posicionarse ante *Europa* desde el principio, en su discurso en el *Ateneo de Lima* pronunciado en 1885 y publicado en *Páginas libres*:

Si los hombres de genio son cordilleras nevadas, los imitadores no pasan de riachuelos alimentados con el deshielo de la cumbre.

Pero no sólo hay el genio que inventa y el genio que rejuvenece y explota lo inventado; abunda la mediocridad que remeda o copia. ¡Cuánta mala epopeya originaron la *Ilíada* y la *Odisea*! ¡Cuánta mala tragedia las obras de Sófocles y Eurípides! . . . Muchos quisieron seguir fielmente las huellas de latinos y helenos ¡como si tras del hombre sano y fuerte pudiera caminar el cojo que vacila en su muleta o el hemipléjico que se enreda en sus mismos pies! (3)

Pese a que en este texto del *Ateneo*, González Prada analiza la literatura peruana como forma de copia (de la que, en el siglo XIX se salvan muy pocos románticos peruanos),

en ese texto completo, la búsqueda es política: no copiar las formas ni las ideas de los españoles ni de los europeos en la construcción de un imaginario teórico y práctico peruano (y *americano*); *usar* los conceptos europeos (como lo proponía Scannone 2004) de otras regiones (las liberales ya mencionadas) y aplicarlas con *imaginación* a nuestra realidad: “Para él, las ideas no pertenecen al individuo sino a la humanidad. Ha leído tanto primero por curiosidad intelectual y luego para encontrar ideas y preceptos aplicables a sus tareas de regenerador” (Mead 2010:46). En resumen, González Prada, como señala Castro Klarén (2010) inaugura con este texto la teoría poscolonial:

Para González Prada, como para Sarmiento y Bello antes, el problema crítico es el problema de la relación no con *Europa*, sino con la pretendida tutela de España sobre las ex colonias. Esa problemática postcolonial cuaja alrededor de la cuestión de la imitación no solo de las artes sino de en todos los otros aspectos de la cultura. Como Sarmiento, en la conferencia en el Ateneo se rechaza a España por ser un país que va a la zaga de la modernidad, y se abraza al trío europeo que constituye la modernidad y el pensamiento liberal: Alemania, Francia e Inglaterra. Sin embargo, el abrazo es a nombre de la inspiración y no de la imitación ya que la segunda propone una cuestión de modelo y jerarquía muy del gusto de los literatos españoles colonialistas con los que González Prada rompe lanzas en este ensayo. (34)

La urgencia de intervención del pensamiento gonzalezpradiano, como ya lo hemos verificado, no solo se evidencia en sus apóstrofes hiperbólicos y retórica apelativa, sino en un ferviente contexto positivista (cientificista, empirista y racional) en que nuestro autor configura su desarticulada utopía *americanoperuana*: en la ideología crítica del progreso.

En fin, señores: el filósofo y economista Saint Simon mantenía un criado que al rayar la aurora le despertaba repitiendo: —“Levántese usted, señor conde, porque tiene muy grandes cosas que hacer”. ¡Ojalá nuestras sociedades científicas, literarias y artísticas se unieran para decir constantemente al Perú: Abre los ojos, deja la horrorosa pesadilla de sangre, porque el Siglo avanza con pasos gigantescos y tiene mucho camino que recorrer, y mucha herida que restañar, y mucha ruina que reconstruir! (González Prada: 21)

En *Horas de lucha*, González Prada arremete contra todo lo que socialmente se instala como disfuncional en el horizonte de lo nacional. En la serie “los nuestros” constituida por glosas a la realidad nacional, se vive entre restos y ruinas, entre cachivaches que ha dejado la modernidad (Castro Klarén 2010).

En este horizonte, cubierto de vejestorios, a González Prada no le queda más que optar por la anarquía, precisamente porque su sistema epistemológico ha sido sometido a una serie de desencantos con todas las posibles utopías europeas –positivismo, liberalismo, comunismo, capitalismo salvaje–. Ese desencanto ha tornado a todos esos objetos del conocimiento europeo y posible acción local y mundial, en cachivaches, en restos y ruinas de un tiempo desigual, de un tiempo que produce flores allá y deja ruinas por acá (40).

La utopía propuesta por González Prada está edificada de estos retazos de modernidad articulados por la emergencia de la modernidad periférica y de sujetos que se mueven en una alteridad que no permite la mimesis poscolonial ni la continuidad tutelar europea. El *progreso* es posible, en la abolición del estado y la inclusión de las clases menos privilegiadas (el obrero y el indígena), siempre subalternos y excluidos del imaginario elitista de la nación peruana. Debilitada por la ausencia de cimientos culturales que han fijado los ojos allende el Atlántico y no en las bases andinas,

mestizas y criollas de la cultura actual peruana, González Prada ve cómo la fuerza nacional ha sido destrozada por el coloniaje (1976):

Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y a escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía embrutecedora del indio. (González Prada 1976: 45-46)

Esta defensa del indio como minoría simbólica de la nación que, al mismo tiempo, sabe a racista en los términos civilización/barbarie en los que lo instala, por razones ajenas a la voluntad del mismo indio, evidencia el pensamiento de vanguardia y, al mismo tiempo, decimonónico europeo de González Prada: “Dirige la mirada hacia la realidad política y social del país, enjuicia la explotación histórica del indígena; poco le importa lo colonial, la *tradición* al estilo de Palma” (Mead 2010: 48). Su utopía está en la unión nacional de todos los integrantes de la sociedad peruana, con el previo requisito de su recuperación social. No solo al indígena lo asume como un sujeto sin agencia, *intelectualmente esclavizado y acanallado* por el coloniaje y los sistemas criollos republicanos desde la Independencia en 1821 (o en 1824, con la Capitulación de

Ayacucho), sino a clérigos, aristócratas³⁴, políticos, administradores, letrados, etc., que *enmudecidos*, es decir, enfermos de inacción o conocimiento, se excluyen de la reconstrucción nacional después del desastre de la guerra, y, sobre todo, de la *invención utópica* de lo nacional que nunca tuvo una articulación adecuada desde el momento de su nacimiento. Nunca asumió, por lo tanto, ni un sistema de colonización *superada* por el sistema político republicano ni *armonizada* en la ideología del indígena-mestizo, la nación estabilizada por los beneficios de un *encuentro* colonial benéfico:

Son los hijos “blancos” o “criollos” (o de “alma blanca) de Cortés (de su esposa española, o los hijos de Malinche (los mestizos) que están todavía hoy en el poder, la dominación, en el control de la cultura vigente, hegemónica. Digo que hablar de “encuentro” es un eufemismo [...] porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura. Fue un “choque”, y un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena. (Dussel: 75)

MGP estaba interesado en asumir el conglomerado de lo nacional en sus componentes de *progreso*. Cansado de utopías europeas *armonizadoras* y *neutralizadoras* de la violencia colonial, que desirven a la construcción de lo nacional peruano –y *latinoamericano*–, asume la bandera del positivismo, pero críticamente; nunca como sistema cerrado de pensamiento líder de toda causa y de todo contexto [Mead 2010]). González Prada defiende nociones alternas, sea minoritarias (como el anarquismo) o sea incluyentes y totalizadoras (como la inclusión y revaloración del lugar que el indígena tiene y tendrá en la utopía del *progreso*), insertándose en una lógica del *Otro*, del sujeto

³⁴ MGP era un aristócrata que, sin embargo, renunció a ese estatus o ideología de clase para ponerse al servicio político y social de una utopía reformista del viejo orden establecido.

que necesita analizar e intervenir, con armas *imaginativas*, recreadoras de las ideologías europeas, descolonizadas (Quijano 1971). De esa manera, la alteridad, construida desde las elites dirigentes, será para MGP consecuente con la realidad social *ruinosa* de la novísima nación latinoamericana que está, a través de GP, descubriendo a su alteridad (frente a *Europa* y frente a sí misma) a través de sus indios y obreros, a través de su *pueblo*:

El “Otro” recibe un nombre (¿propio?) y se reconoce como “Pueblo”. El discurso sobre el “Otro” en singular culmina de este modo en una propuesta singularizante y homogeneizante, ya que su conclusión no es la perspectiva de una *América* Latina que renace y se reconfigura con los nombres propios de la pluralidad de sus sujetos históricos. La conclusión es más bien, como se ha sugerido, la propuesta de una *América* Latina que debe afirmarse como “pueblo uno” y buscar, en consecuencia, el desarrollo y defensa de *una cultura latinoamericana* que sería precisamente la expresión de un proyecto del “pueblo uno” o del “pueblo latinoamericano” en tanto que “bloque social” y/o “bloque cultural” de los oprimidos y excluidos, como precisa el mismo Dussel. . . . A la luz de esta conclusión creo, por consiguiente, que es legítimo mantener que no es hipercriticismo sino sentido crítico intercultural lo que me hace advertir que en el planteamiento de Enrique Dussel la fundante diversidad de nuestra *América*, como tierra de muchos pueblos con nombres y proyectos propios, parece sacrificarse en aras de un programa político-cultural de “unidad popular” que no puede menos que resultar nivelador y homogeneizante, porque en su lógica interna lleva una dinámica asimiladora que debilita las diferencias en la plural alteridad del “Otro” y que conduce por eso a convertir en simples “rostros” o en meros “aspectos múltiples de un pueblo uno” lo que en realidad son universos propios con derechos a la autodeterminación cultural, política y religiosa. (Fornet-Betancourt: 55-56)

Nos parece importante incluir en este punto del análisis utópico de González Prada el debate filosófico latinoamericano sobre la multiculturalidad. Dussel (2004) ha

propuesto una noción de pueblo muy cercana a la noción popular nacional de González Prada –tomando en cuenta las distancias de tiempo y contexto—, y es este elemento, y el tutelaje de las clases letradas (y, por lo tanto, la noción *iletrada* del pueblo *otro*), los ejes más problemáticos de la utopía gonzalezpradiana.

Su borramiento de las diversidades culturales y *nacionales* que componen la nación peruana era previsible en el XIX, y va a ser un error que tardará en corregirse en *América Latina*, pero la base utópico política que asume al indígena y obrero como pueblo integrante de la masa nacional, que en este momento es un otro desperdiciado por lo social y lo político, por el *progreso* nacional, es fundamental en GP para rearticular una sociedad republicana aún colonializada en sus estructuras de poder criollas y europeizantes. Es este el primer paso para proveer de derechos epistémicos y políticos a la autodeterminación de los pueblos al incluirlos en el imaginario nacional y proponerlos como sujetos de la nación. González Prada fue fundamental para ese movimiento político y social, enérgico y urgente.

En 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del “nacimiento” de la Modernidad [...] La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando *Europa* pudo confrontarse con “el otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras ese Otro no fue “descubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que *Europa* ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular, y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no europeo” (Dussel: 9-10)

Su lucha contra el estado (moderno, criollo, encubridor de lo *no europeo*) está vinculada con la utopía política de la autoadministración del poder. Las ideas anárquicas *prestadas* de *Europa* y reconstituidas en el Perú, tomando en cuenta las particularidades del Ande y de la costa criolla (la Amazonía va a estar largamente invisibilizada, desafortunadamente), están interesadamente en la línea de la autogestión indígena y regional de Guaman Puma de Ayala (Quispe Agnoli 2006) en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, de 1615 (2006). Para González Prada, como para Guaman Poma, el hombre libre de administración externa o de dirección ideológica cultural y epistemológicamente extranjera, es el único *posible* en el horizonte de lo político. El hombre subalterno, colonizado, *encubierto* por otros poderes, separa la sociedad entre *sujetos políticos* y seres humanos objeto de la administración de otros. Este sistema, vivido —de forma diferente, por supuesto—especularmente en el XVII del Virreinato peruano y en el XIX de la República elitista, criolla y exclusiva (además de excluyente) es prueba de esa distopia nacional contra la que MGP se rebela articulando toda idea *européa y latinoamericana* que pueda faltarle a su *mapa utópico americanoperuano*:

El hombre emancipado no venera credos ni respeta códigos, mas profesa una moral: proceder conforme a sus ideas sobre el Universo y la vida. Nadie tiene derecho de argüirnos con lo ineludible de ciertos deberes: al imperativo de Kant podemos responder con otro imperativo diametralmente opuesto. Como el hombre muda con el tiempo y el grado de ilustración, no puede haber una moral inmutable ni para el individuo mismo, a cada época de la vida le cumple su norma de moralidad. . . El estado con sus leyes penales, la Iglesia con sus amenazas póstumas, no corrigen ni moralizan; la Moral no se alberga en biblias ni en códigos, sino en nosotros mismos: hay que sacarla del hombre. (González Prada 1940: 157-158)

Es claro que el relativismo moral (ético) de MGP no es solo un signo de su noción inestable de lo moral, sino también de su pensamiento situado y contextual con el cual nos muestra *su método* y proceder intelectual. No hay absolutos regidos por el Estado, ni códigos de conducta humana emanados por poderes superiores (Iglesia, Estado, Ley), sino subjetividades y sujetos pensantes. Es necesario *despertar* esas inteligencias a la acción, según González Prada. La inteligencia no es, sin embargo, una forma de inmanencia que, automáticamente, en la praxis, se torna social y políticamente beneficiosa. Las inteligencias excluidas o “adormecidas” en sus estatus elitistas necesitan actualizarse con las ideas de avanzada que MGP propugna y necesitan *mirarlas críticamente* (como él lo hace con el positivismo, el marxismo, el spencerismo, etc.). Es decir, la utopía social y política de la nación peruana —y de *lo latinoamericano* en ella—no se constituye de pensamientos ilustrados o de sistemas de conocimiento elitista o popular *despiertos* a la acción, sino de inteligencias.

And only an equal understands and equal. *Equality* and *intelligence* are synonymous terms, exactly like *reason* and *will*. This synonymy on which each man's intellectual capacity is based is also what makes society, in general, possible. The equality of intelligence is the common bond of humankind, the necessary and sufficient condition for society of men to exist. “If men considered themselves equal, the constitution would soon be completed.” (Rancière 1991: 73)

Las inteligencias deben, *igualmente*, pensar, libremente llegar a conclusiones que reactualicen la idea de nación peruana y se constituyan en *la moral conductual* de los pueblos *latinoamericanos*. Es cierto que las conclusiones de Rancière son aún, en el pensamiento de MGP, germinales en igualdad, pero sí comparten nociones de sujetos librepensadores, líderes de la revolución social, en este caso, peruana. No podemos asumir que MGP articula en el XIX una noción *igualitaria* de inteligencias en todo el conglomerado social peruano, pero sí interviene, muy a la vanguardia de su tiempo, en el concepto de libertad e igualdad del sujeto pensante. Nadie *que piense* debe ser guiado por un código o una moral inamovible (y ahí sí incluye a toda la masa social). Por ello, descreo del Estado, de sus jerarquías y de su sistema político:

Rechaza la política también porque restringe la libertad del individuo, porque representa los intereses y preocupaciones de la clase dominadora, porque significa “traición, hipocresía, mala fe, padre con guante blanco”, porque junto con la religión protege el “régimen inicualemente egoísta del capital” (1939:200; 1940: 29; 1946b: 132, 27, 216) (Mead 2010: 53)

GP es fundamental para comprender la cartografía del utopismo latinoamericano en el Perú y en *América* porque transita por gran parte del espectro reformador político de la época, inclusive, el de las armas. MGP no asume que el cambio necesariamente será logrado a través de acuerdos armónicos, puesto que, como hemos visto, asume el sistema instalado como una forma de mantener la articulación del poder de la clase dominadora: “Toda huelga debe ser general y armada” (González Prada 1940: 97); “Los derechos no son favores que debemos mendigar a los gobiernos; son bienes propios que

estamos en la obligación de reclamar y exigir por la fuerza” (González Prada 1941: 125).

La Anarquía es el punto luminoso y lejano hacia donde nos dirigimos por una intrincada serie de curvas descendentes y ascendentes. Aunque el punto luminoso fuese alejándose a medida que avanzáramos y aunque el establecimiento de una sociedad anárquica se redujera al sueño de un filántropo, nos quedaría la gran satisfacción de haber soñado. ¡Ojalá los hombres tuvieran siempre sueños tan hermosos! (1940: 18-19)

Tenemos que analizar a González Prada dentro de una red emocional e intelectual que forma parte de su contexto de germinación de nación e imaginario de la misma. La urgencia, ese horizonte de praxis filosófica en la que lo encuadramos, no es gratuito. GP está viviendo no solo la fragilidad de un proyecto de nación acribillado a cañonazos de artillería por el ejército chileno, sino sus bases de lodo, su tesitura quebradiza expuesta desde los tuétanos de su propio imaginario inicial: el excluyente proyecto criollo y una modernidad impostada, porque extraña a los sistemas de administración del hombre andino y *americano*, porque implica una continuidad del sistema de administración filosófica y práctica colonial previa. Esa forma de pensamiento en la que se fundan todas las naciones *latinoamericanas* (herederas del pensamiento poscolonial) están evidenciadas por muchos autores, pero Villoro, en México, lo articula con precisión:

México fue constituido como Estado nacional a partir del proyecto de una minoría, a principios del siglo XIX: una minoría criollo-mestiza que quiso

constituir desde cero la nación, conforme al modelo de estado nacional europeo que viene desde las revoluciones norteamericana y francesa. El Estado nacional se concibe como una entidad nueva que es el resultado de una serie de individuos que se reúnen, pactan entre sí y constituyen una nueva entidad que homogeniza y unifica a esa totalidad de individuos. En la Constitución de Apatzinguán primero, luego en la Constitución de 1824 y en las constituciones posteriores, la nación mexicana se constituye como una entidad nueva a a partir del proyecto de un grupo criollo-mestizo. . . . en ese pacto del grupo criollo-mestizo no entran para nada los pueblos indígenas. Nadie le consulta a ningún pueblo indígena si quiere formar parte de ese pacto o no. Los pueblos indios están excluidos en realidad de ese pacto, que llevado a cabo por los mestizos y criollos, es el que constituye la nación mexicana y el que se impone a los pueblos indígenas. (Villoro 1996: 215)

Esta imposición es general en la constitución de las naciones latinoamericanas y, tanto México cuanto el Perú, comparten un imaginario de crisis y de trauma sociales en el germen de su constitución. MGP sentía que desde las ideas hasta el discurso deberían notarse esas rajadas casi corpóreas del trauma de la administración excluyente de *lo peruano*. El lenguaje, hiperbólico y artificioso, cuidadosamente armado para apelar a la acción o conciencia políticas, estaba preñado de cicatrices y de moretones que el cuerpo verbal debía proyectar al cuerpo social. El lenguaje, entonces, era un cuerpo por ser intervenido, políticamente, como símbolo del cuerpo social.

Según González Prada, el escritor puede conseguir la libertad intelectual y moral apropiándose del castellano y desarrollándolo con características que traducen la especificidad de las condiciones sociohistóricas de la realidad del país. Así, para crear una literatura nacional moderna, propuso modificar tanto la ortografía como el contenido cognoscitivo del castellano. (Chang Rodríguez 2010: 69)

Cierto es, pues, que el tejido del lenguaje es ideológicamente intervenido por González Prada como manera de evidenciar formas de poder que, desde España, postcolonialmente, se imponen en *América*, en las naciones nacidas, en los reordenamientos utópicos que estas naciones buscaban, proponían, intentaban articular. Plegarse a una reforma ortográfica (como la propuesta por Bello) era, para GP, no solo una forma de denuncia política global sino una afirmación categórica de la necesidad de democratizar el lenguaje y, como cuerpo especular, lo social y los poderes que lo conformaban en el Perú.

El que se suscribe al diario i compra la novela o el drama, está en el caso de exigir que le hablen comprensible y claramente. La lectura debe proporcionar el goce de entender, no el suplico de adivinar.

Las obras maestras se distinguen por *l' accesibilidad*, no formando el patrimonio de unos cuantos iniciados, sino la herencia de todos los hombres con sentido común. Homero i Cervantes merecen llamarse ingenios democráticos: un niño les entiende. (González Prada 1976: 172)

Así, en esta determinación lingüística y escritural de *lo democrático*, González Prada ingresa en el horizonte del pensamiento barroco aplicado a la noción latinoamericanista de *singularidad*, que, ajeno a la dificultad y al elitismo europeo (español) se gesta —y según muchos, permanece en lo americano— como forma de resistencia, lenguaje de la rearticulación del poder extranjero en las *Américas*; forma de geopolítica discursiva, artística y de pensamiento que en el Perú fue tan próspera desde el XVI y que se muestra con claridad en la utopía alterna de libertad y reacción nacional de GP: el

discurso no es solo un cuerpo especular de la nación, es la sustancia de su pensamiento y, sobre todo, el ejercicio del poder en su materialidad e historia.

énfasis derivables de un eventual recentramiento del barroco. . . . la recuperación de aspectos medulares de la cultura barroca en tanto posibles puntos de partida para la reconstrucción de la filosofía y, más en general, de la vida cultural de nuestro tiempo. . . . cierto impulso a poner entre paréntesis la lucha por la afirmación hegemónica y por la dilucidación de opciones políticas concretas, y la consecuente opción por el cultivo de la capacidad psíquica de sobrevivir en un mundo difícil, a partir del establecimiento de una relación distante y descentrada respecto de la política y del poder. Por último, el intento de identificar, con menor o mayor escepticismo, prácticas concretas que de alguna manera estén expresando, hoy, la eventual conexión entre el ethos barroco y una posible modernidad socialista definida como su superación dialéctica. No parece necesario insistir sobre el hecho de que la articulación de estos cuatro énfasis sigue constituyendo un fascinante desafío no sólo historiográfico, sino también filosófico y político. (Kozel: 177)

Lo que Kozel señala no son derivaciones barrocas solo del XIX articuladas en el XX, sino consecuencias del reto de descentrar el barroco español y recentrarlo en *Latinoamérica*. Y son, desde nuestro punto de vista, ejes básicos emanados de la zona cartográfica utópica que produce González Prada para *producir* lo heterotópico *latinoamericano* —postcolonial— en el Perú.

el neobarroco no constituiría tanto una ruptura como una intensificación que adiciona, y esto es central, una “inflexión fuertemente revisionista de los valores ideológicos de la modernidad”. Lo neobarroco americano se propondría “alegorizar el carácter disonante de la modernidad latinoamericana” (Chiampi 2000). (Kozel: 167)

Entendiendo a GP en el horizonte de Kozel, lo que el peruano hace es: 1) descentrar a España de las influencias poscoloniales, ya que esta es el *pharmakon*³⁵ (Derrida 1981) de la colonialidad de *lo latinoamericano* y de *lo latinoamericano* en el Perú; 2) recuperar para el pensamiento y el discurso de (re)construcción de lo nacional (destruido por la Guerra del Pacífico, pero fundado con las fragilidades del pensamiento poscolonial y colonial) las formas barrocas de resistencia características de este flujo de pensamiento y filosofía al pensamiento del *ahora*, cualquiera que sea ese momento histórico; 3) replantear el ejercicio de lo político no por la búsqueda y la acción directa frente al poder sino frente al discurso, mantener un cierto *estoicismo político* (la praxis política de MGP en la Unión Nacional fue efímera ya que él se decantó luego por la anarquía, pese a que no luchó en el campo social por ella) que no significa renunciar al cambio histórico y social sino proponer un *paréntesis*, como señala Kozel, en el que la articulación de hegemonías políticas no es el objetivo sino la capacidad de resiliencia, de *curación* del cuerpo nacional, de resistencia y acción a través de la articulación del pensamiento político, que sí urgía, antes que una praxis política de emergencia que había llevado a la nación peruana al desastre de cualquier proyecto social; y 3) la verificación de una ética barroca de resistencia general que se adecue a nuestro tiempo:

³⁵ Derrida propone al *pharmakon* platónico (de su *Fedro*) como un sistema de indeterminación: entre lo que cura, envenena y una *forma de chivo expiatorio* de lo cultural aplicado al discurso. En este caso, España, como base conceptual e ideológica de lo colonial para *Latinoamérica*, es lo indeterminado del *pharmakon* como sistema discursivo e ideológico, influencia intelectual *liberadora* (traducción de las fuentes *europeas* de los valores de la Modernidad post-Revolución Francesa) y colonizadora al mismo tiempo, chivo expiatorio de *todos los males de América Latina* en los discursos nacionales, pero articulador de sistemas poscoloniales que durante el siglo XIX intentaron —desde el valor simbólicamente *unificador* de la lengua española bajo la tutela de España, hasta con las armas (guerra de la reconquista en 1866)—rearticular *América Latina* en *América Española post-independencia*.

la resistencia al reciclamiento del poder de los poderosos (Estado), a la nación excluyente (contra los indígenas y obreros) y a la imposición acrítica epistémica europea y criolla.

4. LA UTOPIA DE LA VANGUARDIA EUROPEA Y MESTIZA: TENSIONES IDEOLÓGICAS EN CÉSAR VALLEJO Y JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Manuel González Prada, desde un horizonte político de rearticulación de lo nacional, está posicionado en la lógica de la modernidad y no en la sistematización de su crítica. Nos ha interesado leer filosóficamente los textos poéticos de César Vallejo (Santiago de Chuco, Perú, 1892-París, 1938) de manera que nos sea posible *pensar* su poesía como proyección filosófica utópica *otra* (heterotópica). La poesía de Vallejo es un dispositivo político y lingüístico que, mientras se alía con la ideología de la crisis de la modernidad europea que agrupa a las vanguardias, también se inserta en la particularidad de la crisis de la modernidad *incompleta* o *periférica* (Bhabha 1993; García Canclini 2013) que

coexiste yuxtapuesta y dinámica en el Perú y en su *latinoamericanidad*, es decir, en su sistema de pensamiento en lucha ante la colonialización y poscolonialidad epistémica, política, económica y social de los centros de poder colonial y poscolonial.

Dos movimientos fundamentales logran los poemas de Vallejo en el imaginario utópico peruano y andino (desde la perspectiva de un autor nacido en los Andes): 1) la constitución de utopías verbales extremas en su forma (lenguaje) y en su contenido (utopías alternas), las que proponen no solo la inviabilidad del lenguaje de *representar* las utopías en sí, ya que no solo son *u-tópicas* etimológicamente (*no-lugares*), sino también porque a) la articulación de lo perfecto en lo real colisionan necesariamente y b) la utopía conceptual es un objeto en sí mismo y no puede ser *representado*, solo presentado en el horizonte de la subjetividad individual; 2) la formación de utopías desde el sistema conceptual del poema, construyen un tejido ideológico específico que interviene en las estructuras epistémicas y políticas de manera totalmente diferente que el libro filosófico, la narrativa filosófica o el discurso oral filosófico. La poesía de Vallejo es letrada, está escrita en el español *reinventado* de la vanguardia andina y apela a movimientos muchísimo más amplios que el de lo político, organizando y articulando dimensiones afectivas, conceptos íntimos, crisis existenciales que terminan agrupándose en una dimensión ética y política del hombre que habla desde los Andes (desde el mundo periférico) a todas las dimensiones del poder.

Las utopías, desarrolladas desde el horizonte epistémico del poema vallejiano, rompen con las coordenadas discursivas utópicas usuales para articular voces imposibles de incluir, de forma compatible, en un discurso relativamente estable, teleológico y hegemónico, como las utopías del discurso académico o letrado usual. El poema asume

la inviabilidad de la representación total de todos en esos discursos y, por lo tanto, visibiliza su falta, sus quiebres. Incluye en el verso el grito político de la multitud excluida del sistema social, de la modernidad y del *progreso* capitalista, a través de una meta-reflexión existencial, humanista y mediática: ¿cómo es posible administrar, de forma letrada, la voz de muchos, la voz desigual, la utopía en sí mientras se gesta? El arte, en su versión más radical, la poesía de vanguardia, es la forma que propone Vallejo. La revolución material se produce en el pensamiento, en el lenguaje, y es necesario visibilizarla ahí, donde germina.

Nos interesa evidenciar, además del laboratorio utópico que significó la poesía de Vallejo, posmodernista, vanguardista y post-vanguardista, los sistemas ideológicos con los que dialoga tensamente, en su recepción y en su lectura revolucionaria, durante el desarrollo del pensamiento germinal marxista latinoamericano, eje de uno de los inicios de la decolonización de la filosofía del continente: el pensamiento de José Carlos Mariátegui (Moquegua, Perú, 1894-Lima, 1930).

Sorprenderá, quizá, que no dediquemos un capítulo independiente de este trabajo a las utopías marxistas de Mariátegui, tan trascendentales para la configuración del hombre moderno latinoamericano. Crítico de *su* modernidad y de la constitución de los sistemas culturales, sociales y económicos que evitan su desarrollo como región, Mariátegui analizó la sociedad periférica y las naciones *latinoamericanas* cuyas configuraciones ideológicas y materiales están en la base de las mayores injusticias sociales y políticas del continente. Mucho se ha escrito sobre las utopías de la “izquierda latinoamericana” –horizonte ideológico en el que Mariátegui es un actor principal– y, pese a su relevancia, nos parece que la articulación de lo utópico en el Perú, en el Área andina y

en *lo latinoamericano* de cada nación de esta parte de *América*, han reformulado a Mariátegui, han propuesto al filósofo peruano como fundamento *desde el cual pensar* políticamente *LatinoAmérica* y no como pensamiento autónomo; es decir, ha sido rearticulado dentro de un sistema de pensamiento revolucionario más o menos transversal a las utopías políticas e ideológicas de *LatinoAmérica* (Becker 1993) de cada contexto y de cada agenda particular. Mariátegui, de esa manera, ha sido diluido en la sobreutilización de parte de su discurso, muchas veces, desconectándolo completamente de él, siendo utilizado como sistema de validación simbólica³⁶, pero nunca ha sido agotado (Baines 1983). El eje político-estético, en el horizonte de las utopías, sin embargo, ha sido el menos explorado en Mariátegui. Por ello, nos interesa analizar sus propuestas estético-políticas a través de Vallejo, en un paradigma de tensión y articulación de una utopía fundamental con la que dialoga, en el mismo horizonte, desde soportes formales diversos. Vallejo y su poesía, enraizada en la cartografía política del mundo andino y del Perú, enraizada en el horizonte de la vanguardia latinoamericana – que ambos autores comparten –, ha sido difundida de forma rizomática desde los nuevos proyectos de nación peruanos (a través de la educación escolar, como *iconografía nacional* en las representaciones de lo *heroico* en billetes moneda, nombres de colegios o equipos deportivos, hasta en memes y caricaturas posmodernas distribuidas por la web o en polos *underground*), y poco analizada como forma de utopía política desde el horizonte estético discursivo. Cada uno de los sistemas discursivos utópicos (otros) de los dos autores por separado ha ingresado en el imaginario cultural peruano como un

³⁶ Claros ejemplos de ello son la Revolución de Velasco Alvarado (dictadura de izquierda en el Perú 1968-1979) o Sendero Luminoso (Vich 2002), para proponer casos opuestos de Estado dictatorial y de terrorismo antiestado en los que el pensamiento de Mariátegui ha sido sujeto de apropiación.

emblema, un icono cerrado, un significante en distensión. Dentro de la cartografía utópica andina y latinoamericana, nuestro autor marxista nos parece articularse de manera fundamental en la Vanguardia *latinoamericana* (movimiento que Mariátegui contribuyó a formar) con un actor central de ese movimiento estético (tomando en cuenta que ambos autores han sido *inmovilizados* culturalmente como iconos populares y/o culturales; uno por estabilización institucional social y el otro, por apropiación enésima). El discurso mariateguista se comprende completamente con los discursos estéticos que apoyaba, en tanto formas de totalidad revolucionaria: el trabajo del artista es fundamental para la revolución letrada y el pensamiento utópico latinoamericano –y, sobre todo, del área andina, tomando en cuenta el indigenismo (que incluye a Vallejo y a Mariátegui–. Por otro lado, la noción gramsciana de *intelectual orgánico* en la sociedad vanguardista y revolucionaria de principios del siglo XX es básica para comprender las ideas de lo letrado y su vinculación con las rebeliones del proletariado en Mariátegui. Para el filósofo moqueguano, la utopía socialista se produce por las mismas razones en el arte que en el obrero o en el campesino, pero con más fervor en el artista; por ello, ambos mundos están aliados contra la burguesía:

Entre los descontentos del orden capitalista, el pintor, el escultor, el literato, no son los más activos y ostensibles, pero sí, íntimamente, los más acérrimos y enconados. El obrero siente explotado su trabajo. El artista siente oprimido su genio, coartada su creación, sofocado su derecho a la gloria y a la felicidad. La injusticia que sufre le parece triple, cuádruple, múltiple. (Mariátegui 1991: 386)

La propuesta, por lo tanto, Mariátegui-Vallejo es fundamental para entender ese momento de *lo utópico* en el Perú y en *lo latinoamericano* de la región, tensando sus

respectivas *iconizaciones*. La revolución política asumida por los letrados de la época está en su momento de mayor sensibilidad. La utopía latinoamericana en esta primera gran crisis de la modernidad de principios del siglo pasado está propuesta como transversal a todas las capas de lo social y, por primera vez, los artistas son apelados directamente a la participación política colectiva, juntamente con los actantes del proletariado. El arte es, pues, el espacio donde se conjugan pensamiento y acción (acto estético político) desde el cual el pensamiento filosófico político (en este caso, mariateguista) es un tercer movimiento dialéctico en el sistema de pensamiento revolucionario vanguardista.

Toda utopía futura debe recoger no solo ese legado histórico [el del pensamiento independentista e ilustrado], sino su carácter experimental, íntimamente ligado con el devenir político, social y artístico-literario. Más que en ninguna otra región, la utopía en *América* latina ha sido y será plurifuncional e interdependiente, intercultural y mestiza.

Esta imagen esencialmente movilizadora que ha tenido la utopía como horizonte y como orientadora de la *praxis* histórica latinoamericana, instancia crítica de la realidad vigente, capaz de abrir brechas en el orden establecido, debería servir no sólo para construir propuestas alternativas a la globalización económico financiera a escala de la región, sino ser igualmente válidas para el resto de mundo. (Ainsa 2001: 20)

Por ello, es fundamental analizar los discursos utópicos producidos por el discurso artístico-literario de Vallejo, paradigma de la rebelión contra la razón instrumental y los sistemas poscoloniales sobre los que descansa la modernidad proyectada a las periferias del mundo industrial. La poesía de Vallejo es, en esta dinámica de producción de semiosis filosófica, el primer bloque de movimientos dialécticos de pensamiento: la

propuesta y la contrapropuesta, la proposición lógica y la aparente aporía: el quiebre
significante.

Caso paradigmático de este sistema de crítica de la modernidad y propuesta utópica,
crisis representacional y presentación utópica desde el plano de la subjetividad es el
poema, tesis y antítesis, de *Poemas humanos* (1939), “Un hombre pasa con un pan al
hombro”:

Un hombre pasa con un pan al hombro
¿Voy a escribir, después, sobre mi doble?

Otro se sienta, ráscase, extrae un piojo de su axila, mávalo
¿Con qué valor hablar del psicoanálisis?

Otro ha entrado en mi pecho con un palo en la mano
¿Hablar luego de Sócrates al médico?

Un cojo pasa dando el brazo a un niño
¿Voy, después, a leer a André Bretón?

Otro tiembla de frío, tose, escupe sangre
¿Cabrá aludir jamás al Yo profundo?

Otro busca en el fango huesos, cáscaras
¿Cómo escribir, después del infinito?

Un albañil cae de un techo, muere y ya no almuerza
¿Innovar, luego, el tropo, la metáfora?

Un comerciante roba un gramo en el peso a un cliente
¿Hablar, después, de cuarta dimensión?

Un banquero falsea su balance
¿Con qué cara llorar en el teatro?

Un paria duerme con el pie a la espalda
¿Hablar, después, a nadie de Picasso?

Alguien va en un entierro sollozando
¿Cómo luego ingresar a la Academia?

Alguien limpia un fusil en su cocina
¿Con qué valor hablar del más allá?

Alguien pasa contando con sus dedos
¿Cómo hablar del no-yó sin dar un grito? (Vallejo 1998: 390-391)

Usualmente se ha interpretado este poema como una forma dialéctica de describir la estructura y la superestructura marxistas en la materialidad de lo real³⁷, pero a nosotros nos señala un movimiento ideológico mayor. De los trece pareados que conforman el poema, once responden en un diálogo a una referencia sobre *lo real* (infraestructura, en la lógica marxista) producido por la modernidad industrial capitalista (y por su ideología poscolonial), sobre el *decir, hablar, escribir*, es decir, sobre el lenguaje. En la oposición de los versos no solo se encuentra el abismo de la incomunicación entre los intereses de la infraestructura y superestructura, del mundo letrado frente al mundo cotidiano, sino la utopía en sí y su imposibilidad ética y *real* de ser *representada*. Frente a la realidad, injusta y atroz, el lenguaje letrado (académico) es insuficiente, es

³⁷ Propuesta de González Vigil en los comentarios a la edición anotada, que usamos para este trabajo, de *Poemas completos* de César Vallejo (1998).

imposible: incluso, anti-ético. Las razones no solo están en el divorcio ideológico de intereses y en la agenda política de cada uno sino en la infabilidad ética del discurso de *lo real* en el mundo letrado: no es posible *traducir* en un proyecto letrado las extremas condiciones de miseria humana que ha dejado la utopía imperialista de la modernidad en *América*. La única salida es pues, el lenguaje del arte, la poesía. El sistema poético letrado rompe —es su intención de rebelarse contra él— con los sistemas sígnicos y retóricos usuales de representación letrada. La poesía quiebra (y más aún, la de vanguardia) los vínculos con su propio campo letrado para cuestionar el medio y reflexionar sobre él.

What is essential here is the conviction, lucidly formulated by the French symbolists, that the scale of values still professed by "right-thinking" citizens was already dead, that its foundation, religion, had been hollowed out from inside, and that art was going to take over its function and become the only dwelling place of the sacred. The symbolists discovered the idea of a poem as an autonomous, self-sufficient unit, no longer describing the world but existing instead of the world (Milosz: 18-19)

La poesía *es* el mundo. Lo interviene, incluso cuando se trata del mundo de las palabras. Este discurso metadiscursivo cuestiona la palabra, el lenguaje, las formas letradas con las que se construye una posible reacción a la injusticia social que toca cada una de las dimensiones del hombre, del pueblo. El poema no representa, pues, la utopía alterna, la apela, *lo es*.

Las tensiones que Milosz identifica como centrales en la poesía del siglo XX son también, en general, centrales en la obra de Vallejo. Son las oposiciones

entre la esperanza y la desesperación y entre la accesibilidad y la inaccesibilidad lingüística. (Jadre: 61)

En medio de la disociación entre un mundo y otro, cuestionados por las preguntas retóricas, el poema, habla desde *lo letrado*, para posicionarse en la crítica de este. No es posible construir una utopía de palabras: es necesario darle el espacio de la negatividad (Moreiras 2001) y del silencio para que se proceda, el vacío se llene de significación y *crea*, en esa interacción, la utopía política nacida de estos violentos encuentros entre múltiples significados. La utopía de Vallejo, en este poema, es la no-representabilidad de lo letrado frente a la realidad del pueblo, frente a las miserias humanas producidas por el *statu quo* moderno *americano*. La utopía está en lo irreconciliable de la palabra, del poder letrado con el pueblo cotidiano: las fuerzas políticas deben nacer y reaccionar desde esa ausencia, desde la negatividad de un discurso letrado que nunca satisfará la utopía necesaria *latinoamericana*. El pensamiento proyectado en el poema es solo germen de la miríada complejísima del pensamiento utópico que construirá al hombre nuevo vanguardista. El mundo letrado solo puede preverlo; las letras y el lenguaje solo pueden verificar su divorcio con ese pensamiento: de ese manifiesto negativo arderá la utopía en *lo real*. El poema se inserta en la utopía de los movimientos políticos y éticos de la subjetividad de una clase letrada: mostrar los *trazos* y quiebres (*la diferencia*) (Derrida 2017), las hendiduras y las costuras de que está conformado el discurso letrado utópico a la subjetividad letrada, es fundamental movimiento político y ético de la poesía de Vallejo, en el horizonte utópico de lo *latinoamericano* en el Perú y en la región.

José Carlos Mariátegui había señalado en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* que el gran problema *latinoamericano* del Perú y de la región era la pervivencia del sistema colonial en la sociedad y economía de las naciones independientes de *América* posteriores a 1824. A diferencia de la ruptura con el sistema económico social prehispánico, Mariátegui señala que se resolvió, en la administración colonial, borrar un sistema presocialista en el Imperio Incaico, la cual destruyó las bases de una forma en la que la administración de lo social y la justicia generalizada podrían darse la mano. Posteriormente, las clases de poder continuaron con un andamiaje colonial de administración y articulación ideológica de la sociedad, luego de las independencias criollas respectivas y la imposición de nociones nacionales criollas como proyectos excluyentes (1992). Para Mariátegui, pues, el mérito de Vallejo es insertar en un discurso holístico, *el sentimiento* (la visión) indígena (del mundo y sus afectos) en el sistema letrado occidental: “[El sentimiento indígena] en Vallejo es algo que se ve aflorar plenamente al verso mismo, cambiando su estructura” (1998: 309).

Hay en Vallejo un americanismo genuino y esencial; no un americanismo descriptivo o localista. Vallejo no recurre al folklore. La palabra quechua, el grito vernáculo no se injertan artificialmente en su lenguaje; son en él producto espontáneo, célula propia, elemento orgánico. (1992: 310)

Lo más importante, para Mariátegui, en la poesía de Vallejo es, por lo tanto, su autenticidad indígena, su capacidad de ser *discurso andino* que analiza la *subjetividad humana* desde esa originalidad. Es claro que Mariátegui inscribe a Vallejo en su proyecto utópico incluyendo al poeta peruano en un horizonte de validez de la voz indígena en el imaginario letrado del proyecto nacional del Perú. Mariátegui asumía que

al modificar el proyecto político nacional, desde las intervenciones letradas y políticas activas³⁸, podría producirse, desde los espacios de poder, un cambio en el proyecto criollo y crear, desde el espacio burgués letrado, un ámbito de resistencia ideológica que pudiera aliarse con las agendas políticas de los obreros y campesinos, indígenas y mestizos, *proletarios del Perú*.

Para el proyecto utópico mariáteguista Vallejo era importantísimo: una voz indígena *real*, no “contaminada” por los recursos retóricos clásicos del artificio letrado europeo (es decir, de su ideología proyectada en el lenguaje). Para Mariátegui es posible una literatura no impostada, una literatura que articule una voz política sin mediación: un letrado translúcido, en este caso, un andino *transparente*. Este tipo de letrado era necesario para la agenda de Mariátegui; su inserción en el imaginario letrado aristócrata y burgués del Perú era fundamental para producir, en ese ámbito de poder, una voz que pueda reconciliar al Perú con su pasado indígena, y su proyecto socio-económico, y abolir, progresivamente, la preeminencia de las estructuras coloniales criollas de poder. Es decir, producir un cambio cultural.

La utopía, tradicionalmente concebida como propuesta política o social, ha prescindido de esa necesaria dimensión cultural. Por ello, si la utopía futura quiere ser posible, no debe forzar excesivamente esa realidad. A todo lo más debe “tensarla”, ser expresión de una insatisfacción, que tenga en cuenta los ritmos de los diferentes grupos sociales, sus costumbres y creencias. No puede ignorar las complejas realidades culturales amenazadas por la globalización económica financiera. En definitiva, los cambios culturales son los únicos que

³⁸ El filósofo moqueguano fue periodista y fundador del Partido Socialista de Perú en 1928, lo que sería, posteriormente, el Partido Comunista del Perú.

pueden dar permanencia y consistencia a los cambios políticos. (Ainsa 2001: 20)

Mariátegui, sin embargo, invisibiliza el campo letrado desde donde Vallejo *habla* (un ámbito mestizo) y la imposibilidad de una voz indígena no mediada por la Historia colonial y por la educación criolla. La *autenticidad* de la voz vallejana no está en una imposible transparencia letrada, sino en su capacidad de intervenir, desde la poesía, tanto el espacio cultural europeo vanguardista cuanto el ámbito cultural indígena del siglo XX (no el del pasado indígena, sino el del indígena vivo, activo en la sociedad, *existente*, provisto de agencia en la voz), y producir un complejo ideológico en el que el mestizaje *estable* y *armónico* no es posible, sino que se tensa productivamente para desarrollar una nueva voz indígena, consciente de los alcances culturales de su visión particular desarrollada en un mundo donde es ella periferia, pero también resistencia. La originalidad de Vallejo está en el punto de vista que asume. Su voz poética se posiciona desde el mundo andino y no desde la postura de un admirador pasivo del mundo andino museográfico o *posmoderno*. Mariátegui criticaba a Melgar haber sido un *indigenista impostado* en el siglo XIX (1992); el problema de Melgar fue su posicionamiento político, su voz de criollo en la urbe andina arequipeña; Vallejo asume la voz de un mestizo que resuelve activar los valores que en sí mismo determinan su actitud indígena, desde el poblado rural andino de Santiago de Chuco, y que mantiene esa voz en la ciudad criolla de Trujillo, en la cosmopolita de Lima o en la hegemónica de París.

La validación de Vallejo por Mariátegui, de sus dos libros publicados en vida (*Los heraldos negros*, 1918; *Trilce*, 1922) supone una inclusión en una agenda utópica muy

diferente de la que proponemos nosotros en este análisis (pese a que esa inserción era uno de los ejes programáticos de su intervención poética). Vallejo estaba consciente de su voz, de su participación política en el mundo letrado y de sus limitaciones como artista (como podemos ver *supra* en el análisis del texto de *Poemas humanos*).

Este vínculo entre la poesía y la política, tanto como entre el poder económico y el poder político, es básico para la comprensión de la poesía de Vallejo. Se ha subrayado este vínculo entre la poesía, la economía y la política en relación con los poemas de madurez artística de Vallejo, pero este nexo es igual de relevante en los de *Los heraldos negros*, (Jadre: 61)

Sin embargo, pese a que ese poema es clave para entender la propuesta utópica de Vallejo en su poesía, su concepción *negativa* de la producción de la utopía alterna no se encuentra solamente en sus poemas póstumos sino también en textos como el de *Trilce*

XLVIII:

Tengo ahora 70 soles peruanos.
Cojo la penúltima moneda, la que suena
69 veces púnicas.
Y he aquí, al finalizar su rol,
quemase toda y arde llameante,
llameante,
redonda entre mis tímpanos alucinados.
Ella, siendo 69, dase contra 70;
luego escala 71, rebota en 72.
Y así se multiplica y espejea impertérrita

en todos los demás piñones.
Ella, vibrando y forcejeando,
pegando grittttos,
soltando arduos, chisporroteantes silencios,
orinándose de natural grandor,
en unánimes postes surgentes,
acaba por ser todos los guarismos,

la vida entera. (Vallejo 1993: 226)

Es este otro poema sobre la confrontación de dimensiones sociales y metafísicas, *reales* y letradas. El lenguaje es otro, el numérico, que es otro lenguaje de la Academia para construir utopías inexactas que “copan la vida entera” desde un guarismo a todos. Según señala Ortega en nuestra edición crítica (1993) muchos autores (Coyné, Neale-Silva, Ferrari) han interpretado a este como un texto que, aludiendo a la lógica numérica se pregunta por ella, por la capacidad demiúrgica de los números de construir una sucesión pese a carecer de sustento en la lógica. Los números, aparentemente, *aparecen* en sucesión, y el 70 puede convertirse en 69 o en 71, con una simple resta o suma, frente a la mirada irritada del que pretende comprender el proceso ontológico que transforma al ser numérico y que, además, *refiere al hombre* social en 70 soles peruanos. Ortega nos recuerda, en la misma nota crítica, que no debemos dejar de lado el inicio del poema, cuyos números no aparecen de la nada, sino que se inscriben en un espacio de lo social y económico muy específico. Son 70 soles peruanos: “a esta constatación, sigue, implícita, la pregunta ¿qué puedo hacer con ellos? En términos de la época no es una

fortuna, ni mucho menos, pero equivale a un sueldo mensual” (228-229). Es decir, Vallejo se pregunta por la forma en que ese sueldo, elemental e injusto en el Perú de 1921, puede ser interpretado por la teoría de los números, por el lenguaje académico de los números. Los guarismos se proyectan al infinito, “orinándose de natural grandor, / en unánimes postes surgentes” (226); el sueldo del proletariado, no. ¿Cómo, por qué? La utopía política del pueblo, otra vez, en *Trilce*, no puede ser interpretada por los números académico-letrados, sino por su ausencia. El trazo evidencia la *diferencia*, proyecta los significados que solo son posibles en la deconstrucción de la realidad simbólica y *real*, de sus interacciones, del lenguaje, desde el poema como recurso activo de la utopía. El mundo letrado, entonces, desde la poesía, interpreta la realidad desde su negación, ante su imposibilidad, desde los quiebres políticos entre el lenguaje y la acción, entre el poema como acción política ideológica y la política activa en la praxis. No intentamos situar a Vallejo en un ámbito de despolitización del discurso letrado, por supuesto, sino desde la pregunta de una peculiar interacción de culturas y su expresión o representatividad política:

Y aquí surge una cuestión ciertamente difícil: ¿cuáles son las relaciones de “interculturalidad” que se podrían generar dentro de la heterogeneidad cultural de una sociedad capitalista, en las que nos encontramos con una “sociedad de consumo” que practica una “cultura del consumo”, y una “sociedad marginal” que ha desarrollado una “cultura de la pobreza”? ¿será posible una autocrítica cultural que parta de las mismas culturas para alcanzar alguna forma de interculturalidad?, ¿pero tendrá sentido? (Roig 2004: 163)

El ejercicio político desde el verso es potentísimo: no vendrá la revolución desde el pensamiento sino desde la acción, pensamiento extremadamente marxista; pero el pensamiento, el ejercicio estético debe ir hacia la acción, debe intervenir, primero, el espacio de lo estético. Debe asimilarse claramente la problemática de las culturas en colisión: la pobre y la privilegiada. No podemos olvidar que la colonialidad del poder se ha instaurado en los sistemas de control de las sociedades *latinoamericanas* desde su administración letrada de las subjetividades y es, por lo tanto, ahí donde la revolución utópica sería instaurada con éxito.

The logic of coloniality can be understood as working through four wide domains of human experience: (1) the economic: appropriation of the land, exploitation of labor, and control of finance; (2) the political: control of authority; (3) the civic: control of gender and sexuality; (4) the epistemic and the subjective/personal: control of knowledge and subjectivity. (Mignolo 2008:11)

La subjetividad letrada es tan importante, sin embargo, en la articulación de lo político, que debe ser desmantelada en sus grietas y enmendaduras, en sus costuras con la realidad social, de manera que la utopía política pueda liberarse del ámbito ideológico y comenzar a ser engranaje activo y práctico. La negatividad de la utopía vallejana está en la evidenciación de la ruptura del discurso letrado con la praxis política, denunciándola desde el discurso letrado del poema. Esa es la logradísima utopía del poema en Vallejo: la negación del potencial político y su afirmación en la acción política del discurso. Podríamos pensar que es esta una forma de aporía. Sin embargo, todo es resuelto por el registro retórico del poema. El acto de la enunciación poética no

se produce en el horizonte letrado siempre sino en su ruptura. El ciframiento vanguardista, la hermética simbolista, la producción de significados *ocultos* en el verso reta y replantea todo discurso letrado académico usual, cuya construcción de significados es, en gran medida, legible para el letrado promedio. La poesía *invade* ese *promedio* del poder, se impone en esa dinámica (y, elitista o no) replantea los significados de la relación entre lector y discurso. Los poemas de Vallejo denuncian, por lo tanto, esta perniciosa vinculación entre discurso letrado y rearticulación social. El discurso letrado, fácilmente transformado en artefacto sígnico, icónico, de la revolución de las ideas y de la revolución del mundo, puede no actuar como sistema de intervención en *lo real*. Vallejo, en su poesía, buscó intervenir en ese letargo de los discursos utópicos letrados que se divorcian del *mundo*. El poema como base de la utopía vallejana, está inscrito en la búsqueda de la acción política, desde el discurso letrado, y más allá del discurso letrado.

Por otro lado, no es extraño este movimiento de diglosia cultural en Vallejo, en su uso vanguardista del poema, en su ejercicio político desde el español de los criollos –aunque quechuizado o *muchik*³⁹ muchas veces, provisto de giros y lexías propios del norte andino peruano– de la centralidad del poder en *América Latina*. Es este un ejercicio de apropiación cultural para intervenir políticamente en el espacio de la hegemonía cultural de esa lengua, de ese lenguaje artístico *europeo* frente a la multitud que se articula en lo político (Hardt y Negri 2004). La intervención la hace Vallejo, audazmente, desde su

³⁹ Se ha verificado en el dialecto castellano norteño de la zona de Lambayeque-La Libertad (de donde era Vallejo) no solo una influencia quechua andina sino también sustrato *muchik*, lengua de la antigua civilización preíncica Mochica (100-700 DC) y del imperio Chimú (900-1470) (Middendorf 1960).

pensamiento indígena (en actitud, mestizo tensado), marxista y revolucionario, en búsqueda de una revolución del pensamiento que ceda a una que se desarrolle en *la materialidad de lo real*.

La diglosia cultural es el punto de partida, no la igualdad de condiciones. Los miembros de las culturas subalternas optan por el aprendizaje conspicuo de la lengua de la cultura hegemónica porque las lenguas subordinadas carecen de institucionalización social. El acceso al circuito laboral, a la esfera pública, a la administración de justicia, en una palabra, a la ciudadanía real, se encuentra mediatizado por el buen uso de la lengua y de la cultura societal hegemónica. Por ende, no es haciendo uso de sus derechos individuales y de sus libertades negativas que los miembros de las culturas subalternas desaprenden su lengua y su cultura y se asimilan a la cultura societal del estado nacional. (Tubino: 69)

Vallejo, entonces, rearticula esa negatividad evidenciada en su discurso poético, una y otra vez, dinámicamente, en gesto de acción política. Si bien Mariátegui había entendido a Vallejo como un gestor utópico y lo había posicionado dentro de la revolución estética letrada desde donde era necesaria una voz *auténticamente indígena*, de manera que desestabilice el *statu quo* del discurso letrado, sus valores de clase dirigente y su interpretación mediada de lo indígena, Vallejo, como poeta, resolvió dar un paso más adelante. La figura vallejana construida por Mariátegui en el horizonte letrado nacional peruano es un movimiento fundamental de la utopía en *América Latina*: la revolución anticolonial (anticapitalista) de *Latinoamérica* será una revolución no solo social sino étnica (pluricultural) que resignifique el valor de los pueblos originarios de *Latinoamérica* en la lógica del poder criollo heredado de la colonialidad y persistente en la república poscolonial. Esta revolución, que requiere de voces indígenas

actantes, será absoluta, requerirá que todos los estamentos sociales actúen: desde el obrero hasta el letrado. Y, por lo tanto, reconstituir lo letrado en el campo nacional con un poeta *indígena* de vanguardia como Vallejo era el eje fundamental para revisar revolucionariamente el canon literario con el que se fundaría la nueva literatura peruana del presente y del futuro, *de avanzada*, es decir, de vanguardia *no solo estéticamente*.

Ese primer movimiento mariateguista de interpretación utópica de Vallejo es fundamental. Sin embargo, la negatividad de la utopía creada por Vallejo, más allá de la de Mariátegui, superó la funcionalidad del vate en su proyecto político, transformando su poesía ya no en instrumento de la utopía revolucionaria sino en productora y articuladora de ella. Para desarrollar esos fines, la poesía de Vallejo (y más aún la de Vanguardia, en todos sentidos) tendría que batallar contra un campo organizado, cada vez más, en torno al sistema de capital y su lógica de poder.

La civilización capitalista ha sido definida como una civilización de la Potencia. Es natural, por lo tanto, que no esté organizada, espiritual y materialmente, para la actividad estética sino para la actividad práctica. (Mariátegui 1991: 388)

Por ello, Vallejo supo de la necesidad de vincular su trabajo literario con acción en el campo estético y político (con su participación activa en congresos internacionales en favor del comunismo [1934] o en la guerra civil española), en el periodismo, con el teatro político y el activismo político.

el poeta no persigue su salvación individual sino la de la humanidad entera. Este sentimiento de solidaridad hacia los oprimidos y de rebeldía contra las causas de

tanta opresión, lo llevará más tarde a la militancia política en las filas del comunismo (Yurkievich: 8-15)

La figura de Vallejo ganaba protagonismo y capital simbólico en el campo literario internacional, en un espacio de decisión geopolítica, de manera que su intervención literaria/estética tuviera cada vez más posibilidades de intervenir en el horizonte de lo letrado. Actualmente, la percepción de César Vallejo es de poeta nacional en el Perú, regional en *Latinoamérica* y representante de la poesía en el español para el mundo letrado. Ese capital simbólico pervive juntamente con su capital simbólico como poeta revolucionario, utopista, desde las ideologías revolucionarias de la época (Hart 2013).

Por innumerables razones, algunas que tienen que ver con los sucesos de su vida, la desesperación metafísica aparece en la poesía de Vallejo íntimamente unida con la angustia que nace de las condiciones económicas y políticas que le rodean. Si hay esperanza, nace de una imagen de comunidad y de unidad de espíritu que anticipa su afiliación posterior al marxismo. (Jadre: 62)

Una de las muestras más evidentes de la búsqueda interventora en lo social de Vallejo, desde sus trabajos más tempranos, fue su *heretismo* poético. Desde *Los heraldos negros* (1918), Vallejo no duda en reformular, rearticular y reactivar las imágenes cristianas (tan estables en la estructura conservadora *mestiza* andina y criolla provinciana de su tiempo), de manera que ese alegato *contra* el dios cristiano (contra/con; cuestionándolo y validándolo de formas diversas, recreándolo) sea una primera aproximación a la revolución signica social necesaria. La utopía primigena es, para Vallejo, una revolución de los símbolos de poder paternal, de los iconos tutelares.

Recurriendo a las imágenes prevalentes a través de *Los heraldos negros*, Vallejo pone en claro que su inversión del simbolismo religioso no critica simplemente las opiniones religiosas que él encuentra en bancarota. Vallejo exalta un orden totalmente nuevo en que Cristo es el individuo que saquea las viñas de los ricos, permitiendo, quizá por primera vez, que los pobres tomen el vino de una salvación terrenal. El pan que ha sido negado por Dios es proporcionado por el hombre mismo, pero este gesto no basta. Toda propiedad llega a ser un acto de egoísmo que niega a la humanidad la única superioridad moral que Vallejo reconoce. Por eso, después de hacer recuento de sus posesiones, el poeta se acusa de ser un «mal ladrón», recordando, tal vez, a Barrabás, quien ganó la libertad a costa de Cristo. (Jadre: 63-64)

No significa una simple iconoclasia *rebelde* de *juvenil* desacato a la autoridad metafísica, sino una cuidada forma de rearticular las conexiones y la estructura de símbolos que determina la noción de poder de la subjetividad popular y letrada de la época: una figura tutelar, un dios estabilizado en el *bien* absoluto, unos misterios de encarnación divina en el hombre, y el misterio poderoso del sufrimiento como guía espiritual del hombre sin tiempo:

Dios mío, estoy llorando el ser que vivo;
me pesa haber tomádote tu pan;
pero este pobre barro pensativo
no es costra fermentada en tu costado:
tú no tienes Marías que se van! (Vallejo: 145)

La revolución iniciada por Vallejo, desde el ámbito letrado ante lo letrado y lo estético, con resonancias sociales, busca rearticular el sistema de signos con los que los poderes civiles, eclesiásticos y políticos justifican la lógica metafísica del pobre y, por lo tanto, justifican el ordenamiento ético mundial de lo social. “Sus deseos no satisfechos por la sociedad de hoy bosquejan un programa utópico para la acción futura.” (Jadre: 67) El combate revolucionario por revelar el quiebre letrado frente a lo social, debía iniciarse con la utopía de la revolución de los signos del poder. Luego, se podía ampliar a la intervención *indígena* del discurso letrado en general (paso mariateguista) para culminar en la utopía de la negatividad de ese propio discurso. La utopía poética de Vallejo es una que replantea los medios discursivos en los que se sostiene y, además, cuestiona la estructura simbólica misma que le provee de poder simbólico para acceder o intervenir en lo social. Vallejo supo lo que los posestructuralistas entendieron mucho después: que la retórica del campo intelectual, y sobre todo del estético, está cargada de ideología que empoza todo discurso letrado en la exclusión étnica (la ausencia del indígena) y en la expulsión de la materia social. La revolución, con Vallejo, es desde la palabra y en contra de la palabra permeada por el poder. A pesar de *esa* palabra.

La utopía vallejana también, por lo tanto, se inserta en la problemática de la *multiculturalidad* de la filosofía latinoamericana. Desde mucho antes de que el debate arribe a su punto más alto (1992), la poética vallejana proponía una visión no solo dialéctica de los discursos letrados/populares y la materialidad de lo real, sino una instalada en esa misma dinámica producida en las voces multiculturales que producen la resistencia poscolonial a lo poscolonial de *lo latinoamericano* en lo andino. La voz de *lo real* y la voz de lo popular deben colonizar el discurso letrado no solo como un

movimiento político sino como una forma de dislocamiento de la *homogeneidad* de las voces ontológicamente determinadas como unidad *latinoamericana* diluida en una identidad unitaria imposible y/o en una invisibilización de los mundos indígenas y originarios. La multiculturalidad es una actitud política antes de un movimiento ontológico:

Interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura o disposición* por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias *en relación* con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la “propia”, para leer e interpretar el mundo. (Fornet-Betancourt: 14-15)

Vallejo, como propuesta poética utópica, no dejó de lado la validez de la voz multicultural cuando visibiliza no solo la disputa discursiva sino también la permeabilidad de la voz letrada al discurso andino, al discurso popular, al discurso de las minorías étnicas dentro de la propia voz andina (no solo la letrada andina), a la voz andina del pobre, a la voz de la educación alternativa a la occidental de la cultura andina: “Esperaos. Ya os voy a narrar / todo. Esperaos sossiegue/ este dolor de cabeza. Esperaos. // ¿Dónde os habéis dejado vosotros / que no hacéis falta jamás? // Nadie hace falta! Muy bien.” (Vallejo 1993: 202).

**5. LA UTOPIA DE LA POSMODERNIDAD Y LA VUELTA AL ORIGEN: JORGE EDUARDO
EIELSON, LOS NUDOS DEL ARTE Y LOS QUIPUS SOCIALES**

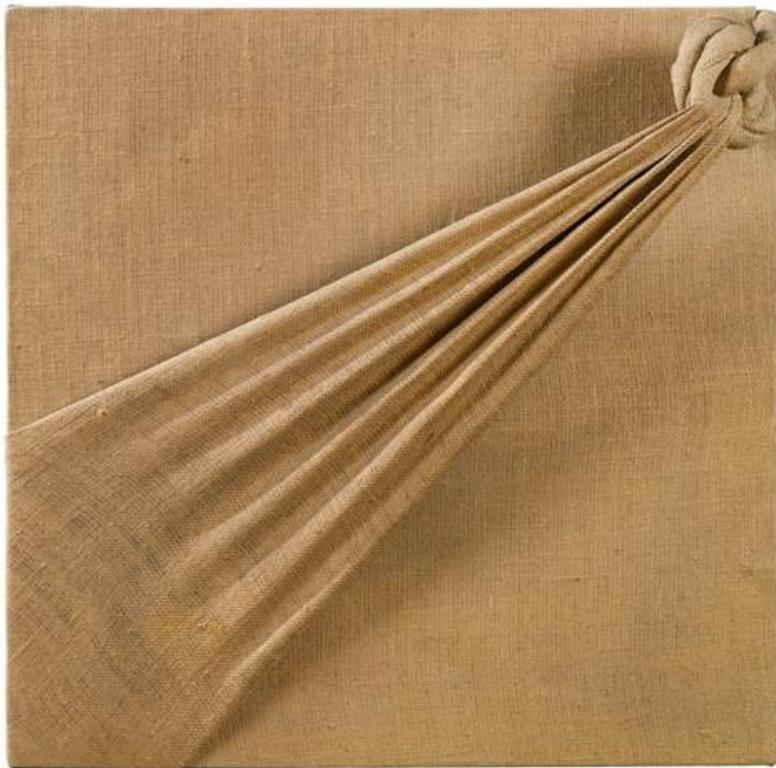
La producción epistémica de Vallejo, enmarcada en (y cuestionadora de) la agenda mariateguista, pese a sus disyuntivas y movimientos de intervención política en el proyecto de nación, criticó profundamente los valores de la modernidad, pero nunca dejó de lado (desde su visión marxista hasta su noción tradicional dicotómica de *lo letrado y lo material*) una no completamente inestable proyección de nación como proyecto posible. La utopía vallejana, como la hemos entendido, es de visibilización de la voz letrada *actitudinalmente indigenista* en el horizonte de la capitalización de lo simbólico y de negatividad denunciante: nos señala los cabos sueltos del programa letrado de lo nacional, cuestiona la red de poder en el horizonte de lo simbólico

(religión/capital) y formula una voz *indígena* letrada interviniendo la lógica de la distinción de lo letrado.

En ese sentido, Vallejo no llegó a proponer una dimensión totalmente *posmoderna* de lo utópico nacional, en el sentido en que lo entendemos hoy. A diferencia de él, el artista plástico y poeta José Eduardo Eielson (Lima, 1924-Milán, 2006), con su poesía, sus asedios líricos a lo visual y su obra plástica conceptual, significó, para nosotros, un movimiento utópico político y epistémico de ruptura con la narrativa de lo nacional y lo letrado; cada vez más comprometido con un *programa totalizador renovaor* (proponiendo un lenguaje de articulación de lo social-regional: el *quipu* andino) y, al mismo tiempo, señalando la resistencia de lo social por ser articulado en un lenguaje (y por ser articulado en sí) estable: “De aquí las infinitas variaciones del mismo nudo que ejerce múltiples tensiones, creando espacios dinámicos, diagonales, triangulares o romboidales, que a menudo conducen a oasis circulares donde la energía, liberada por los anudamientos, se difunde y se explaya con gran serenidad” (Canfield 2002:23). El símbolo del nudo del *quipu* en Eielson implica tanto la tensión material de cuerdas *que atan* su materialidad cuanto la tensión que *sostiene* físicamente entidades sociales que no necesariamente desean estar sujetas entre sí. Pero, siendo signo y significado, se resuelve.

El nudo es el vínculo entre los seres y su principio; es la unión que permite continuar cierto trayecto. El nudo es la articulación entre los semejantes y/o entre los contrarios que mantiene una estructura y al mismo tiempo la tensa. Este lazo entre dos o más sistemas representa también un cierre, una fuerza de clausura que se empuña por los cabos y que impide la liberación de un gesto determinado: el nudo en la garganta sumerge la voz. (Tarrab: 1)

La utopía eielsoniana parece ocultarse en el mismo nudo y quedarse silenciosa; parece resistir (como los *quipus* ancestrales) su decodificación. Es presencia y ausencia al mismo tiempo, negatividad ontológica (Chiappini 2002), cuerpo e infinito (Usandizaga 2002), pobreza y riqueza (vestimenta y desnudez) en *El cuerpo de Giuliano* (Marcolin 2002); se resiste a estabilizarse, pero se tensa y proyecta su energía significativa en la sucesión de sus cuerdas, y en la fuga de significados: “acciones que rebasan la palabra y la inercia de las costumbres a las que estamos sujetos; liberación y desatadura de los cuerpos hacia una unión indisoluble entre la vida y el arte” (Tarrab: 6). Veamos *Quipus 21 B* (1994) como ilustración de lo señalado:



(Canfield 2002)

En la biografía artística de Eielson es fundamental verificar una línea de exploración estética muy interesada por el lenguaje y por la determinación inestable del significado de *lo estético* en el proceso creador. Paralelo a su profundo interés poético, plástico y espiritual por el lenguaje del arte y su decodificación, Eielson nunca dejó de desarrollar una línea que lo definió como uno de los artistas *puros* más interesados en el tratamiento de lo social desde la perspectiva estética existentes en el mundo andino. Evidencia inicial de esta línea (cuerda) y de este punto (nudo) de su teorización artística es su proyecto *Esculturas subterráneas* (1969). En este *happening* “cinco objetos imaginarios e irrealizables, debían ser sepultados en distintas ciudades del planeta vinculadas a su historia personal: París, Roma, Nueva York, Eningen y Lima” (Canfield 2002: 23). La constitución inicial de Eielson como un artista utópico se había consagrado con ese gesto artístico: *lo imposible, lo imaginario* debe estar bajo tierra en las ciudades biográficas del autor, en los lugares desde donde la utopía se enuncia. La utopía es una forma de proyección de sí misma, como el arte, que debe estar bajo tierra, *no muertos en sepultura, sino subterráneos*, enterrados, preñados de realidad, listos para renacer. Las dicotomías tierra/aire, posible/imposible, materialidad/inmaterialidad, realidad/posibilidad no solo proponen este sistema artístico como una de las grandes utopías artísticas del peruano, sino como uno de los primeros gestos utópicos que se vincularán con la cosmovisión andina (germinación desde la tierra, existencia desde *el mundo de abajo: uccupacha*) que luego desarrollará nuestro autor no solo desde las artes plásticas y la poesía sino también desde sus ensayos de antropología andina (“Puruchuco” [1979], “El arte y la religión Chavín” [1981], “Luz y transparencia en los tejidos del antiguo Perú” [1988]) (Canfield 2002).

Cada pieza arquitectónica, cerámica o textil de estos habitantes del pasado nos habla de un universo a la vez sagrado y cotidiano, nos dice de los altísimos matices de sus vidas: logra convocar la resonancia de una cosmogonía, del universo entero. Son las presencias puras e intensas, los restos densos y vivos de un todo compacto y consistente. Densidad. Coherencia. Sistema. Armonía. . . . Como sus altos antepasados precolombinos, Eielson abre la boca negra del asombro y deja a su paso, entre los objetos débiles e incoherentes con los que nos rodeamos, los frutos de sus juegos: nudos—quipus—, paisajes infinitos, acciones efímeras, fotografías, performances y el hilo luminoso y oscuro— hecho de astros y de cenizas—de su palabra. (Padilla 2002: 18)

En sus búsquedas por descentrar las formas del arte precolombino andino en un arte propio, con proyecciones utópicas propias, Eielson encontró en las imágenes paracas y, sobre todo, en los *quipus* una forma de significación y vinculación de lo absoluto que le permitió localizar la lógica semiótica abarcadora y social del mismo. El nudo, significado y significante, signos *soportados* en una materialidad tensa, no solo es semiosis del ser que vincula sino del que se disuelve, el que existe en todo ser como forma y el que es sustancia simbólica del vínculo de todo ser: vínculo entre lo *existente*, vínculo entre el espectador/lector y la obra artística (Alfonso García 2017) y vínculo social. En su ensayo “Puruchuco” (1979) Eielson postula que

todo lenguaje, incluyendo el verbal, tiene estructuras compuestas por signos de precisión matemática, y que las ruinas –más signos que objetos– constituyen estructuras sintetizadas –al final, *cifras*– cuyos órdenes siguen leyes relacionadas íntimamente con maneras de entender el cosmos y la vinculación de este con lo cotidiano . . . Al enfocarse en la arquitectura precolombina, Eielson se refiere a las ruinas como si se tratasen de una suerte de vehículos espaciotemporales, objetos, algunos de naturaleza material muy precaria, que acumulan no solo secuencias de aconteceres sino hasta fórmulas

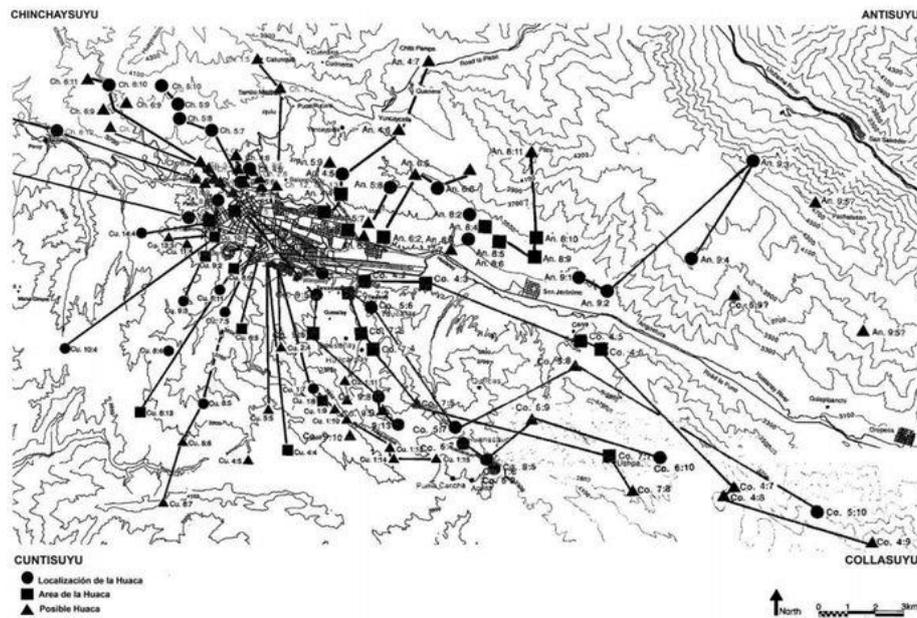
tridimensionales o ambientes que son en sí mismos universos compactos.
(Rebaza Soralez 2017: 313)

Para asumir esta noción de totalidad y de orden cósmico, Eielson debió estar familiarizado con la vinculación entre el *quipu* andino y el *ceque* andino.

Landscape in Andean culture can be seen as the ordered product of both verbal discourse and ritual practice, which reached its most systematized form of expression in the *ceque* lines of Inka times. . . the *ceque* lines and the *kipu* may be homologous forms: visible, tactile, and emotive, they each embody knowledge, produce history, and harness the memory. At the most we might suppose that some of the grammatical features of language that assist the structuring context-dependent narrative, as discussed here, reveal habits of thought that might also have been applied to the process of coding and decoding the syntax of the *kipu*'s knots and strings. . . Furthermore, just as points on the landscape are discursively plotted and interconnected in both narrative and *ceque*-related ritual, so it may be fruitful to consider the *kipu* as a topographically structured network of meaning-bearing knots and strings.
(Howard: 46-47)

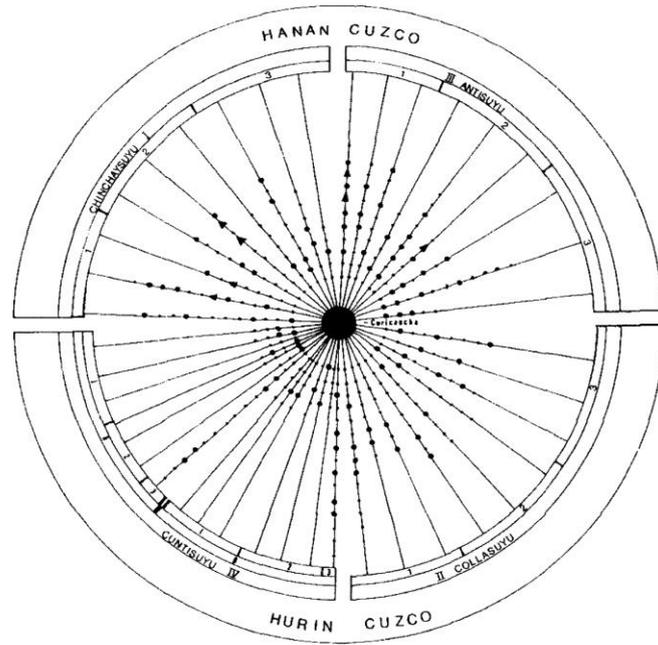
Los *ceques* eran líneas imaginarias o reales que determinaban el espacio, el orden político-social y cósmico del mundo andino en tiempos del incario. El punto en el que comenzaban los mismos era el primer nudo, la base de toda la proyección de significados que llevaban consigo las líneas y puntos de esa base territorial y cosmogónica del mundo andino. Veamos la figura del *ceque* cuyo centro estaba en el templo sagrado del Sol (*Koricancha*) en el Cusco y, cuyas líneas y nudos se

proyectaban, como el *quipu*, por líneas naturales (como ríos o líneas de cordillera) o caminos de la red imperial o camino inca (*Qhapaq Ñan*). Veamos una imagen del *ceque* tomado de Bauer (1998):



Podemos ver en Bauer que el *ceque* que se despliega desde el *Korikancha* en el centro del Cusco (*Qosqo*, ombligo del mundo), *amarra* los espacios geográficos según su importancia y significado social y cosmogónico (*huaca*), político y económico, y va camino a *comunicar* todo el *universo* (*Tawantinsuyu*) hacia las cuatro partes de él. Los puntos descritos, que atan y unen las líneas de los *ceques* en proyección desde el *centro* (*Korikancha*) del centro (*Qosqo*, Cusco) del mundo andino, son las huacas (lugares sagrados andinos) que, conservadas aún o no, delimitaban el plano y articulación de lo social, la visión del mundo de los andes y la articulación de lo político en la interacción con el Estado. El centro estaba en *un lugar*, un punto, pero también en un concepto

cosmogónico, *el templo del sol*, la base religiosa y ontológica de todo ser, *de todo lo existente*, que proyecta su sistema ontológico en líneas naturales y humanas, articulándolo todo en un sistema antitético de tensiones (nudos) y vinculación (cuerdas/*ceques*) cuya construcción social asignaba a la misma sociedad una artificialidad contradictoria y una naturalidad cuestionable cuyo centro estaba, siempre, en la resignificación del *ceque*: sistema de unión *necesaria* social y política, pero atadura tensa que implica la negatividad que todo sistema social expone en sus ataduras sociales, legales y administrativas. Veamos el esquema de *ceque* de Sherbondy (1987), para entender, la amplitud del *ceque* andino, sus conexiones con las *cuatro partes del mundo* (*Tawantinsuyu*, nombre original del imperio inca) y su sistema de *atadura* especular con estas cuatro partes (*Chinchaysuyu*, *Antisuyu*, *Contisuyu*, *Collasuyu*) del macrocosmos político andino prehispánico (inmediatamente anterior a la Conquista española y aún vigente en cosmovisiones regionales andinas como los *ayllus*) y el microcosmos del centro del sistema administrativo: el *alto* (*Hanan*) *Cuzco* y el *bajo* (*Hurin*) *Cuzco*, jerarquizados por sistemas sociales de poder, de familias (*panacas*) y de funciones sociales (Brokaw 2006):



Es fácil verificar la vinculación del sistema de *ceques* y ataduras cosmogónicas, políticas, administrativas y sociales con los quipus, cuando vemos esta foto tomada por Herb Kasube en el Museo de Arqueología y Antropología de Lima (Perú) y publicada en el Swetz (2010):



Es predecible percibir la noción de *filosofía andina* y de utopía andina precolombina (y actual) con cierta extrañeza. Hemos discutido (*supra*) la problemática de lo filosófico como concepto o definición de *lo latinoamericano*, incluso, de lo precolombino, previo a cualquier colonización europea. La extrañeza es normal; el *hábitus* (Bourdieu 1984) de lo filosófico —y, por lo tanto, de lo utópico— fuera de *Europa* (o de los Estados Unidos) es un problema más de campo, de poder cultural:

El Nuevo continente no era tierra de nadie filosófica, ni lo es hoy en día, aunque la sabiduría occidental ha logrado realizar un trabajo de radical *en-cubrimiento*. Existe una *Filosofía andina* propia. (Estermann: 204)

Para Alfonso García (2017), como para algunos autores, la propuesta de Eielson es *apolítica*, es decir, *no filosófica* (como si alguna actividad [Schmidt 2007] u obra artística pudiera no ser política [Rancière 2004]); sostenemos que los cambios que

Alfonso García propone entre el arte y el lector (espectador), en Eielson como en cualquier artista, son, no solo políticos sino *activamente utópicos*, pero particulares. Su propuesta de *quipus* se basa en una realidad andina (histórica y actual) social y política, como verificamos en el sustento del lenguaje y escritura del *quipu* en el *ceque* andino. La vinculación entre el ejercicio del *quipu* como dispositivo reactivado en el arte contemporáneo y *dislocado* en un objeto artístico, fuera de su contexto *funcional* *sígnico* en el mundo andino, no lo replantea como signo, sino que lo amplifica semióticamente.

solo Eielson ha encontrado un fundamento artístico y antropológico en el quipu peruano y ha sabido transformar el antiguo signo quechua en el núcleo estético y semántico de un lenguaje exquisitamente moderno. (Canfield 2002: 22)

Su dimensión política es mayor; sus posibilidades utópicas son multiplicadas. En este caso, Eielson nos propone una obra artística cuyo contenido utópico escapa al usual, asumido en este trabajo, desde el arte. La obra ensayística apelativa de MGP se acercaba, por el medio de discurso oral, al orden y la forma de lo utópico filosófico más canónico; el trabajo poético de Vallejo tiende puentes con su vida política y su inserción en el horizonte de la vanguardia política de los 20 y 30 del siglo pasado. La utopía en Eielson es, sin embargo, huidiza, atípica, heteroglósica (Bajtín 1991 y 1994). Por ello, también, posmoderna. Su pretensión no es construir una utopía cuya lectura sea estable sino localizar los límites en los que las posibilidades de obra de arte apelan a la actitud utópica. El vínculo de esa *actitud utópica* y su sustento político, en la materialidad de lo real, es tan inestable que depende del hilo (nudo), tenso y desplegable, construido entre

el espectador/lector y la obra. La utopía es lo que *no es*, como siempre ha sido. El *no lugar* está siempre presente en el nudo como los vacíos que soportan la propia tensión que mantienen al nudo atado y, por lo tanto, existente. La utopía está y no, porque el *no-lugar* de la utopía debe estar y no estar, debe ser ambiguo, incluso en su lectura, incluso en su acción posible en lo real, en lo social, en lo político. La utopía puede leerse en los *quipus* eielsonianos como la historia de todo el mundo andino puede ser leída en el puñado de quipus que han sobrevivido a la quema imperial y colonial de la administración española durante la Conquista (1530-1580), el equivalente premoderno de la quema de libros de 1933 por la *Nationalsozialistischer Deutscher Studentenbund* nazi. Porque toda la historia, *la utopía andina*, está en esos *quipus*, que no están, por aún indescifrables; que no están, por destruidos: que están, porque existen *como posibilidad semiótica* y estarán, porque son la utopía política, estética y semiótica de la acción futura: una lectura posible y material, existente en cada lectura y en cada *quipu intervenido* por Eielson: “De modo que el nudo es también lo que ata el cielo con la tierra, el cuerpo con el cielo, el alma con las vísceras” (Canfield 2002: 22-23).

La utopía es, por lo tanto, un sistema inestable paralelo al del significado estético del lenguaje y el arte en Eielson. Su búsqueda de sentidos en el mundo andino es otro *nudo* de su interés, otra tensión, no entre lo moderno y lo histórico andino, como han postulado muchos críticos, sino un nudo que ata lo aéreo del arte *universalizable* con lo terrenal y *localizable* de las expresiones culturales del mundo andino.

Al complejo conjunto de significados que el nudo implica, se debe precisamente el lugar preponderante que Eielson le ha destinado en su personal código expresivo. El nudo es para él signo gráfico, fundamento estético y núcleo del

color. Así como es punto de soldadura entre el pasado precolombino de su país y su presente histórico y artístico. (Canfield 2002: 22)

El nudo es lenguaje, para Eielson, es el todo, sus variaciones (colores) y sus formas son su lectura del universo, la vida y la muerte: el ejercicio de lo real y de lo posible (utopía), como nos lo propone en *El cuerpo de Giuliano* (1971):

UN NUDO BLANCO	LA VIDA
DOS NUDOS BLANCOS	EL AMOR
TRES NUDOS BLANCOS	DIOS-EL PARAISO-EL BIEN
UN NUDO NEGRO	LA MUERTE
DOS NUDOS NEGROS	LA GUERRA
TRES NUDOS NEGROS	EL INFIERNO-EL DEMONIO-EL MAL
UN NUDO ROJO	LA SANGRE
DOS NUDOS ROJOS	LA REPRODUCCION
TRES NUDOS ROJOS	LAS ESTRELLAS
UN NUDO AMARILLO	LA FLOR
DOS NUDOS AMARILLOS	EL FRUTO
TRES NUDOS AMARILLOS	EL SOL

UN NUDO AZUL	EL AIRE
DOS NUDOS AZULES	EL AGUA-EL RIO-EL LAGO-LA LLUVIA
TRES NUDOS AZULES	EL CIELO
UN NUDO VERDE	LA TIERRA-LA PLANTA -EL ARBOL
UN NUDO NARANJA	EL FUEGO
UN NUDO VIOLETA	LA LUNA (Canfield 2002: 24)

En esta totalidad que envuelve al nudo en la visión artística de Eielson, es la base de la búsqueda del otro, *de lo otro*, como una forma utópica de cuestionar el sistema de uniones, nudos y ataduras, y, al mismo tiempo, de replantearla: “hay en la poesía de Eielson una relación tensa con lo otro, es decir, la percepción de una dimensión alejada del yo poético y que de ser objeto de contemplación pasa a ser objeto de búsqueda” (Usandizaga: 33). El objeto de *deseo* artístico, el abordaje de los elementos del mundo, conlleva una actitud política en Eielson. Acercarse a un objeto de análisis en el *afuera* del yo es *atar* ese yo al *afuera* en la dimensión de la búsqueda y no en la de la ontología. La rebelión que ese *ser yo* se propone ante los objetos del mundo –que lo integran en nudos, muchas veces, a pesar de sí– determinan la inestabilidad posmoderna de su visión utópica y política del mundo desde su dinámica estética.

el yo se presenta como separado del universo; entre los astros y la ceniza, ve desmoronarse el cosmos, porque esa belleza es, más que florecimiento, incendio. Y ese incendio grandioso y melancólico parece alimentado por lo oculto y enterrado. (Usandizaga: 35)

El objeto de deseo, el objeto del arte, se posiciona fuera del yo por el yo *para que se conforme el deseo*, es decir, el *no ser* de la utopía. Esa realidad que veo *fuera de mí*, cuando la analizo estéticamente *deja de ser yo para no ser* y devenir en arte, *el arte desde el cual se define mi yo* y desde el que existo como una unidad atada al mundo. La visión del sujeto artístico en Eielson es la de la verificación de las ataduras de los *quipus* y de los *ceques* que nos unen, siempre de manera inestable, puesto que lo hacen a partir de nuestra mirada externa y estética.

Es ésta, pues, la manifestación y la figura ontológica de JEE delante de un mundo dormido, en fuga de humo y ceniza, también el cielo sin aperturas, todo cubierto de “invernal herrumbe”, casas de los muertos, árboles de dolor, bajo el polvo, el musgo de los ojos, el bosque hundido —y en el fondo la figura vital y de muerte de JEE, la “botella de leche rodando sin cesar hacia la muerte” (Tomado de la serie visual plástica de 1974)—. La cual expresa la traza vital de la semilla humana y el consuelo del alimento (Chiappini: 47)

La utopía se produce entonces en el posicionamiento del artista cada vez que se encuentra con un objeto del mundo que, al mismo tiempo, es un objeto de su subjetividad a ser *re-conocida*, un *nudo* a ser *visibilizado* en el universo de *ceques-quipus* absolutos que nos vinculan, atan y tensan, libremente y a presión, en un sistema ontológico-político y social que no existe, *es no lugar*, es utópico, mientras no sea visibilizado por el sujeto.

Lo que no logran la esfera, el plano o la línea lo alcanza la figura arquetípica de Eielson: el nudo. Un nudo soporta tres dimensiones —extensión, intensidad positiva (luz), intensidad negativa (oscuridad)—; desplegados a lo largo del nudo, los diferentes artefactos de Eielson están siempre, y a la vez, en contacto entre sí: todos.

Un nudo, hecho de pliegues, es siempre intenso: sin principio ni fin, siempre continuo. A lo largo del nudo se disponen las presencias de Eielson, sus artefactos, sus gestos efímeros, su propia biografía, él mismo. En el nudo, vida y poesía recorren el mismo hilo infinito. (Padilla: 18)

El gran aporte utópico de Eielson, por lo tanto, no fue construir un sistema utópico desde la complejísima noción *ceque-quipu* que aquí hemos esbozado someramente, sino evidenciar su existencia en la realidad del mundo andino, en la de las sociedades actuales posmodernas del Perú y las andinas, esa construcción inestable de nudos y ataduras utópicas, que en la tirantez y el vínculo, gestionan lo político y lo administrativo de las sociedades amenazadas por los sistemas modernos de lo poscolonial en el Perú –es decir, *lo latinoamericano, lo que nos une epistémicamente*–.

La voz *nudo* es, por su vinculación etimológica con el vocablo latino *nudus*, además, un concepto en sí, inestable. Su vínculo con *nudus* refiere a ‘desnudo’ y, por lo tanto, a desvinculado de los atuendos de lo social, de los demás, *desatado, libre, significativo, inestable* (“Un tema recurrente y casi obsesivo en toda la obra de JEE es su interés por el vestuario, asociado o contrapuesto a su amor a la desnudez” [Marcolin: 63]).

Desorganizado en el sistema social, como todo ejercicio utópico, esa proyección semántica del *nudo* eielsoniano localiza el nudo como forma de explosión del orden social visibilizado en el sistema andino de los propios nudos del *quipu-ceque*. En el seno de la unidad del orden utópico *quipu* está el desorden que lo desestabiliza y lo replantea a horizontes perfeccionables o contextualmente más adecuados. El *desnudo* implícito en el *nudo* implica, por lo tanto, una rebelión dentro de la rebelión utópica: *des-nudo*, desatar el nudo, destruir lo atado que, al mismo tiempo, es el orden y el desorden. *Desnudo* y *nudo* son, por lo tanto, semióticamente equivalentes y

semánticamente antitéticos, de la misma forma que toda utopía está ahí, porque no está; y está tensada, en la visión *nudo* de Eielson, como está articulando a los seres y al cosmos circundante, al momento de su apropiación visibilizadora por el sujeto que *descubre* el sistema *ceque-quipu*.

Este hincapié en lo utópico del mundo y en lo social no es una inferencia abstracta de sus textos poéticos y/o de sus trabajos artísticos, sino de su interés en la cotidianidad del hombre, en la unión dicotómica de elementos del hombre moderno dislocado por la modernidad usual frente al cosmos ardiente de cambio:

[estos poemas] se ligan más bien a la línea de búsqueda en lo humilde, en lo cotidiano, en el cuerpo individual y social, lo que llevará a situar en el propio cuerpo los astros, antes lejanos, y la ceniza, antes enterrada. (Usandizaga: 39)

Claro intento de *atar* (a-nudar/des-nudar) los elementos de lo social y de lo cosmogónico, en un orden que *une* las acciones humanas más elementales y las más orgánicamente macrocósmicas está en *Noche oscura del cuerpo* (1955): “Los intestinos vuelven al abismo azul / En donde yacen los caballos / Y el tambor de nuestra infancia” (Eielson 1998: 230).

Tal vez, las materias ardientes puedan ser por un momento unión de los contrarios –mitad ceniza, mitad latido– animados por la incansable energía amorosa del cuerpo. (Usandizaga: 44)

A través del cuerpo, como nudo de los hombres, su exploración de las reverberaciones de lo social estará siempre presente en su poesía, atando y desatando, anudando y desnudando, antitéticamente:

O porque estoy hecho de sustancias aciagas,
De sonrientes materias que sollozan y sollozan
Y sollozantes materias que sonríen y sonríen.
Soy solamente un animal que escribe y se enamora,
Un laberinto de células y ácidos azules,
Una torre de palabras que nunca llega al cielo. (Eielson 1998: 279)

Es claro el intento de anudar lo más elemental del hombre (el microcosmos) con el orden absoluto de un sistema utópico que, en su centro (sollozan/sonríen), está siempre en tensión (nudo). Esa “torre de palabras que nunca llega al cielo” es la utopía del hombre y la de todo sistema de escritura que busca contradictoriamente su otro en una dinámica antitética como las del nudo. El hombre contemporáneo está destinado a ser *células* pero *azules* (del cielo), a estar atado a un sistema que busca el arriba, la supraorganización del *no lugar* ético, estético, político: cosmogónico y ontológico. El ser humano está hecho de células utópicas, entreveradas (laberinto) en la paradoja de sí mismo y de la propia atadura, el nudo.

En el nudo se funden la pintura y la escritura. Llega Eielson a él como al origen del arte y el lenguaje, al “lenguaje primigenio”. Y a partir de él su arte y su palabra se transforman y ya solo traslucen su primera forma. (D’Aquino: 159)

Eielson, pues, en su búsqueda por proyectar socialmente sus ejes dicotómicos de expresión ontológica y cosmogónica, se concentra, como lo hemos señalado, en la polisemia del *nudo* en el *quipu* de la misma manera como proyecta el *quipu-ceque* a lo social en sus dicotomías de tensión/unión social, haciendo referencia a vestido/desnudez:

El hombre se somete a la opresión del vestuario como disfraz, sin actitudes de rebelión o aflicción, como si fuera algo con que ha aprendido a convivir, aunque no le guste, o como si se encontrara sin posibilidad de reacción frente a un poder superior.

El tema del cuerpo vestido/desnudo es fundamental también en las novelas de JEE. En ambas el vestuario sigue siendo el equivalente plástico de la moral burguesa. (Marolin: 66)

Es fundamental tomar en cuenta, dentro del paisaje semiótico que implican los *quipus* eielsonianos, a la novela *El cuerpo de Giulia-no* (1988, 2014), para instalarla en el *anudamiento* de su tensa y constantemente desplazada utopía política, ontológica y social de lo *latinoamericano* en el Perú. En esta novela se confrontan dos personajes: Giulia y Giulia-no. Son antitéticamente idénticos, pero Giulia es bella y pobre, tiene un solo vestido y está envuelta en un aura de magia y mito. Giulia-no es gordo, grotesco, muy rico y con una moral capitalista extrema. La constante identificación de Eielson de ambos personajes, como si fueran intercambiables (Marolin 2002) solidifica, una vez más, los juegos dicotómicos oposicionales de Eielson en la naturaleza del nudo tanto como en la naturaleza de los contrarios cuerpo/cosmos, micro/macro, lo bajo/lo alto, etc. Pero esta totalidad no está simplemente unida, sino atada. El nudo es un dispositivo

tenso, antitético, contradictorio en muchos sentidos. El nudo carga consigo, todo el universo eielsoniano, y en él, a los *Giulia-Giulia-no* del poder burgués y la pobreza resplandeciente de belleza natural, la de la ropa-disfraz social y la de la desnudez natural, la de las tensiones del tejido social que nos anudan a un sistema jerárquico de poder (*ceque*) que nos *anudan* a centros y periferias, que requieren que visibilicemos esas tensiones y estructuras para poder recomponerlas, no liberarnos de ellas probablemente, pero sí reestructurarlas.

Desde una perspectiva morfodinámica, el nudo en el arte puede asumir el papel de *esquema arquetípico* o de *estructura topológica arquetípica*, capaz de engendrar formas espaciales y aún de devenir en sí estas formas. Así, en cierta medida, el nudo suministra una definición de estructura, en el sentido de ser ésta, según Pierre Francastel, una “potencialidad latente para engendrar objetos, a la que se ha referido Claude Lévi-Strauss”. . . Esta *fuerza latente generadora* surge de un *germen* inicial, de una *fuerza única*, de un núcleo. (Verner y Boi: 185-186)

Pero la dicotomía Giulia-Giuliano no es únicamente clasista sino de género. La tensión de mundos en el centro del nudo significante y significador está en la contradicción y complementareidad de los dos universos sexuales y de género que representa. La voz de lo femenino, dentro de una lectura intercultural/multicultural y *situada* filosófica, debía asumirse como ámbito de visibilización de la voz de la mujer y de su articulación como complejo *cultural* parte del horizonte epistémico desde el cual se gesta la razón utópica de *lo latinoamericano*, desde el mundo andino y desde el Perú, como referencia:

La racionalidad intercultural tiene un saldo pendiente con respecto a la *razón feminista*; aunque existe alguna alusión de carácter general y aislada de este problema, no hay

ningún desarrollo al respecto. No sólo porque el problema de la mujer es uno de los más serios en la actualidad, y ella se nos revela “altamente plural”, sino porque incluso representa una de las revoluciones más importantes de nuestro siglo. La asunción de esa racionalidad se relaciona, particularmente, con las funciones de liberar voces, el esfuerzo de abrir la filosofía y con la tarea de recontextualización constante para poder dar cuenta de su tiempo y una clara opción por la justicia. Ahí se juega también la *calidad* de esta filosofía, su coherencia y su consecuencia hasta el final, todavía más, la posibilidad de su giro más radical. . . . Porque aún no se ha reparado que las mujeres constituyen la visión de la otra mitad del mundo, oprimidas en doble sentido: a nivel socioeconómico y por el simple hecho de ser mujer [...] Desde otra perspectiva, la filosofía feminista podría encontrar en el proyecto de la filosofía intercultural una plataforma y un espacio para la manifestación *abierta y compartida* de su discurso y, de ahí, la oportunidad también de su transformación. (Vallescar: 368-369)

La voz de la mujer es no solo uno de los giros del nudo, sino su consistencia, su sustancia tensional, uno de sus mayores gritos. Todas las voces subalternas (y la voz de *Giulia*-mujer lo es) están incluidas en este sistema de tirantez en la que el nudo se define como presencia y falta, unión y vacío. La sexualización de cualquier significación del nudo en la utopía eielsoniana no solo es un elemento de su proyección simbólica y de las lecturas filosóficas de sus artefactos semióticos, sino el fundamental nudo del nudo: la conjunción, casi matemática, de todas las voces subalternas en un solo signo: *X* es el Otro, porque *X* no tiene nombre; su identidad es la de todos los que no son identificados por el sistema de poder.

Además, el nudo sería, por lo tanto, una feliz elección de ambos espacios de producción epistemológica, unidos por la trayectoria de Eielson: el mundo andino, con el *quipu-ceque* y los telares andinos y el sujeto-artista productor de significados y utopías sociales Eielson. El nudo implica una abstracción básica en el mundo del arte, la base

desde la cual se despliegan materiales artísticos (como los textiles) y desde el cual se proyectan significados en sí mismos (nu-do, des-nudo, *quipu*, *ceque*, la carta de Guaman Poma⁴⁰, etc.). Eielson, con su trabajo intelectual-estético habría logrado unir ambos caminos estructurales semióticos con su trabajo, posicionándolos en un espacio artístico posmoderno, cuestionador de las propias estructuras estéticas tanto cuanto cuestionador de las estructuras sociales en las que se desarrollaba su arte.

El nudo constituye el objeto simbólico por excelencia, según insiste Semper, “quizás el símbolo técnico más antiguo y la expresión de las ideas cosmogónicas más tempranas que han surgido en la humanidad”, y que brota de la voluntad de organizar y ensamblar, de recrear el mundo mediante la construcción y la miniaturización, de estructurar el universo en el espacio y en el tiempo. El orden nace de juntar las fibras, la fibra conduce al hilo, el hilo y los vínculos anuncian el nudo. Los nudos de Eielson, en este sentido, harían recordar las telas peruanas que, por las ataduras de los hilos que evocan nudos/quipus, y por sus motivos, podrían vincularse con la voluntad de estructurar el universo en el espacio. (Verner y Boi: 189)

Los nudos de Eielson son formas estructurales artísticas, por lo tanto, cuya semiosis y proyección social y política están en el mismo elemento fundamental usado por el artista: el nudo, el nudo andino; el *quipu*, el sistema sígnico milenario de las sociedades andinas. Ni Eielson ni cualquier interlocutor de su obra podría abstraerse de la contextualización de sus nudos en un ámbito que nace de lo social y que va

⁴⁰ No olvidemos que una de las referencias más importantes del *quipu* como escritura alfabética y, por lo tanto, entramado complejo de significados del antiguo mundo andino y del Perú, es la imagen “Quinta calle Saya Payac” de la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) del cronista indígena Guaman Poma de Ayala. La imagen muestra a un mensajero andino con un *quipu* en la mano con el apunte “carta”, señalando el *quipu* (Guaman Poma 2005: 150).

necesariamente, con amplificaciones semánticas y artísticas, hacia lo social y hacia el orden político.

Es Eielson un sujeto utópico del siglo XX y la posmodernidad, por lo tanto. Asumiendo su arte como un cuestionamiento de las propias estructuras y materialidades de los sistemas estéticos que produjo, se nos presenta como un cuestionador de la propia utopía, por supuesto. En el itinerario cartográfico de *lo latinoamericano* y las utopías en el área andina y en el Perú como uno de sus ejes culturales a notar, Eielson articuló un sistema cultural, lingüístico, social y político de milenios (como los *quipus* y, en ese espacio de conocimiento, la función de los sujetos lectores de *quipus*, los *amautas quipucamayoq*), deconstruyendo todos sus elementos estructurales hasta producir semiosis en su base elemental (el nudo). De la misma, lo visibilizó en su forma tanto como en su estructura más amplia (el tejido, el *ceque* cosmogónico y social, político y jerárquico-administrativo), para que las vinculaciones significativas de sus nudos, tejidos y *quipus* puedan amplificar sus significados en todo el recorrido de su obra, desde las proyecciones filosóficas de los *amautas-quipucamayoqs* hasta las actualizadas *mestizas* construcciones-dispositivos artísticos-filosóficos de su obra artística, porque

lo importante no es tanto reconocer si estos pueblos [como el andino] tuvieron o no filosofía, sino si su pensamiento se articulaba a la exigencias de su tiempo, reflejaba su realidad y contradicciones, impulsaba sus proyectos de perfeccionamiento humano y era útil al enriquecimiento cultural –tanto en la esfera espiritual como material– de los mismos.

En caso de haber desempeñado estas funciones, al menos en los cerrados espacios de las aulas donde aquello *amautas* y *tlamaltines* educaban a la elite política, sus enseñanzas deben ocupar un digno lugar en la historia de las ideas en *América Latina* (Guadarrama González 1999:66)

Eielson, incluso, en aquel texto con evidencias más claramente sociales como *El cuerpo de Giulia-no*, en el que el poema *totalizador* sobre nudos de colores que se equivalen con el cosmos total y la sociedad total se posiciona en un mismo horizonte epistémico que empata *la filosofía ancestral andina* y las proyecciones filosóficas de su obra utópica (heterotópica, anti-utópica *infra*) artística crítica de la Modernidad, superadora de esta: “Sin duda acierta Eielson en servirse de la arquitectura [en *El cuerpo de Giulia-no*] y de lo urbanístico para connotar de manera eficaz y breve las contradicciones del capitalismo” (Ramírez Franco: 54). La obra utópica, así leída, de Eielson es un constante reflejo de la inestabilidad del sujeto moderno localizado en una línea que viene desde la primera globalización de 1492; inestabilidad que se traduciría en la materialidad del signo eielsoniano y en sus constantes proyecciones sígnicas: “El resultado de esa primera mundialización [la conquista de *América*] fue una cultura que viviría en perpetuo “equilibrio inestable” y donde se conciliaron y procesaron diferentes sensibilidades” (Ainsa 2001: 24). La utopía de este artista es mucho más que una reactualización de un sistema milenario de múltiples proyecciones semánticas, semióticas, epistémicas y ontológicas: “Eielson compone sus novelas mediante la incorporación de diversos códigos, pero sin la intención de sintetizarlos o armonizarlos en una suerte de obra de arte total: los anuda” (Ramírez Franco: 72). La utopía de Eielson es mucho más que un movimiento artístico y de significados múltiples de visibilización de sistemas que atan/unen una sociedad andina/peruana en tensión permanente y en necesidad de *existir* en esa tensión.

Ni asimilados ni absorbidos, sino generadores de culturas híbridas y de formas de existencia cuya perpetuación y vitalidad dependía de su propia habilidad para improvisar en la inestabilidad, surgió un mestizaje entendido como esfuerzo de recomposición en un mundo que había estallado en fragmentos y, al mismo tiempo, como adecuación local a los nuevos marcos impuestos por los conquistadores y por una inequívoca relación inicial de dominación marcada por desajustes y asimetrías. (Ainsa 2001: 23)

La utopía de Eielson incluye todos estos sistemas epistémicos, pero es, además, un claro atentado contra la modernidad *exportada* desde un pretendido *Occidente* estable a sus periferias, produciendo *colonialidad* a partir del poder (Quijano 2014), cuyo objetivo en Eielson pareciera superar ese mestizaje histórico del que habla Ainsa y *atar* los *fragmentos* culturales para replantear y reconstituirse en resistencia negativa utópica de los sistemas modernos. Estos sistemas, implantados como formas coloniales contrarias a la *latinoamericanidad utópica*, en los *quipus-ceques* de Eielson se transforman en tensos y discontinuos, como todo sistema mestizo: “Los mestizajes no son nunca una panacea; expresan combates que nunca tienen un ganador y que siempre vuelven a empezar. Pero otorgan el privilegio de pertenecer a varios mundos en una sola vida” (Ainsa 2001: 26). Pareciera que la noción de Kozler sobre el *barroco* como lenguaje universal de la resistencia americana colonizada, premoderna y posmoderna se fucionara en Eielson con en ningún otro autor del área andina latinoamericana de su tiempo: premoderno y posmoderno:

[los americanos] tendieron a visualizar en el espíritu barroco algo así como un refugio noble frente a una modernidad occidental vista como monótona y decrepita; con ello volvemos a la imagen de la huida imaginativa, que quizá no

llega a ser una alternativa plena a esa versión de la modernidad, pero que introduce, sin duda, una cesura en la valoración de la experiencia del mundo occidental. Más recientemente, algunos autores han tendido a postular analogías entre una serie de rasgos atribuidos a lo barroco y ciertas características de la posmodernidad. (Kozer: 167)

El lenguaje asumido por Eielson, como un sistema cifrado y tensional, pero claramente polifónico y con el potencial de articular (enlazar) las voces del cambio, de los *desnudos sociales* frente a los sistemas burgueses/modernos que mantienen el disfraz social activo, pese a que su ontología humana los *ata* a los mismos sujetos *desnudos*: el nudo-*ceque* homogeniza pese a su dicotómica inicial propuesta jerarquizadora (centro-periferia), de manera similar a la que describe Esposito en su noción de inmunización de lo social a través de contrarios, deber-ley y espacio social (2002)⁴¹. La utopía eielsonianana también entiende que este tejido humano, conectado por los *nudos* históricos y actuales (los *quipus* son aún utilizados en el mundo andino [Quilter y Urton

⁴¹ Es importante recordar que la propuesta de Esposito, pese a que se localiza en el espacio de la “modernidad occidental”, se acerca muy profundamente a la noción de *tensiones sociales* que producen la dinámica en sí de lo social, vinculada profundamente a la noción de los nudos. La gran diferencia está vinculada con la cosmogonía topográfica y cosmogónica de los quipus y de los nudos en el mundo andino: el atado social es un sistema localizado, vinculado con lo sagrado y con lo significativo de cada unión, *nudo*, cargado de semiótica. Esposito propone la tensión en el dispositivo *immunitas*, como una forma en la que la constitución de la comunidad está siempre signada por sistemas tensionados de contrarios que, al mismo tiempo, diseñan comunidad sobre la base de su *desnaturalización*, así como implican elementos inmunizadores esenciales del cuerpo político para su funcionamiento, administrando ontológicamente el pédulo entre lo propio y lo común, entre el deber y el derecho. La ley es un ejemplo paradigmático de este eje inmunitario para Esposito (que dialoga con la propuesta binaria y contraria entre norma y ley de Foucault). La ley desnaturaliza lo propio construyendo deberes para con la comunidad que ponen de manifiesto el *munus* (el deber, la falta) de la comunidad y no la comunidad en sí. La ley es un dispositivo, entonces, que inmuniza de comunidad a la misma y la inmuniza de sí misma como comunidad. El nudo andino, produce comunidad en la falta, la resignifica y la reproduce desde la noción de radiación desde el centro, sagrado, del sol (templo del *Korikancha*).

2002]), pueden abolir el tiempo y el espacio en el horizonte de la significación del *atado* cultural que implica el *quipu-ceque* como signo universal artístico. Al mismo tiempo, se localiza en esa utopía al sujeto y lo social de ese sujeto en el mundo *latinoamericano*, andino, peruano, *atado a ese sistema inclusión*. La utopía andina, reactivada desde los *nudos/quipus* de Eielson son, entonces, un replanteamiento de la idea de lo utópico de la modernidad. La tensión con que el nudo construye sus cifrados y no significados y proyecciones se proponen a la modernidad como una episteme alterna, histórica y fuera de la modernidad occidental, *descolonializada* y resistente:

el poeta critica la idea de que “servir” equivale a “ser”. Es decir, el individuo que no sirve para algo, no es nada. En el ámbito de la modernidad tiene que contribuir a la mantención del engranaje, donde lo utilitario hace que los gestos se tornen en acciones automatizadas. (Fernández Cozman: 155)

La negatividad de esa forma de unión está en la jerarquización de la unión de sujetos (interrelacionados e interdependientes) en sociedad por sobre la individualización subjetiva de la modernidad. El gran debate de José María Arguedas es abierto, de forma posmoderna, en Eielson, sin idealizar *lo comunitario* sobre *lo individual* sino tomando en cuenta, como elemento *vinculante humano* la propia vinculación significativa: el nudo, el lenguaje del ande. La utopía *anti-utópica* sería en Eielson, por lo tanto, una heterotopía basada en una rearticulación total del sistema *quipu-ceque* andino y la desconfianza en la linealidad progresista de un sistema teleológico que lleve a un *momento histórico* de resolución revolucionaria política. La linealidad histórica moderna no funciona en los sistemas circulares andinos *premodernos* ni en la interpretación inestable *posmoderna* de Eielson de sus proyecciones epistémicas. En

esta unión eielsoniana la utopía andina se vuelve una heterotopía negativa (siguiendo el camino de Arguedas y sus *Zorros* [1996]), inestable y en incesante auto-reconstrucción, siempre *atada y desatada*, políticamente visible e invisible al mismo tiempo. Dejemos que Rebaza Sorraluz (2017) nos describa mejor el contexto y el sujeto artístico productor de este movimiento utópico. Eielson estaría inserto en este, y es producto de él:

un modelo dinámico de artista moderno capaz de desplazarse entre tradiciones culturales y periodos artísticos diversos en “feliz promiscuidad” con las múltiples relaciones de su entorno. Tal modelo, elaborado a partir de los años cuarenta por un grupo específico de escritores y artistas visuales en el Perú, armonizaba las trayectorias aparentemente opuestas del “europeísta” Emilio Adolfo Westphalen y del “andeanista” José María Arguedas en un movimiento continuo, y demostraba la ineficacia de cierto discurso de mestizaje, dominante hasta ese momento, que estaba elaborado a partir de un binarismo rígido de carácter indo-hispano. El “artista peruano contemporáneo” proponía en su lugar una concepción de mestizaje cultural que incluía todas las etnias y prácticas simbólicas presentes en el Perú de la mitad del siglo XX y que, sobre todo, se hacía del pasado precolombino y de la modernidad para crear una narrativa artístico-nacional basada no en una causalidad sino en la recurrencia de poéticas. (16)

6. LA UTOPIA POST-UTOPICA: LA RECONSTRUCCIÓN POSMODERNA DEL MESTIZAJE ANDINO EN *PAÍS DE JAUJA* DE EDGARDO RIVERA MARTÍNEZ

Uno de los autores que podrían calificar como seguidor de esa línea de “artista peruano contemporáneo” que disfruta de la “feliz promiscuidad”, según Rebaza Soraluz (2017), de recurrencias de poéticas, pero con una clara visión *desde los Andes* y desde el mundo contemporáneo, guiado por una *transparencia* epistémica extrema es Edgardo Rivera Martínez (Jauja, Perú, 1933). El *evento* (Badiou 2006) utópico que nos propone, recorre su obra narrativa, pero es hito fundamental de esta *País de Jauja* (1993), trabajo novelístico resumen de una mirada en medio de la guerra interna peruana entre el Estado y los grupos terroristas Sendero Luminoso (maoísta) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (guevarista-americanista), en un año posterior a aquel que marca el declive militar de los dos grupos armados a manos del Estado *de facto* del dictador Alberto Fujimori (la cúpula de SL y parte de la del MRTA había sido capturada en el año 1992), por lo que podemos hablar de un espacio de utopía *postconflicto*, con mucha cautela por el concepto, por supuesto.

Esta propuesta la denominamos *post-utópica* puesto que se inserta en un horizonte heterotópico aparentemente hegemónico (el mestizaje), pero plantea un giro político y epistémico particular. Recordemos que la narrativa del mestizaje tiene una aparente unanimidad en el Perú y en la noción de *lo latinoamericano* en los países de *HispanoAmérica* desde las corrientes indigenistas andinas (finales del XIX, 1910-1940) y *latinoamericanas*, la revolución mexicana (1910-1920), las revueltas obreras y campesinas en *CentroAmérica* (décadas del 20 y 30) (Mörner 1969) hasta hoy. Lo mestizo ha sido, filosóficamente, muchas veces, el deseo general, el placebo único, la gran salida, sobre todo, administrada desde el Estado.

La población quichua . . . que ocupa todavía el antiguo Tahuantinsuyu es mestiza culturalmente y, a medida que vaya incorporándose a formas de modernización (como lo quería Mariátegui), lo será más marcadamente y sin dejar de ser quichua. En fin, el universo mestizo es de una multifacética pluralidad y dinamicidad (Roig 2004: 168).

Su vinculación con las agendas de los movimientos de derechos civiles en los 60 y la reivindicación de los derechos de los indígenas-mestizos en el mismo periodo, a través de las guerrillas latinoamericanas y la teorización de la sociología latinoamericana de esa década, la consolidó, pese a que, como señala Bruce, es aún una racialización superficial de la articulación de lo social:

cómo el discurso del mestizaje, tal como lo hemos visto, ha funcionado como un placebo que encubre un efecto “nocebo” (es decir, nocivo). . . . Esto es congruente con el dato de que una de las características peculiares –en nuestra sociedad—de la ideología racista y su placebo, el mestizaje, es la de ser tan insidiosa que parece haberse integrado al paisaje social con una densidad histórica tan apretada, que ha llegado a parecernos invisible. (2007: 113)

Toda utopía racial se inserta en uno de los elementos de resistencia de *lo latinoamericano* en cualquier imaginario nacional de esta parte del continente y, de diversas maneras, se localiza dentro de los parámetros del discurso poscolonial. La posibilidad de una armonía mestiza (replanteada, como *País de Jauja*) como utopía latinoamericana, andina y peruana en la década de los 90, en medio de la guerra terrorista, tiene un sentido *post* en tanto y cuanto pretende reformar las nociones de *imposición mestiza* nacidas desde el estado colonial (en el que se pretendieron *unir*

sangres, españolas y americanas, sobre todo nobles: e.g.: el caso del matrimonio de Martín de Loyola y Beatriz Clara Coya Ñusta⁴²) o del Estado criollo (el caso del PRI y su construcción de la narrativa mestiza, basada en el imaginario azteca y el imaginario del Conquistador español es muy conocido).

A todo esto se agregan las ideologías y la ubicación dentro del sector productivo, cuestiones que para nosotros son de mayor importancia que la de los rasgos étnicos (color de la piel, etc.) y la vestimenta. Hay una “ideología mestiza” que ha llegado a ser principio identitario nacional de algunos países, como el caso mexicano que tiene hasta un origen mítico en la unión de Cortés con la Malinche. (Roig 2004: 169-170)

La utopía mestiza de *País de Jauja* es una nacida de las dinámicas del pueblo jaujino y de sus particulares características jaujinas. El proyecto utópico-heterotópico (no colonial-imperial) de Rivera Martínez se basa en el mestizaje, siguiendo a Roig, no fenotípico, *no racial*, sino cultural, ideológico, es uno no administrado por los poderes institucionales del Estado ni de ninguna fuente externa, ni de proyecto alguno revolucionario. *País de Jauja* no es una novela utópica que señala la una hoja de ruta política evidente, sino que sirve para visibilizar las formas en las que un sistema de mestizaje nacido de las necesidades sociales y de las ausencias de intereses extractivos de capital en la zona, permiten pensar en un sistema político étnico racializado, utópico

⁴² Un casamiento que pretendió, en el siglo XVI, unir en sangre y poder, los atributos reales de la nobleza inca (resistente y que había creado un nuevo Estado rebelde en Vilcabamba, al norte del Cusco, el estado neo-inca), representada por Beatriz Clara Coya y la nobleza jesuita, representada por Martín de Loyola, pariente, además, de San Francisco de Borja y de San Ignacio de Loyola.

mestizo, que supere ese horizonte previo: la utopía mestiza *post colonia, post estado, post revolución*.

Nuestras instituciones no han logrado aún cumplir su tarea más propia. En parte, porque sirven todavía de canales de colonización. En parte, porque aun cuando pretenden ordenarse a sus países, dentro de las posibilidades que ofrece la ley del más fuerte en el panorama mundial, conservan modelos extraños que no pueden acoger ni desplegar la vida propia, o los replantean de modo insuficiente. Lo más propio se da caso sólo a nivel de resistencia. (Picotti 1990: 49)

Es el mestizaje post-utópico social, autogerenciado. Veamos que, sin embargo, sea de la forma en que se proponga, esta ideología tan antigua en *América* ha tenido sus detractores y sus suscriptores:

Esta ideología [la del mestizaje] ha llegado a tener expresiones teóricas, como fue el caso de José Vasconcelos . . . A este fenómeno de la ideología se ha de agregar, como decíamos, la cuestión de la ubicación en el sector productivo. En Argentina la población del interior a la que se podría considerar “mestiza”, el hombre “criollo” o de la “tierra”, por lo general, campesino, los llamados “cabecitas negras”, están en los estamentos sociales más bajos. Tal vez por detrás de ellos se encuentre la población indígena que suele confundirse en los barrios marginales y de miseria del Gran Buenos Aires y otras ciudades populosas. . . . hemos rechazado esta ideología y, en particular, sus aspectos mesiánicos visibles en escritores de nota. Decíamos: Concretamente comencón con José Vasconcelos. Está asimismo en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Plantean que ellos serían la fusión de razas y de culturas, conformando “la raza y la cultura del futuro de la humanidad”. Y allí decíamos que tal proyecto era un absurdo expresado, además, de diversos modos como es el de afirmar,

por ejemplo, que los europeos pensaron bien (filosóficamente) pero aplicaron mal sus buenas ideas y que a nosotros nos toca, pues, aplicarlas bien y, en ese sentido, hacerlas universales. Seríamos de este modo una especie de “Occidente” perfeccionado. (Roig 2004: 169-170)

Estamos de acuerdo con el filósofo argentino, ya que la ideología mestiza que se impuso en la Colonia, en sus inicios, y que fue resistida, ante el Rey, por el Virrey Conde de Nieva ante los casamientos nobles mestizos⁴³, y que fue retomada por autores del siglo XX latinoamericano, se localiza en un horizonte conceptual erróneo: el de la corrección histórica. La idea central de esa *raza superior* implica, primero, un mestizaje cultural que supere étnicamente otras culturas *no mestizas* (¿podríamos calificar de no mestizas a las etnias europeas?). Además, las propuestas tradicionales (Inca Garcilaso, Vasconcelos, Paz, Churata y muchos otros) asumirían que la base del proyecto de la cultura *mestiza* americana estaría en el pensamiento *Occidental* (europeo central, traído a América por los españoles), como una *superación* de ese pensamiento, mejorado en las colonias. La base, entonces, del mestizaje *cósmico*, o de superación histórica de una etapa de la humanidad, funcionaría dentro de la epistemología y praxis del pensamiento *Occidental* que, gracias a su vinculación con la cosmogonía, conocimiento, ética y praxis americana nativa, produciría una *cuasi* dialéctica logrando una síntesis que

⁴³ En su carta al rey, Carlos V, del 4 de mayo de 1562, el virrey Diego López de Zúñiga y Velasco, Conde de Nieva (1500-1564), cuarto virrey del Reino del Perú, advierte al soberano de Castilla que “con respecto al casamiento de encomenderos españoles con indias, que sus hijos, mestizos, sacarían malas aptitudes y constituirían, a medida que aumentara su número, un peligro para la tranquilidad de las provincias americanas” (Archivo de Indias. Tomo I: 422), intentando evitar ulteriores sublevaciones mestizas, quienes, comenzaban a construir una noción ideológica de identidad, si no *protonacional*, propia, que incluía derechos sobre los *gachupines* o peninsulares, cada vez más vistos como *exteriores* al sistema social del Reino.

recomponga la narrativa de los grandes relatos y de las estabilidades epistémicas de la modernidad que aceptamos como inviables. Por ello, *País de Jauja* es una superación de la utopía moderna, por ello es *post-utópica*: no cree en la estabilidad de grandes bloques culturales estables que se articulan para superar, armónicamente o no, un nuevo y reglado porvenir histórico, mejorado y sin aristas. Roig tiene razón en desconfiar de esta utopía tan cara para la cartografía americana; por ello, nos ha interesado analizar aquella propuesta que revierte las proyecciones utópicas de una larguísima tradición utópica americana basada en el mestizaje providencialista que, en Jauja, está muy lejos de poder existir.

Por ello, la segunda razón por la que asumimos *País de Jauja* como utopía heterotópica post-utópica, es fundamental en esta intervención utópica: su vinculación con la fugacidad, con la inestabilidad no frente a un proyecto de modernidad europeo (utopía postmoderna, como la de Eielson; hasta cierto punto, como la de Vallejo y Mariátegui), o en su versión *latinoamericana*, sino frente a la propia noción de utopía. Ningún no-lugar puede ser estable, ninguna utopía puede existir en un eje determinado, alejado de los flujos y de las proyecciones múltiples de un devenir contextual y político vinculado con lo *local* y lo *situado* de su epistemología. La utopía se produce, como lo entiende la filosofía latinoamericana, *ante sujetos* y estos, sujetos a su teleología, son hijos de sus condicionamientos culturales, sociales y políticos: de su cosmovisión ética y su ontología, su subjetividad. La utopía post-utópica de Rivera Martínez, asumida como un canto idealizado de armonioso mestizaje posible (Márquez 2006) entre lo andino tradicional y la epistemología colonial, *descolonializada*, de Jauja, es un *pharmakon* (Derrida 1981) dispuesto sobre nuestra realidad política, tensada por el encuentro de la

violencia racializada, política y extrema de Sendero Luminoso en los 80 y 90. Esta utopía inestable, capaz de, en su propia propuesta de utopía, destruirse a sí misma es el placebo de Platón, el que, al mismo tiempo, puede envenenar, al que hacía referencia Derrida como *pharmakon*. El giro notable de esta utopía *post* es que, en su calidad de *pharmakon* no tiene solo la capacidad de destruir a su receptor, la articulación social y política del mundo andino-criollo de los países del área cultural (o de cualquier ámbito *latinoamericano*-resistente, poscolonial, que *sufra* esas complejas *pseudo dicotomías*), destruir la posibilidad de cambio en el ordenamiento del *statu quo*, sino también de destruirse a sí mismo como utopía, porque solo podría ser viable en una realidad que sea producida por la propia utopía.

Comprendamos más a fondo estos reveses utópicos *post* asumiendo las premisas de la novela-utopía. *País de Jauja* ha sido propuesta como una forma de continuidad (replanteamiento o variación, pero ciertamente insertada en el mismo horizonte) de la ideología mestiza del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616)⁴⁴: “Al equiparar la capital del imperio incaico con la del romano, Garcilaso no hace sino proyectar su particular visión del mundo, visión plasmada en su formación clásica y renacentista.” (Márquez 2006: 89). La lectura más usual de esta historia, construida desde la visión de un personaje principal, Claudio, mestizo, perteneciente a una alicaída clase burguesa jaujina, que se complace tanto en tocar cantatas clásicas como llevar al piano huaynos y

⁴⁴ El llamado *Inca Garcilaso de la Vega*, ideológicamente el más importante cronista de *América*, nació en el Cusco (Reino del Perú) como Gómez Suárez de Figueroa y murió en Córdoba, España, al servicio del rey, siempre luchando por el reconocimiento de su familia paterna como hijo legítimo, reconocido en vida como tal por su padre español. Tanto su vida y su obra es un alegato sobre el orgullo mestizo y la *superioridad* del mestizaje como raza y como sistema cultural, político y ético.

yaravíes populares andinos; en imaginar las batallas y aventuras homéricas tanto como ensimismarse en las leyendas sobre criaturas fabulosas andinas como los *Amarus*. Es decir, la lectura más activa de esta novela es su utopía racial basada en un mestizaje cuyas proyecciones incluyen desde lo político hasta lo sexual, desde las interacciones sociales hasta las concepciones de lo cultural para la definición de un itinerario de nación. Claudio es un colegial adolescente que vacaciona en la casa familiar de Jauja y, crece, descubre el mundo (su mundo), la cultura andina, la mestiza de los Andes, se apropia de su herencia cultural europea, a través de la música y de la literatura, descubre la sexualidad, la idealización del amor, su interés por la escritura. Siguiendo la lógica de la novela de crecimiento, *Bildungsroman*, *País de Jauja* se desarrolla como una novela de muchas voces filtradas siempre por el tamiz de la perspectiva de Claudio (su familia, sus amigos, todos hablan con voz propia, pero bajo la luz de su interpretación). La novela se ambienta en la Jauja lejana y cercana al mismo tiempo (se encuentra en los Andes centrales del Perú, a unas horas de Lima, pero en un mundo completamente diferente del de la capital peruana, o de las grandes ciudades andinas actuales o de la época) es una ciudad mítica (desde el siglo XVI) durante los años 40 del siglo pasado, en la que Claudio recibe dos influencias fundamentales: la musical, por parte de su madre, y la literaria, por parte de su hermano mayor, que trabaja en una biblioteca. Por ello, Cornejo Polar señalaría, sobre esta novela, citado por Ferreira y Márquez (1999), lo siguiente:

En el fondo, en efecto, *País de Jauja*, puede leerse como una admirable alegoría de la transculturación feliz, enriquecedora, gracias a la cual hasta la ominosa

presencia de la muerte puede ser vencida. La fuerza que sostiene esta perspectiva proviene de la solidaria fraternidad que enlaza a personajes decisivamente diversos... y del modo cómo esa dimensión humana se transmuta en un arte que rompe fronteras para dialogar sin pausa con códigos estéticos de varia procedencia (43).

La actitud política de Claudio en la novela es la de un armonizador de culturas, neutralizador de hegemonías globales y de subalteridades poscoloniales. Pareciera que en el mundo posthistórico (Fukuyama 1992) de Claudio, alentado por el aislamiento de Jauja, una ciudad cosmopolita (por su fama mundial como *locus* curativo, de clima benigno y fecundidad agrícola, que la llevó a ser mítica desde el Virreinato) pero separada de la lógica intensamente capitalista de la post-república aristocrática peruana⁴⁵, por tratarse de una zona no extractiva (no minera), propicia una cosmogonía neutralizadora de transculturación, como si fuera posible deshistorizar la presencia de la cultura europea en el Perú y sus vínculos con la andina, como si la trama de sus afectos vinculados con la traumática colonialidad del poder y poscolonialidad del mismo no existieran en sus correspondientes representantes culturales. La burbuja poshistórica de Claudio pareciera ser una solución armónica, étnicamente neutralizadora, a la terrible violencia que se vivirá, cinco décadas después, a algunos cientos de kilómetros al sur andino de Jauja, en Ayacucho, espacio eje de la barbarie *futura* (en la novela) producida

⁴⁵ La llamada República aristocrática peruana fue un momento de la historia republicana del Perú (1895-1919) caracterizado por el control político de las oligarquías peruanas. El sistema económico de la nación se basó, por lo tanto, en un agresivo plan capitalista-extractivo (a través de una dependencia creciente de las empresas extranjeras, sobre todo, inglesas) y una cada vez mayor marginación del indígena/mestizo peruano, base proletaria de este sistema de *reconstrucción nacional* posterior a la Guerra del Pacífico (1879-1883) (Burga 2005).

por las huestes terroristas y por el terrible plan contrasubversivo del Estado, desde el momento en que se decidió militarizar el mismo (1982) (CVR 2004):

Al momento de escribir estas líneas se debatían, precisamente, las conclusiones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación sobre el carácter étnico y el sustrato racial que agudizó el número de víctimas de la violencia política que asoló el país durante las dos últimas décadas. (Gamboa 2006: 113).

Pese a su actitud anacrónica o *fuera de la historia*, Claudio, en medio de los 40 (Segunda Guerra Mundial, Guerra Fría, pero un momento estable de la historia nacional republicana [Gamboa 2006]) nos propone una mirada *posthistórica* fukuyamista, en la que las fuerzas ideológicas y étnicas en pugna que producen la historia se neutralizan y, por lo tanto, deja de producirse el desarrollo del hombre en la sucesión de acontecimientos que la crean (Fukuyama 1992). La propuesta posthistórica de Claudio es, sin embargo, una advertencia: o anulamos la historia, en función de un hombre mestizo *apolítico* o nos enfrentamos, 50 años después, al desastre de la guerra interna ante Sendero Luminoso, sobre todo. La novela pareciera proponer “a contrapelo de los que se vivía en el país, pero quizá precisamente por ello, un verano luminoso de la sierra peruana acaecido durante uno de los periodos más estables de la vida republicana del país” (Gamboa 2006: 146). Se explica, por lo tanto, que, no solo Claudio, sino la novela toda, se haya leído como lo ha hecho Mirko Lauer:

En estas novelas el sujeto del enunciado es congruente (integrado) con el enunciado mismo, en una visión más o menos idílica de una clase media andina que simpatiza con lo indio y que participa de lo occidental. Que no pone por delante, ni acepta ser definida por conflictos con ninguno de esos mundos. No

es una literatura reivindicativa, en el sentido confrontacional en que lo fue la de otros decenios; aquí está más bien la idea de lo andino como “bloque socio-cultural” sin contradicciones internas aparentes. (1999: 209)

El ideal sincrético mestizo de Claudio es, sin embargo, una actitud utópica posthegemónica también (Beasley-Murray 2010) que, a contracorriente de la propia actitud *posthistórica* de Claudio, asume que, en su mundo social y cultural, en el que él produce el sincretismo armónico, no existe una *real* hegemonía cultural ni social ni política. Es Claudio el único personaje que vincula los elementos culturales andinos y los europeos como si pudieran convivir en determinada subjetividad social de forma armónica y fuera de la historia, de las pugnas de poder del mundo globalizado (que se destruye ideológicamente en la Segunda Guerra Mundial y en la Guerra Fría, mientras él sueña con el *Amaru* de la laguna próxima a su casa o se complace con la música culta alemana de Mozart y Bach), con pocas tensiones. Dice Claudio: “Tía Marisa tiene razón cuando dice que vamos y venimos de un mundo musical al otro, como hacía el abuelo” (Rivera Martínez: 158). Sin embargo, la aproximación de Claudio frente al mundo andino es, como en muchos mestizajes, desde la carencia: Claudio no sabe quechua y tampoco “tiene siquiera el acento serrano de sus paisanos” (Gamboa 2006: 161). Claudio es un occidental, nacido en los Andes, que vive en el plano ideológico y en el de los afectos, fuertemente, la tradición y epistemología andinas. Pese a estas desigualdades de la modernidad o de la andinidad, las tensiones son mínimas. El resto de su mundo, va mostrando las suturas del conflicto, la racialización de esas tensiones culturales, la problemática de la pobreza frente al sistema mundo: el descubrimiento del padre comunista, mariateguista (y el trasfondo de un mundo en conflicto detrás de ello),

el racismo de Palomeque, la intrigante “locura” de las tías de los Heros, la racialización de Leonor y su autoexclusión –como sujeto femenino– del mundo educativo (Tierney-Tello 2006), la recomendación de la profesora de piano de Claudio de que no mezclara la música culta europea (superior) y la andina (inferior), las denuncias de Mitríades sobre el trato de los indios en otros lugares, etc. El mundo en derredor no es *perfecto* en su mestizaje; la subjetividad de Claudio y su proyección social es la única estable. Claudio es quien, después de escuchar a Mitríades, le pregunta a su hermano “¿Qué habrá querido decir con eso de que algún día todo cambiará?” “Está convencido de que alguna vez habrá una revolución de verdad, muy cruenta, y que acabará con la injusticia” (Rivera Martínez: 88). Claudio es, una vez más, quien nos interpela (como a su hermano) ante el cambio, y quien nos advierte sobre el futuro, sobre Sendero Luminoso.

Claudio podría ser el revés del personaje indígena (o mestizo) inventado por la clase criolla que protege, denuncia o se rebela contra el orden establecido, contra las injusticias del sistema poscolonial en el indigenismo “inventado por la hegemonía criolla blanca” (Roig 2004: 171). Pero no porque sea ajeno a esta realidad o le sea indiferente, sino porque cree en un sistema cultural alternativo. Claudio *vive* en un heterotopía que espejea la utopía alterna *post* (proyecto mestizo tradicional, anclado en la modernidad) real de la infancia de Rivera Martínez. Es Claudio, entonces, un dispositivo actitudinal utópico político más claro que la novela en sí. Claudio es la utopía del fin de la historia (y de la conciencia histórica, de las pugnas de poder) así como el de la postpolítica (Žižek 1999), que da paso a un sistema de consenso de un solo mundo en funcionamiento. A diferencia de la pospolítica de los autores referidos,

no es la hegemonía del mercado ni la democracia liberal la que se imponen a este mundo *post-utópico* sino un elemental mercado agrario, colectivista, autosostenible, determinado para ser superestructuralmente funcional al mercado y a los sistemas sociales de interacción. La cultura mestiza será, entonces, en esta visión, la articuladora ética de los sistemas económicos y sociales (infraestructurales) y no el gran relato del progreso ni el de la historia. Se servirá de la revolución industrial limeña en tanto y cuanto pueda funcionar ese contacto dentro de la lógica una articulación virada estructural, bajo el credo mayor de este sistema mestizo aislado y, quizá, fugaz. Pero, gracias a su visión normalizadora de las culturas en contacto, de la transculturación feliz desde una mirada *de aprendizaje, de descubrimiento*, Claudio, no puede ser la voz utópica *real* de la novela, sino el primer eje de su propuesta. En cierto modo, la pospolítica de Claudio está alineada con “la política en el registro de lo moral” de Mouffe (Laclau y Mouffe 1985) en el que *lo político* no se clausura totalmente en el espacio *post*, existiendo únicamente un espacio provisional de lo hegemónico. Ese mundo ya utópico de base mestiza cultural, Jauja, solo puede mantenerse sobre la base de un viraje de las agendas políticas en pugna, no aplastadas por un sistema de democracia liberal desde las grandes potencias mundiales, sino neutralizadas por un solo sistema de poder que *anula* cualquier conflicto o reclamo (Laclau y Mouffe 2014), criollo, europeo o indígena: el mestizaje como sistema de valores éticos, en una moralidad universal funcional en el contexto específico del Valle del Mantaro. Los ojos de Claudio cierran la novela con un rito de muerte que, sin embargo, se cierra, desde los propios ojos, con el idilio de la mirada de Claudio puestos en la ideológicamente neutralizada estética del cielo y aires andinos:

En los momentos culminantes de su novela más celebrada, *País de Jauja*, Edgardo Rivera Martínez, convoca a héroes y heroínas de su obra, a quienes vemos rumbo al cementerio de aquel hermoso pueblo, con un humilde ramo de flores, y distinguimos a Claudio, Epifanio, Abelardo, a Elena “la de los blancos velos” y a Leonor “vestida de azul”. Todos ellos marchan hacia el cementerio, a cumplir un rito con el que se está cerrando un duelo. Bien sabemos sus agradecidos lectores, que después de dicha ceremonia, en ese lugar “Brilla el sol y el aire es límpido, clarísimo”. (Pérez 2006: 103)

El cierre de la novela, con una referencia a la naturaleza idílica, campestre y *postcapitalista* de Jauja, como un elemento fundamental para resolver la muerte y cualquier conflicto social, no es gratuito. Como ya hemos indicado *supra*, la mirada de Claudio (no exenta de conflictos, por supuesto, pero tremendamente atenuados frente a la enorme problemática histórica que implica el programa del mestizaje como utopía) es el eje básico de este proyecto, pero no es el único, y la interacción con los demás ejes serán los que permitan entender nuestra lectura de la novela como una heterotopía post-utópica, *pharmakon* utópico y una necesaria y efectiva lectura utópica de emergencia, de la acción política, de la transformación social frente a la quebradiza, huidiza utopía *latinoamericana*.

¿Cómo es posible la existencia de este eje “milagroso” inventado en medio de la más feroz de las guerras internas que haya tenido el Perú, en medio de las pugnas de base racial, político e ideológico, más encarnizadas y extremas que ha tenido el país? ¿Existe Claudio? ¿Es posible que exista ese *sujeto-lugar* negado por la utopía, pero cierto en la proyección? ¿Es posible esa extrapolación?

Toda la utopía *post* de *País de Jauja* está basada en su contexto (histórico, político, económico) y, por lo tanto, en la fragilidad de esta misma utopía definida por su *localización y dependencia* a circunstancias que se entienden como condiciones suficientes y necesarias para su realización, desde el *eje Claudio*. El Valle del Mantaro (donde está situada Jauja) había sido vista ya muy positivamente por Arguedas (alabanza que está incluida en la novela, además), por sus particularidades socioculturales y económicas. La estabilidad de esta región y el aislamiento de esta de pugnas de poder importantes desde la Colonia se debió, primero, a la alianza de los Huancas⁴⁶ con los españoles para derrotar a los incas durante la Conquista (Manrique 1999; Aubès 2006). Por otro lado, la ausencia de minas en los alrededores del lugar evitó la migración de españoles en gran número y produjo, más bien, la llegada de gente más modesta, con lo que no se produjo “un despojo de las tierras de los indios por los encomenderos ni el establecimiento de relaciones de yanaconaje y servidumbre” (Manrique 1999: 91-92). Ese espacio privilegiado y especial de los Andes sudamericanos permitió “que se produjera lo que Arguedas llamó ‘un proceso de transculturación en masa’” (Gamboa 2006: 149). La base de esta particularidad está, obviamente, no solo en sus coordenadas económicas e históricas, sino en una profunda noción de comunidad, lejana de la modernidad occidental.

⁴⁶ Los huancas (1000-1460 d.C.) fueron un pueblo guerrero, agrícola y ganadero preíncas, conquistado por los incas a finales del siglo XV. El dominio geográfico huanca incluía las actuales localidades de Jauja, Concepción y Huancayo (llamado “el valle del Mantaro” desde el siglo XVIII). El rey Felipe II les proveyó de un escudo de armas como agradecimiento por su ayuda a la conquista del Imperio de los Incas.

En toda *América* los antiguos pueblos indígenas han mantenido, pese a los cambios que introdujo la colonia, el sentido tradicional de la comunidad, en coexistencia con las asociaciones políticas derivadas del pensamiento occidental. La estructura comunitaria forma parte de la matriz civilizatoria americana [...] Las civilizaciones que se remontan a la época precolombina estaban basadas en una idea de la comunidad del todo diferente a la asociación por contrato entre individuos que prevaleció en la modernidad occidental [...] A menudo se encuentra adulterada por nociones derivadas de la colonización. La comunidad originaria se corrompe a veces por las ambiciones de poder ligadas a las estructuras propias del Estado nacional [...] Pero la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres de los pueblos. (Villoro 1999: 11-12)

Estas particularidades, agregadas a la presencia del sanatorio de Olavegoya, para tuberculosos (y la fama trasatlántica, desde la Colonia, del carácter curativo del clima de Jauja), produjo un cosmopolitismo muy particular en la ciudad, donde la clase alta *europea, hispanoamericana y peruana* constituían una suerte de feliz Babel, donde los flujos culturales no tenían obstáculos comunicativos ni de otra índole (Gamboa 2006).

El mismo Rivera Martínez propone a *País de Jauja* como una “utopía posible” (Gamboa 2006: 152), puesto que es esta una

No erigida sobre las proyecciones fantásticas de sus realizadores (como las utopías renacentistas, por ejemplo) no sobre las conclusiones de un mundo trazado por la ideología; menos el rescate de ciertos modelos arcaicos que imponer sobre la realidad actual: se trata esta vez de una utopía proyectada sobre una experiencia cierta, una utopía personal con base real. (Gamboa 2006: 152)

Sin embargo, esta *utopía real*, es decir, este *no-lugar* oximorónico, existente, existido, por lo tanto, posible en la materialidad de lo real, con *solo* el rescate del pasado, la proyección de esa dinámica *real* al resto de la nación, como proyecto nacional, o a la controversial *latinoamericanidad* de nuestra región, tiene, como habíamos señalado, los ejes de la determinación circunstancial. La utopía necesita de ideas, de *dificultades*, de creatividad y lucha: Jauja es posible, pero requiere de superación y de rebeldía ante *lo posible*.

La ausencia de respuestas a interrogantes de nuestra época, no supone que se opta por una estrategia deliberada de indefinición oportunista o de manejo pragmático posibilista e inmediateista de los problemas. Por el contrario, ello es la mejor prueba de que no hay recetas ni respuestas fáciles, lo cual no puede ser óbice para resignarse o evitar hacer preguntas, sino, por el contrario, debe ser un estímulo para la creatividad y el imaginario subversivo. Como reclamaba un *graffiti* escrito en una esquina de Lima: “Basta de realidades, que empiecen las promesas”. (Ainsa 2001: 18)

La utopía de Jauja es posible, es *una promesa*, 1) con *un Claudio* como sujeto social de esta, como sujeto de poder transformador y como referencia de la abstracción de una ideología de mestizaje armónico en todo ámbito de tensión poscolonial; 2) en un espacio donde la economía de dependencia industrial no exista, es decir, donde el ámbito de subalteridad *no sea subalterno*, y el capitalismo no busque ahí sus materias primas para ejercer su poder, de manera que no haya tensiones poscoloniales que destruyan Jauja. Jauja es posible solo si está fuera del mercado de capitales, de la historia, de lo político, si el mercado cultural es el único que influye en la constitución del *locus* y la identidad de sus sujetos. Es decir: Jauja solo *es* (fue o será) mientras sea

Jauja, mientras la dinámica Jauja-Claudio sean hegemónicos, condiciones necesarias y suficientes para su *verdad* en la realidad. La utopía se sostiene, de esa manera, no solo en la agencia transformadora de los sujetos sociales y de las instancias permutadoras del poder, sino sobre contextos específicos socioeconómicos e históricos que detengan esa misma historia y esa misma política que produce los cambios desde la utopía. Su contradicción, su fragilidad como utopía, su inestabilidad como tal, no la anula como uno de los proyectos utópicos más interesantes de la *latinoamericanidad* resistente moderna, sino que la edifica con ladrillos de cristal. Jauja, en *País de Jauja*, en ese *post* del que hablábamos, en ese *pharmakon* que señalábamos, placebo y veneno de sí mismo, visibiliza, con inusitada fuerza, aquello que ninguna utopía contemporánea había mostrado tan claramente: la fragilidad de su existencia, incluso, como proyecto. Las amenazas aparecen por todos lados. Veamos uno de los descubrimientos del padre de Claudio por parte de su hermano:

“Ah, quería mostrarte una cosa.” Y sacó la fotografía que habías tenido en tus manos y te la alcanzó. Tú la examinaste como quien la veía por primera vez, y dijiste: “Es papá, ¿no?” “Sí, es él.” “¿Dónde está?” “En un sitio a las afueras de Cerro de Pasco...” Tu hermano pareció vacilar, pero dijo finalmente: “Por hablar en esa manifestación, lo despidieron acusándolo de agitador.” “¿Lo despidieron? Yo no sabía...” “Así fue.” “Y entonces, cuando murió, ¿ya no era maestro?” “No, ya no, en el sentido de que se había quedado sin trabajo.” “¿Y qué hace aquí, con esa gente?” “Él tomó parte en esa reunión de protesta contra la compañía de los gringos, por reclamos de los obreros y empleados.” “¿Por qué?” “Porque lo invitaron.” “¿Y qué pasó?” “Al acabar, la policía detuvo a varios, y entre ellos a él, y permaneció en una celda por unos días, en los cuales pescó un fuerte resfrío. Salió, en fin, y le comunicaron su despido.” “¿Y

después?” “Se le declaró una neumonía, que terminó con su vida, y no hubo tiempo ni forma de que sus amigos nos avisaran, porque el telégrafo se hallaba cortado.” “¿Y por qué no me dijeron ustedes de ese despido?” “Mamá pensó que sería doloroso para ti...” “Y así nadie de la familia pudo ir al entierro.”
(Rivera Martínez: 78-79)

Pese a su *posibilidad*, puesto que está basada en una *realidad histórica*, su viabilidad, su sostenibilidad, su extrapolación en otros lugares, incluso, de la propia área andina, es condicional. Es Jauja un real lugar *utópico* (un no lugar existente en la línea de la historia, o en el rizoma de la genealogía), es un posible *País*, pero es un *País* utópico (no lugar) o imposible, sin hegemonía, sin condiciones previas por imponer, sin *locus* y circunstancias extraordinarias.

una utopía que, en lugar de proponer un tiempo permanente, cobra autonomía por su vulnerabilidad, su carácter efímero y realizable, lo que le otorga un estatus, ambicionado de alguna manera por Rivera Martínez, de modelo o testimonio a ser tomado en cuenta para la edificación de una sociedad, un “posible modelo de convivencia armónica y lograda de gentes y vertientes culturales muy diferentes” (Rivera Martínez 1993: 71). (Gamboa 2006: 156)

La realidad nos muestra, en *País de Jauja*, sus extremas exigencias para la realización de la utopía, pese a haberlas producido. Nuestro avance como sociedad, desde la utopía, le debe muchísimo a ese *ver* (y *hacer ver*) aquello que no es sólido ni inmediato, aquello que no se produce *como consecuencia de actos históricos* aislados. La realidad requiere de todas sus variantes alineadas. El binomio Jauja-Claudio es la extraordinaria evidencia de ello, en los extramuros del siglo XX. Es decir, esta utopía *post* solo es posible si

asume una lógica social y política “de respeto a las diferencias, a la diversidad del país, a las formas de vida de cada quien dentro de su ámbito particular y de solidaridad y de preeminencia de los valores comunitarios sobre los valores individuales” (Villoro 1996: 226-227). No es esta, como algunos podrían imaginar, *la ideología mestiza* como sistema pospolítico y poshistórico, hegemónico, impuesto desde el mestizo letrado (Claudio) como solución a todo un sistema precario y de modernidad desigual (García Canclini 2013), sino como gran elemento de diálogo multicultural donde las voces “simplificadas” en *indígenas* y europeas-criollas *producen* historia y política, con el presupuesto social y política del mestizaje como un valor articulador y omnipresente en la dinámica de las colectividades y del individuo.

Por otro lado, es muy importante tomar en cuenta el formato de esta *post-utopía*, porque determina su posible proyección social y su influencia en las sociedades que acojan este producto literario a partir de una lectura filosófica. Es esta, a diferencia de las utopías que hemos analizado, una novela, el formato lector masivo por excelencia. Claudio, el personaje narrador y nuestro referente ideológico utópico eje en la novela, descubre sus intereses literarios en ese idílico *utópico* verano de 1947. Es decir que la utopía, en *País de Jauja*, confía en la escritura como articulador de las pulsiones del mestizaje (Rowe 1996), neutralizador de los elementos conflictivos del mismo, y proyector de una cultura que no se suscribe al sufrimiento y al rencor sino a la armonía de sistemas epistémicos no traumáticos que se hacen uno, con características propias y riqueza especial.

5 de enero

Entre las figuras que más me atraen en la Ilíada, y que incluso me fascinan, está ese personaje tan misterioso, tan callado, y que sin embargo fue causa de la guerra de Troya: Elena, “la de los blancos brazos”. Un resplandor, se diría, más que una mujer. ¿Cómo no relacionarla con Elena Oyanguren? Esta joven hermosa que sale los domingos del sanatorio para asistir a misa. . . . Y aunque sé que jamás podré ser su amigo, y ni siquiera un conocido, y que mi verdadero amor es la jovencita de Yauli, voy con disimulo, tras de ella, deslumbrado. A veces la veo también en mis sueños, y no me importa mucho entonces, al despertar, que no sepa nunca de mí. Elena Oyanguren, mundo bello, lujoso, distante. (Rivera Martínez: 81)

Estas cursivas refieren al diario de Claudio, su espacio de fabulación, de reflexión, de proyección ideológica. El diálogo intercultural requiere de un cambio epistémico, como las interpretaciones de ese diálogo. “El diálogo filosófico intercultural exige, para ser posible, una reformulación epistemológica del saber filosófico, que no es ajena a una decodificación ideológica.” (Roig 1989: 134). El debate entre Claudio-ideología y *lo real* es un debate intercultural (mestizo) que requiere de un pensamiento *decodificatorio*. Las realidades interculturales que se intercambian modifican sus bases epistémicas; así producen su reflexión. Veamos el caso del ejemplo en el diario de Claudio. El mestizaje letrado ahí, y su reflexión, se produce casi con un automatismo: Elena, la de la *Ilíada*, *debe tener un correlato en la realidad andina*. Elena, la bella paciente del sanatorio de tuberculosos de Jauja, *es* la Helena de Ilión. Las culturas se espejean y la escritura, también, frente a la realidad y la reflexión filosófica intercultural. Para Claudio, existe una continuidad entre lo conceptual escrito, la realidad percibida y la proyección conceptual de ello, hay una forma de universalización en el mestizaje general.

Al optar por la “peculiaridad” en la cultura, en realidad lo que queremos preservar es la capacidad de autodeterminación y la consistencia de los elementos de la cultura [...] Lo que nos urge evitar no es la universalización, sino la cultura de dominación (propia o ajena) y la disonancia y enajenación culturales [...] Por otra parte, al optar por una cultura “universal”, lo que deseáramos es, en realidad, la realización de la razón y, por ende, la posibilidad de emancipación de todos los hombres. (Villoro 1993: 149-150)

Esa realidad propone vínculos con los sujetos que la experimentan distanciándolos, *haciéndolos imposibles* en muchos aspectos para el sujeto (“aunque nunca sepa de mí”, señala Claudio), pero la vinculación con la realidad *es* una realidad lograda (la vinculación *mente/realidad* es posible, así como la universalización del sistema mestizaje/universalidad). Incluso, la articulación de los afectos entre el deseo y la realidad experimentada es de por sí un vínculo previo para la existencia de una vinculación absoluta entre lo real y lo realizable. El horizonte de la subjetividad es el ámbito de la producción de lo real; por ello, es fundamental para Rivera Martínez que toda voz sea la de Claudio (desdoblada en el adulto y el adolescente, pero siempre Claudio, su subjetividad, su realidad: la realidad de esa ideología utópica). De esa manera, la fe en la comunicación letrada, y su forma novelada, es para *País de Jauja* su manera de intervención en el mercado de valores simbólicos de la cultura peruana. Más allá de los reconocimientos obtenidos por el campo literario (que no siempre se comunica con el campo de los lectores), la encuesta de la revista *Debate* sobre la mejor novela de la década, en 1999, sorprendió a todos con *País de Jauja* y sus 548 páginas, como ganadora de la encuesta (Márquez 2006). La expansión ideológica de la novela, cuyos componentes de artificio incluyen la articulación de los afectos de los lectores, la identificación con la voz del personaje narrador, la suspensión de la realidad, etc.,

estaba produciéndose, y es muy posible que esa novela termine siendo, por lo menos en lo que Bruce llama, negativamente, “una racialización cultural” (2007: 109), pero de forma positiva. Esta novela, que propone una forma de racialización utópica, puede culturalmente influir en las necesidades de administrar lo pluricultural de otras maneras en el Perú, en el ámbito regional andino y *latinoamericano*: y visibilizar sus fragilidades enormes, de forma que los sujetos políticos puedan articular *el lugar* de lo utópico como un espacio de flujos inestables y no como un cierre histórico (tan usual en la esquizofrenia de la Modernidad [Deleuze-Guattari 1987]) que congela las dinámicas sociales en un estado permanente de control.

Todo lo dicho es solo una introducción histórico-filosófica al tema del diálogo entre culturas [...] para construir no una universalidad abstracta, sino una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías, teologías puedan contribuir con una aportación propia, como riqueza de la Humanidad plural futura. (Dussel: 202)

Un último elemento fundamental con el que lidia esta utopía *post* es su vinculación entre lo global y lo local, espacios en donde Claudio pareciera vivir feliz; sin embargo, es muy importante visibilizar que en *País de Jauja* “lo local”, *lo nuestro* es lo andino; lo peruano y *lo universal* se valoran como lo *Occidental* (Tierney-Tello 2006). Como señala la misma autora, refiriendo a Dirlik (1996), lo local, en un mundo global, puede ser un lugar de resistencia a la homogenización de lo global. Empero, “solo puede funcionar si el localismo no se encierra sobre sí, y se mantiene atento a las relaciones translocales y globales (1996: 35, 41)” (Tierney-Tello 2006: 185). En la *Jauja* de Claudio, las aperturas a lo global desde el *nuestro* cultural son amplias y frondosas.

Aquello permite una apertura a lo global y, a su vez, una resistencia a la *colonización* por parte de los sistemas unificadores de la globalización.

Un pensar intercultural me parece no sólo importante sino inevitable para la situación de nuestro Continente, porque si *América* Latina no encara en esta época de civilización planetaria el ingreso al tercer milenio desde sus propios recursos históricos, será recolonizada por el proceso globalizador en marcha y esta vez probablemente de modo definitivo. Y colonización significa siempre imposición de un modelo en lugar de intercambio de diferentes formas de vida; equivale por lo tanto a impedimento, reducción en lugar de riqueza de múltiples sendas, como corresponde a la vida, sobre todo a nivel el espíritu. (Picotti 1995: 151)

La utopía de Rivera Martínez también es *post* porque está consciente de su tiempo global; el mestizaje cultural, abierto y celebratorio, erótico en el sentido psicoanalítico, es un antídoto contra la universalización de la pérdida de la identidad local en todo lugar del mundo.

“Mestizaje” quiere decir unidad en la alteridad; ni por mero sincretismo, lo que no respetaría ni la unidad ni la alteridad, sino por asimilación de términos diferentes [...] Las culturas representan, cada una, la articulación de una experiencia humana de vida, un modelo posible de humanidad que, como tal, no se cierra en sí mismo, salvo que sea absolutizado y en consecuencia se desubique respecto a su valor y sentido, como de hecho ha ocurrido demasiadas veces en el transcurso de la historia. Y como esta misma también lo ha demostrado, en la vida la falta de comunicación y de asimilación es muerte. (Picotti 1990: 74)

Asimismo, el mestizaje, se propone en la novela como tal, como una fuerza dinámica transformadora de objetos y sujetos culturales en productos novedosos de ese encuentro entre lo local y lo global. Jauja no funciona como un sistema periférico de consumo de los productos globales del mundo en un ámbito local:

Los jaujinos en el texto reciben y asimilan las influencias de afuera para transformarlas en productos culturales nuevos. Claudio no sólo aprende la música clásica, sino que utiliza sus conocimientos tanto de música clásica como de la andina para crear una pieza musical nueva y verdaderamente mestiza, incorporando un himno andino (recopilado a principios de siglo por su abuelo) en un *Laudate Dominum* que tocará en una misa para sus tías. (Tierney-Tello 2006: 187)

El mestizaje es, por lo tanto, un sistema de producción de subjetividades y no una mera conjunción de armónica comunión de culturas en un espacio local. Por otro lado, es fundamental entender el título de la novela frente a la teoría expuesta por Tierney-Tello (2006) sobre el *nosotros* regional y no nacional. En el Perú, ese *lo nuestro* está usualmente vinculado con la región y no con el país. Por ello tiene sentido el título del libro, *País de Jauja*. Jauja es un país, no solo porque es *lo nuestro* y porque es alegóricamente *el país de la utopía* sino porque *lo utópico* se produce, frágil y fugazmente en ese espacio *nacional, regional*. La nación huanca, la nación Mantaro, la nación Jauja se refleja en la nación peruana, para ser su hoja de ruta utópica, su rescate y su modelo político y social. El espejo reverbera en *lo latinoamericano* del Perú, sus resistencias, conflictos y sistemas poscoloniales; lo hace en el ámbito andino, que incluye a siete países de SudAmérica; lo hace en el grupo de países que han compartido

lo latinoamericano que vemos neutralizado, y cobijado por un cielo de cristal, en el fabuloso País de Jauja.

7. LA UTOPIA POSTHISTÓRICA Y LA DESARTICULACIÓN DE LOS PROYECTOS POLÍTICOS: *BABEL, EL PARAÍSO* DE MIGUEL GUTIÉRREZ Y LA ANTI-UTOPIA DE LOS CUERPOS

La última utopía de nuestra cartografía, necesariamente limitada a una particular coherencia y limitaciones de espacio, es la novela *Babel, el paraíso* (1993), publicada el mismo año que *País de Jauja* y que nos parece la opuesta respuesta a las narraciones utópicas del conflicto armado (también opuesta, en muchos sentidos, a *País de Jauja*), tanto ante la narrativa nacional del Estado como ante la de la delirante de los movimientos terroristas, Sendero Luminoso y el MRTA.

En esta narración, el gran autor de novelas realistas y ancladas en la crítica social (Miguel Gutiérrez), nos plantea un universo narrativo alterno. Como señala Elmore “se trata de una novela de ideas, formas cuyos mejores ejemplos se remontan al siglo XVIII europeo, cuando los mejores ingenios de Diderot y Voltaire se empeñaron en conmover los cimientos del viejo dogmatismo religioso” (2002: 272). Y no es la religión, ahora, la que reformula Gutiérrez, pese a su título bíblico (*Babel, Paraíso*) sino el espacio de la interacción de los seres humanos en un horizonte ideológico de poder.

Gutiérrez pasó los años 70 en la China comunista, como otros narradores peruanos y *latinoamericanos*, esperando de ella una utopía nueva y una alternativa al bárbaro comunismo soviético de los Gulag, que caía en desastrosa decadencia, para muchos, desde Stalin. En este sentido, bastante le debe *Babel, el paraíso* a las experiencias de Gutiérrez en China, pero no la mayor parte de la valía del texto: su construcción

reflexiva, su replanteamiento epistémico, y sus rearticulaciones éticas, políticas y sociales frente a lo experimentado.

Babel, el paraíso narra la historia del “invitado” a una reunión socialista, que narrará su existencia en *el paraíso* social. Su versión del paraíso es nuestra última utopía. Lo que recuerda el invitado, un lingüista peruano, son sus interacciones con las comunidades latinoamericanas invitadas a lo que él llama El Imperio (refiriéndose a China) de cuyo sistema político y social los invitados de izquierda aprenderían sobre la razón utópica que la ha producido como el paraíso contemporáneo.

Lo primero que es puesto en duda por el lingüista y, por lo tanto, por nuestra utopía es el dogma y el pensamiento cerrado. Siguiendo las lógicas de polifonía y articulación libre de muchas perspectivas de Bajtín (1991, 1994), en el recuerdo del lingüista el ámbito en el que vive es plural, libertario y antiautoritario. Esta libertad frente a los dogmas de pensamiento político o secular se confrontan directamente con la cerrazón de toda lógica estatal y nacional y, sobre todo, con todo pensamiento de revolución política maoísta o de toma del poder en medio de una lucha sempiterna de clases (Sendero Luminoso y MRTA) que se vivía en el Perú cuando la novela se publicó.

El espacio cosmopolita de *La reservación*, hotel pequinés en el que se hospedan los invitados (realmente llamado Hotel Internacional de la Amistad), contrasta con el flujo intimista y subjetivo de la voz del lingüista que replica, al contar su memoria, a las conclusiones de la reunión de asamblea, a la que se había llegado, las mismas que son puestas en duda con la historia de la novela.

Habíamos llegado a una conclusión preliminar satisfactoria sobre el asunto que nos convocaba, cuando el invitado pidió la palabra.

-No es que quiera disentir –dijo–, pero ¿aquello no podría ser, más bien, un factor de unión y entendimiento? (Gutiérrez 1993: 11)

Es decir, la novela, es un alegato contra algún tipo de raciocinio; nosotros asumimos que el más evidente es el de las izquierdas *latinoamericanas* y peruanas, pero Gutiérrez va más allá: el dogma racional y político es un sistema cerrado, una *racionalidad instrumental* que se cierra en sí mismo y deja a *la vida* de lado. *Babel* es un claro testimonio utópico de una *heterotopía* posible, *vivida*, propuesta desde *lo real*.

En cierto modo, se siente que en *América* latina se ha devuelto la palabra a la realidad y que nadie, al margen de ciertos iluminados, quiere seguir proponiendo utopías elaboradas entre cuatro paredes con el apoyo de una biblioteca, para reorganizar radicalmente sociedades que resultan ser mucho más complejas de lo que se imaginaba. Se descubre –no sin cierto asombro— que un gradualismo, hasta no hace mucho denostado, puede contribuir a la elaboración de “utopías parciales” y a la construcción cotidiana de lo posible. Como ha sostenido con ironía un dirigente político uruguayo, parafraseando la primera frase del *Manifiesto comunista*: “Un fantasma recorre la izquierda: el fantasma de lo posible”. (Ainsa 2001: 17)

Por medio del relato el narrador intenta explicar las contradicciones entre *la utopía* (*la felicidad*) social y las que pueden ser perseguidas en el vínculo entre el individuo y la comunidad.

Lo que quiero decirles, mis amigos es que yo había tenido la infinita fortuna de hallar el reino de la utopía, es decir, un espacio donde al no existir normas ni prohibiciones ni jerarquías ni jefatura (detesto a las autoridades, incluso si son sensatas y equitativas) se hacía posible la comunicación y el entendimiento tornado absurdo todo combate por las ideas o las palabras. Si no te imponen condiciones y no tienes que pagar tributo alguno para ser admitido en una comunidad, entonces estás dispuesto a entregarte por entero y donar todo lo que tienes. Yo, por lo menos, me propuse ser solidario, cordial, respetuoso y tolerante. (Gutiérrez 1993: 70)

Es de esta manera, antidogmática, que *Babel, el paraíso* proclama una heterotopía utópica pospolítica en la que la convergencia de los sujetos y el funcionamiento de las comunidades se produce en consenso con un pensamiento de poder particularmente inusual: la *ausencia* de poder. Laclau y Mouffe (2014) habían propuesto un sistema ético sobre el de las pugnas políticas, pero no concebían una sociedad sin pugnas de poder. La misma Mouffe (2013) propone que no hay forma *no agónica* de sociedad (o comunidad), si la concebimos como pluralidad de voces y de visiones (como nos la propone Gutiérrez en su novela-utopía). La libertad social está basada en la libertad de poder. La mayoría de teóricos que postulan una forma de postpolítica refieren a una hegemonía absoluta del mercado y de los poderes fácticos mundiales globalizados más el imperio de un sistema global político: la democracia liberal. Un sistema hegemónico imperial del que no sale libre ni librado ningún sujeto ni ninguna comunidad y frente a la cual solo es posible la resistencia social del *evento* (Badiou 2006) o de la visibilización de lo *no sensible* en el panorama del poder (Rancière 2004), por ejemplo.

La desarticulación posthistórica de lo social está en la ausencia de poder dentro de los límites del ordenamiento político y social el hombre. La actitud sistemática de rechazo ante la autoridad de una comunidad entera podría producir la abolición (por lo menos, parcial) del dogma del poder, como en algunas sociedades amerindias, en las que el poder está en manos del *jefe* de la comunidad, pero fluye, en las mismas reuniones de toma de decisión (Maybury-Lewis 2002), a los sujetos comunitarios con la misma autoridad que detenta el jefe de estas sociedades. El flujo de poder es un vaso comunicante que administra el poder y, al mismo tiempo, lo anula. ¿Es posible aquello en sociedades teñidas por la modernidad, como la que nos narra Gutiérrez en *Babel*?

La consecuencia es más bien la idea de que todas las culturas son relativas. De ahí el deber de la comunicación; y, por cierto, sin excluir procesos de mutua corrección. En suma, no relativismo cultural sino relatividad de las culturas. (Fornet-Betancourt: 69-70)

Las culturas en contacto tienden siempre a la tensión política, pero esa tensión no es natural sino ideológica. La interacción de las culturas, su agencia, desde el individuo hasta a la comunidad, debe ser relativa, identificadora: sin aceptar cualquier valor cultural del *Otro* (o propio) como universal; al contrario, aceptando que los valores propios o los de los otros pueden ser universales, desde que son compartidos, adecuados, contextualizados, interpretados: aceptando la lógica de la multiculturalidad que la *fil* ha puesto sobre el tapete del debate actual. Es esta una propuesta, muy inteligente y minuciosa, una búsqueda utópica que no solo utiliza la noción de poder y su reformulación dentro del imaginario político de los sistemas modernos, sino que replantea el concepto de individuo, comunidad, cultura, libertad y administración del

cuerpo (biopolítica). “In Empire and its regime of biopower, economic production and political constitution tend increasingly to coincide”. (Hardt y Negri 2013: 231).

En esta reflexión utópica del exceso de las normas sociales y de los sistemas de poder, en el exceso, el sujeto y su comunidad ubican un orden *desordenado*, un afuera de las estructuras de poder impuestas por los regímenes de vigilancia, policía y Estado (Foucault 1975 y 2009). La filosofía de la utopía se produce en el desorden de estas culturas sin sometimiento a los límites de la doctrina que determina lo utópico desde la modernidad, desde las culturas en bloque.

hacer del diálogo entre las culturas el lugar de un posible *renacimiento* de la filosofía en múltiples figuras de saberes contextuales que construyen “universalidad filosófica” no porque se reconozcan como compartiendo preguntas supuestamente universales, sino más bien porque, en y por el diálogo, aprenden a compartir sus contextos y con ello también a redimensionarse desde un horizonte intercontextual. (Fornet-Betancourt: 72).

La comunidad utópica, a la que hace referencia el narrador de *Babel, el paraíso*, está compuesta por 21 hombres y mujeres y de un *expatriado* del Imperio. “El vínculo que los une es la amistad, la apertura hacia el otro” (Elmore: 273). La disolución del sujeto como parte de la masa administrada por un Estado está fuera de esta noción de individuo dentro del sistema de *los otros* en equivalencia.

Es interesante, sin embargo, que Gutiérrez proponga este sistema de reacción y rechazo biopolítico (de administración de la vida) de los sujetos en un ámbito de microsociedad

ácrata (22 personas) que podría sugerir, en la cartografía utópica andina (región), peruana (nacional) y *latinoamericana* (proyecto y dinámica poscolonial) una contradicción de proyectos o, por lo menos, una dificultad de extrapolación sistémica. El autor nos muestra cómo el grupo del lingüista peruano se contrasta con otros grupos similares, reunidos en *La reservación*, cuyos líderes –La de Amarillo, la gorda Rebeca y la Reina Holoturina– ejercen “la maledicencia, la intriga, el culto jerárquico a la personalidad” (Elmore: 274) cuyos sistemas políticos de control del otro se basan en la determinación del poder sobre la base de quien administra el *hábitus de distinción* (Bourdieu 1984), el poder externo y la jerarquía, incluso, entre grupos. La crítica es *latinoamericana* (a la izquierda en especial), pero cabe para cualquier sistema ideológico o de poder organizados. La biopolítica es fundamental en esos grupos, ya que funcionan como si fueran un cuerpo. Las partes son constitutivas pero jerárquicas y existe siempre un centro cerebral cuyo sujeto alegórico asume todas sus funciones implícitas sobre “sus” partes (Esposito 2002): la razón, la fuerza, la voluntad: el poder. Todos los grupos funcionan como cuerpos contra cuerpos, todo *límite de los cuerpos* debe ser entendido como inmóvil o clasificable, porque no se comprende la libertad alegórica del otro.

De manera que el intelectual crítico debe ser alguien localizado “entre” (*in betweenness*) las dos culturas (la propia y la moderna). Es todo el tema del *border* (la “frontera”) entre dos culturas, como lugar de un “pensamiento crítico”. El tema lo expone largamente Walter Mignolo en el caso de la “frontera” México-norteamericana como ámbito bicultural creativo. (Dussel 2004: 152)

El lingüista peruano funge de *intelectual* crítico en *Babel*, ya que es este quien organiza la narrativa de la articulación utópica. Él está *localizado* en *el medio*, en ese borde entre culturas, que son metáfora y proyección de los propios límites de su cuerpo. La vida *debe* ser supervisada y controlada por jerarquías *corporales* –como un cuerpo inserto en la narrativa pre-psicoanalítica– y los otros son siempre formas tensionadas que, aunque se requieren para determinar la unidad del cuerpo (grupo) frente a la pluralidad de los otros, existen como presencias extrañas ante las que la socialización en una necesidad impuesta por un poder que el *uno* no quiere perder: el pánico a la disolución en la masa (Bruce 2007). Es necesario, por lo tanto, *pensar esos bordes* como sistemas de vinculación y no como *fronteras* de administración de cualquier forma de *tránsito* cultural.

Ante el imperio, como señalan Hardt y Negri (y no es gratuito que los personajes vivan en el Imperio, ya que desde 1989 el sistema global mundo es imperial), no hay otra manera de resistir y constituir utópicos sistemas internos, regionales, subjetivos, que abolir la política de este. De la misma manera, es necesario marginarse, replantearse como sujeto político dentro de los límites de su comunidad, y replantear *lo político* en un sistema de voces en libertad y constantes búsquedas de micro-hegemonías casi anárquicas, municipales (retornando, curiosamente, a propuestas de Manuel González Prada, con quien iniciamos este recorrido cartográfico básico por la zona andina *de lo latinoamericano* en el Perú).

La búsqueda mayor de *Babel*, *el paraíso* es la narración, como respuesta a un proceso cerrado de “consenso” político (postpolítico), la narrativa de la resistencia desde el cuerpo, la vida. Hasta cierto punto, el texto retoma ciertas nociones existenciales cuya

vida asume a la muerte como validación fundamental, como sistema ontológico en emergencia, el *ser para la muerte* de Heidegger (1997), que produce una vida auténtica (contra el *Das Man* de *Ser y tiempo*) gracias al descubrimiento de la muerte en cada acto vital. El personaje AQ pareciera ser el más vinculado con esta noción heideggeriana, el exiliado trabajador del imperio que forma parte del grupo del lingüista peruano. Su trágica existencia, que lo lleva a la muerte, es consecuencia de una vida intensa, de una *biología de la libertad* en la que fue tanto un pasional defensor de la Guardia Roja maoísta (en su juventud), como un artista interesado en la fusión *mestiza* de la música occidental y de la pintura tradicional china. AQ es un ser construido de tensiones entre lo individual y lo colectivo, pero cuya vida trasciende en su libertad artística y existencial. Para Elmore (2002) esta tensión es especular de toda la novela; desde nuestro punto de vista, aunque la tensión individual/colectiva exista en ella, es claro para nosotros que existe siempre una tendencia a la libertad individual frente al respeto a lo colectivo: es ese el germen postpolítico, *antipolítico* (por su resistencia) o *transpolítico* (por su lógica de superación en otro sistema de poder), si se quiere, que propone nuestra última utopía.

La vida está llena de excesos como para administrarla en una lógica vertical. AQ es un fantástico personaje que muestra ese paradigma tenso, pero es la “amiga rubia”, la mujer norteamericana, cuya juventud se desarrolló en el *hipismo* de los 60, y cuya *promiscuidad* sexual y libertad corporal la transforman en uno de los ejes más importantes desacato a la ley, quien encarna la ruptura de la norma del imperio, y al exceso vital como forma de *transpolítica* y utopía de los cuerpos.

Gutiérrez nos propone, al localizar, en el centro del horizonte político de la utopía, al binomio sujeto/comunidad sin jerarquías y al cuerpo como el *natural portador del paraíso edénico* en libertad de deseos, contra los dogmas, contra los sistemas de represión, contra las jerarquías. Lo que visibiliza Gutiérrez es un ejercicio anti-utópico de la utopía engendrada en la voluntad de los cuerpos.

No debemos entender aquí, por supuesto, al individuo/cuerpo (porque en la propuesta de *Babel* constituyen una unidad) como un sistema deseante, cuyas bases se encuentran en la racionalidad moderna, en los límites de la razón ilustrada, porque en esa lógica ni hay utopía, ni la mujer norteamericana, ni el suicida AQ encajan. El cuerpo es el exceso del individuo; el cuerpo, cuyo sistema autónomo de existencia y *deseo* se produce sujeto en comunidad, existe en un horizonte que trasciende las usuales narrativas de la modernidad, y vive en los flujos de su *pensamiento inestable*:

There is not “the” body, there is not “the” touch, there is not “the” *res extensa*. There is that there is: creation of the world, *technē* of the bodies, weighing without limits of sense, topographical corpus, geography of multiplied ectopias –and no utopia.” (Nancy 2008: 119)

El cuerpo *vive* en un lugar, no puede permitirse utopías. Sus “utopías” no son tales, son antiutopías porque *son lugares que el cuerpo ocupa*. El ejercicio político y existencial, ético y social del cuerpo es un exceso de la administración biopolítica de cualquier sistema de determinación de poder. Por ello, *Babel, el paraíso*, en medio de las mayores narrativas dogmáticas asesinando cuerpos en el Perú de los 90, centra su utopía en la *antiutopía de los cuerpos* como forma de rebelión y lucha por la vida, por el exceso que

esa vida significa para los dogmas y para los conceptos de poder que se superponen al cuerpo, que desechan lo vital por una idea concebida para no ser nunca cuestionada.

El cuerpo es el que habla, por supuesto, aquí. Con el cuerpo. En *Babel*, como en la bíblica, los cuerpos no hablaban las mismas lenguas. En *Babel, el paraíso* la utopía antiutópica de los cuerpos se produce en un ámbito de confusión de lenguas en las que todas son comprendidas, en esa confusión, como sistemas de comunicación significantes. Por ello, quizá, que el personaje que narra la historia es un lingüista, capaz de verificar si las lenguas están produciendo comunicación, por más sutil que sea, en muchos niveles que quizá serían inaccesibles a quien no fuera un profesional del ramo. Evidentemente, el lingüista es un símbolo de la capacidad del cuerpo para *hablar* en un contexto cosmopolita, multicultural. Es la parte del cuerpo que *resuelve* los problemas de la comunicación, si las hubiera. Porque ellos, el *grupo feliz*, también son un cuerpo, pero libre, en constante flujo de partes, con cabeza, corazón piernas, en constante intercambio; el cuerpo de los utópicos en *Babel, el paraíso*, no es un cuerpo inmunizado por lo social, ni que inmuniza a los otros para *no ser ellos* (Esposito 2006), sino que *no es lo que no puede ser* en su revuelta corporal, *trans-postpolítica*.

La utopía puede empezar a reconstruirse como un verdadero *patchwork* de fragmentos de culturas y de corrientes de ideas diversas, “sobras del banquete” generosamente tendido hasta fines de la década de los sesenta. Sin embargo, aunque el pensamiento utópico debe partir del *bricolaje* que caracteriza la época, el paciente proceso que reorganiza culturas nuevas con los desechos y reliquias del mundo actual debe ayudar al mismo tiempo —y en el centro de la homogenización inaugurado por el globalismo— a recalcar afinidades, buscar consenso, integrar problemas comunes e imaginar proyectos conjuntos (Ainsa 2001: 18).

El cuerpo es aquí la negatividad del poder y el sujeto, su tentación política. En un contexto de ambiciones cosmopolitas que un contexto global, pero atiborrado de control, policía, poder y restricciones, produce por parte del Imperio (y de los imperios racionales de la modernidad), el cuerpo de la individualidad y de la colectividad tendría que ser más cuerpo que sujeto, más *deseo del otro* que control del otro, más individuo colectivo que colectividad individualizada, para ser utópico, heterotópico, *antiutópico* desde el punto de vista de las utopías de la modernidad; libre y fugaz, probablemente, pero, como toda utopía, posible.

Es fundamental discutir acá, la utopía multicultural comunicacional como forma antimoderna de utopía. El viajero (lingüista) revela, al final de la novela que las veintiún personas de “La reserva” se entendían perfectamente al margen de hablar idiomas diferentes:

–Jamás grupo humano, señor presidente, llegó a una comunicación, a un entendimiento y a una unión tan perfectos como nuestro grupo. Nunca hubo un malentendido. Jamás discutimos por hacer prevalecer nuestras ideas. Y por eso, siempre reinaron la armonía y la solidaridad. De ahí que, como les dije al principio de mi intervención, la confusión de las lenguas, lejos de ser una maldición como en el mito de Babel, puede ser el factor esencial para la unión y el entendimiento. La base de un nuevo humanismo como el que se ha debatido en esta convocatoria. (Gutiérrez 1993: 224)

Esta propuesta utópica de Gutiérrez, señala González Vigil (2002), “colinda con la parábola y con el simbolismo poético, entendiendo por poético lo sustancial, expresable

no solo en poemas sino en cualquier medio artístico” (278). Sin embargo, la propuesta de Gutiérrez nos parece no solo *un giro poético* sino una propuesta provista de un armazón narrativo sólido que desarrolla personajes, ambientes y texturas, diálogos, estrategias de trama y contraposiciones; esta alegoría es una utopía novelada, a la manera de la típica *Utopía* de Moro, pero, a su vez, un giro de 180° a esa propuesta proyectada hacia la imaginación y no hacia *la vida y los cuerpos*, como ya hemos señalado, *supra*.

La utopía *Babel, el paraíso* es una *imperfecta* porque se nutre de los seres humanos que la producen. Anula, por lo tanto, la utopía *perfecta* y subjetiva de la modernidad (antiutopía) y desorganiza, sobre la base de la vida/cuerpos las tensiones que entre vida y *cielo utópico* moderno existen desde Platón. Esta se opone, por lo tanto, a utopías que pretenden neutralizar sistemas de imperfección o de *humanización* utópicas, como las de Mariátegui, Vallejo, Arguedas o Alegría, por ejemplo (González Vigil 2002):

En este reino, que no tiene por qué ser llamado milenario, sin tierra ni fronteras ni propiedades que defender, no todo es gracia, amor y alegría; no, también existen el dolor, las penas, la soledad, la irritación, pero no el avasallamiento de conciencias, ni la sujeción ni la condena ni el castigo ni el vejamen. (Gutiérrez 1993: 204-205)

Por ello, Forns Broggi (2002) nos señala que es *Babel, el paraíso* un “entusiasta giro de la imaginación intercultural frente al reino de la utopía” (164). La novela de Gutiérrez se sustenta en la base de la resolución de problemas históricos con las que han tenido

que lidiar las utopías *latinoamericanas* como “vivir la solidaridad en el seno de sociedades autocráticas o comunicarse con otras culturas desde el idioma de los conquistadores” (165). Lo que pone en práctica Gutiérrez en esta novela es lo que, según Forns Broggi (2002) señala Diller es “la ética del cuidado como fundamento de una pedagogía pluralista igualitaria” (166). Esta vinculación con el otro reformula la aproximación del sujeto frente al otro y frente a la lógica comunitaria, en un ámbito postraumático de comunicación intercultural (Forns Broggi 2002).

Lo que implica lógicamente como correlato el derecho de cualquier cultura a ser juzgada desde sí misma, y no desde fuera. Con razón señala Luis Villoro, pues, que “el principio de autenticidad nos abre así a la posibilidad de reconocimiento del otro como sujeto”. (Fornet-Betancourt: 66)

La base de esta utopía está en el reconocimiento del otro como agente, como sujeto y, por lo tanto, como constituyente real de su cultura/comunidad. Es interesante verificar cómo la utopía de Gutiérrez se posiciona en un ámbito inusual de las utopías de izquierda en un contexto en el que el Imperio autoritario/totalitario es de izquierda (la China de los 70), modificando la agenda de las utopías de tendencia socialista. Gutiérrez construye a un sujeto que busca no liderar, articularse como individuo dentro de una lógica ética de integración. Un rescate de valores presentes en el ámbito indígena americano por milenios:

Lo que significa, a su vez, que en este proceso de convivencia dialogante el reconocimiento de los valores comunitarios de los pueblos indígenas puede ser el punto de partida para una transformación correctora de ciertos aspectos de la cultura moderna dominante. Casos concretos serían, por ejemplo, el valor de la reciprocidad como idea reguladora para reorganizar o complementar al menos

un orden económico basado sólo en el intercambio, o el valor de asamblea, como práctica de vida intersubjetiva y fuente de consenso, para emprender una renovación radical de la democracia representativa de corte occidental. (Fornet-Betancourt: 62)

En un marco de pospolítica y descrédito absoluto de los partidos políticos en *Latinoamérica* (por corrupción y por la caída de *los grandes relatos ideológicos* en 1989 [Fukuyama 1992]), por un lado y por la consolidación del neoliberalismo, por otro, sistema que reduce al Estado a la mera funcionalidad económica mínima del mismo (Harvey 2009). Gutiérrez, en medio de la crisis política ya señalada (*supra*) y la demencial utopía maoísta de SL que vive el Perú desde 1980, responde a los grandes críticos de la utopía moderna, como Cioran (1987, 1995) con una antiutopía. La utopía de Gutiérrez, contra las objeciones del filósofo rumano:

Concevoir une *vraie* utopie, brosser, avec conviction, le tableau de la société idéale, il faut une certaine dose d'ingénuité, voire de niaiserie, qui, trop apparente, finit par exaspérer le lecteur. Les seules utopies lisibles sont les fausses, celles qui, écrites par jeu, amusement ou misanthropie, préfigurent ou évoquent les *Voyages de Gulliver*, Bible de l'homme détrompé, quintessence de visions non chimériques, utopie *sans espoir*. (Cioran 1995: 1037)

A lo que nuestro autor propone en *Babel*, según Fornes Broggi:

[Gutiérrez] ha cambiado la manera de construir utopías colectivas y en lugar de partir de sueños personales para hacerlas descender a la realidad, se trata de hacerlas surgir desde abajo, a partir de tensiones sociales concretas (168)

La utopía en *Babel* no está constituida por valores instaurados desde una “asamblea” como la que nos narra la novela, sino desde *la materialidad de lo real*, desde la interacción de los cuerpos, desde la utopía de la vida desnuda como base de una nueva forma de entender lo humano.

La norma –norma implícita—en que se fundamentaba nuestra propia comunidad (permítanme repetirlo) era la solidaridad sin otro límite que el respeto a la privacidad y el libre albedrío. Simpatía humana, comunicación y entendimiento, entrega y disponibilidad para el requerimiento de los afectos y los deseos, y cómo no, mis amigos, auxilio y atención si uno de los nuestros lo necesitaba y no vulneraba la soberanía de sus propias decisiones. (Gutiérrez 1993: 201)

Este sistema de interacción y *prejuicio positivo* frente a los otros permite un flujo vital que anima a la tolerancia y evita las reacciones hostiles frente a lo inestable y ambiguo; permite la empatía como sistema social y político en comunidad y la identificación con el otro como vínculo de pertenencia, primero al Otro, luego a los otros. Regresamos a la noción del *Otro americano* (como *locus, América*) cuya línea histórica es la narrativa del otro, del *Otro. Babel, el paraíso* nos propone otros ojos:

Ahora es necesario cambiarse de “piel”, tener nuevos “ojos”. No son ya la piel y los ojos del *ego conquiro* que culminará en el *ego cogito* o en la “Voluntad-de-Poder”. No son ya manos que empuñan armas de hierro, y ojos que ven desde las carabelas [...] Tenemos que tener la piel que sufrirá tantas penurias en la encomienda y el repartimiento, que se pudrirá en las pestes de los extraños, que será lastimada hasta los huesos en la columna donde se azotaba a los esclavos [...] Tenemos que tener los ojos del Otro, de otro *ego*, de un *ego* del que debemos re-construir el proceso de su formación (como la “otra cara” de la Modernidad) (Dussel: 102)

Cierto es que más calzaría la lógica *trans-moderna de Dussel* para asumir ese *Otro* señalado, y universalmente constituido en el sujeto alterno de la modernidad. Pero la empatía, *el ojo del Otro*, el *Otro* ego es el empático que permite la utopía intercultural, intersubjetiva, intercorporal: biopolítica. Ejemplo de ello es el caso del judío búlgaro y del palestino, personajes que, mientras sus etnias nacionales de identidad se destruían (aún se destruyen) en Palestina/Israel, ellos dos se constituían en individuos integrados a su comunidad desde la lógica de la *ética* de la interacción, el prejuicio positivo, la tolerancia.

Todo sujeto tendría el deber de atribuirle autenticidad a otra cultura mientras no tenga razones suficientes para ponerlo en duda, es decir, tendría la obligación de suponer que las expresiones (verbales o no) de otra cultura son consistentes con sus deseos, creencias, actitudes o intenciones (Villoro 1993: 143)

El flujo de vinculaciones abstractas, como el nacionalismo o la identidad étnica se neutralizaban entre ellos en una *nueva estructura de interrelación social* y una nueva forma de *ser en el otro y en sí*. El Maestro hindú es gran símbolo de esta ética y lógica social que se desarrolla en el seno del propio narrador lingüista, peruano que interrumpe la asamblea: la fuerza empática desarrollada en la comunidad y activada en el Maestro hindú produjo que el personaje narrador se comunique con él como no lo había hecho nunca “ni con los seres que en verdad me amaron” (Gutiérrez 1993: 189).

La verdadera utopía no es un lugar, no sucederá en un *topos*, ni en una dinámica específica social, étnica o cultural. Es una forma de “relaciones donde sea posible la

comunicación, unión y entendimiento del cuerpo y el alma, sin lo cual cualquier propuesta de un humanismo pleno será ilusoria” (Gutiérrez 1993: 204).

Según Morse, aun cuando es innegable que el Gran Designio Occidental ha penetrado en IberoAmérica, al hacerlo de manera incompleta no ha llegado a racionalizar todo su modo de vida, ni siquiera en lo que respecta a su sector moderno o burgués. Para Morse esta singularidad, que es especial mas no exclusivamente visible en el ámbito de la literatura, se explica justamente por el antiguo rechazo del mundo ibérico a las implicaciones últimas de las revoluciones religiosa y científica, rechazo que volvió a este mundo relativamente impermeable a los derroteros posteriores de aquéllas, los cuales desembocaron no en el paraíso en la Tierra, sino en una combinación macabra entre utilitarismo exacerbado y subordinado individualismo, decididamente prevalecientes en el otro Occidente actual. (Kozel: 172)

Es fundamental que el sistema de comunicación y la comunicabilidad sean dos formas distintas para Gutiérrez y su utopía, y estén separados de manera que pueda ser posible esta *Babel* como *paraíso*. Los sistemas de comunicación (no verbales, basados en sistemas sígnicos no verbales [como el cine, una pintura, la música, el cuerpo, etc.], pragmáticos, etc.) nunca son para un sistema *tendente a la comunicabilidad* escollo para la efectiva comunicación, profundamente contextualizado y resistente, sistemáticamente, a la lógica impuesta de una lengua dominante necesariamente colonial o poscolonial. La historia de la lingüística puede mostrar muchos casos en los que ambos elementos no colisionan para producir comunicación, es decir, en ámbitos en donde no existe una sola lengua vehicular o *lingua franca* (hablamos desde los *pidgin*, *creoles* y fenómenos de lenguas en contacto aún no definidas como el *espanglish*, hasta

el código de señas, la gestualización o la *comunicación por el afecto*, etc.) (Escandel Vidal 2002; Shepherd Striplhas et al. 2006; Pecei 2015):

no encuentro una mejor introducción a la aldea global sin claudicaciones de peso y desde la perspectiva de una exitosa comunicación intercultural. . . . La utopía del viajero [de Gutiérrez en *Babel, el paraíso*] es un envidiable precedente y una iluminada anticipación del entendimiento y unión comunitarios de factura perfecta (Forns Broggi 2002: 179).

Otro elemento de comunicabilidad y replanteamiento utópico heterotópico (antiutópico) frente a la Modernidad en la novela es la vinculación de los sujetos no solo con sus cuerpos sino con la naturaleza en derredor, *con la vida*. En el jardín botánico el lingüista peruano siente empatía por la manera en que su compañero africano se enternece al reconocer un árbol de su tierra, un baobab. Los árboles no son aquí funcionales a la vida moderna, pertenecientes a alguien, decorativos o ejes básicos de la cadena alimenticia, el sistema atmosférico o ecológico. Los árboles tampoco son piezas simplemente alegóricas del mundo en un microcosmos. Son seres cuya existencia es previa a nosotros, sujetos humanos recientes en la historia de la vida, elementos *superiores pero no jerárquicos* que producen lazos de afecto, serenidad y paz (Dwyer, Schoeder y Gobster 1994). Esta vinculación con lo natural es profundamente significativa para comprender el horizonte de comunión y comunicación en el que se inserta *Babel, el paraíso*. Estas alianzas naturales —*con la naturaleza o dentro del paradigma natural*— “redimensionan al sujeto político desplazado a un nivel individual y que se expande a una dimensión del ser inconsciente, colectiva, relacional y simbólica” (Forns Broggi 2002: 183). Esta lógica en la que se inserta al sujeto que espeja los sistemas naturales

de interacción y codependencia y lo rearticula como sujeto político simbiótico (Pirages 1979; Kidner 1998) es fundamental para entender la vinculación de agendas ambientales y de izquierda en varios lugares del mundo, además de comprender que no existe ecosistema más íntimamente ligado a un individualismo no jerárquico comunitario (en el que cada individuo funciona como parte individual de un *sistema* sin dictámenes ni superioridad) que el socialismo. El pensamiento *ecoutópico* alineado con la antiutopía de Gutiérrez, no solo globaliza las formas propuestas de interacción intersubjetivas y comunitarias/culturales, interculturales, sino que le devuelve, en esa *planetarización* de las necesidades humanas, la agencia real del sujeto consciente de su responsabilidad con *lo social* y, por lo tanto, ante las formas contemporáneas de *lo político*.

La “planetización” y la responsabilidad en “masa de la Humanidad” en esa “totalidad cósmica” inmanente sobre la que profetizó Teilhard de Chardin en **Le Phénomène humain** permitió afirmar que el mundo se había transformado en un teatro sin espectadores, donde todos eran actores. Esta creencia se repite en la metáfora de Buckminster Fuller sobre la “nave espacial Tierra” (*spaceship Earth*). La Tierra es un planeta librado a su suerte en el infinito universo, donde los seres humanos son tripulantes y no solo pasajeros. (Ainsa 2001: 14)

La utopía de la sociabilidad y la utopía social política estarían totalmente relacionadas por una especial agencia del sujeto en el mundo global de lo *natural* y, por lo tanto, precedidas de la utopía ecológica (Kuehls 1996). La lógica de los árboles, de la empatía, de las emociones, del exceso (vida) en la administración racional instrumental (Horkheimer 2012) está superada en la utopía de finales del XX y principios del XXI en

el área andina, en lo *latinoamericano*, en el Perú, en la Babel que se puede forjar, multiculturalmente, en integración del otro, *desde la realidad* y en consonancia con una filosofía práctica que se eleva hacia lo teórico, y genera simbiosis permanente.

8. CONCLUSIONES

El presente trabajo, como señalamos en la introducción, se propuso entender a la utopía como un dispositivo de creación epistemológica, política y ontológica en lo latinoamericano del Perú, tomando en cuenta sistemas específicos de articulación conceptual y de lo real como el lenguaje, la alteridad y luchas sociales. El horizonte epistémico de la filosofía latinoamericana y la filosofía de liberación emanada de ella ha sido nuestra mayor base teórica. En sus diálogos con los procesos poscoloniales, de varias academias hegemónicas y periféricas, no solo hemos visto un campo filosófico en constante replanteamiento de sus ejes y presupuestos epistémicos para con su objeto de estudio (*LatinoAmérica*) sino, además, frente a los culturales, en el que lo multicultural, las voces múltiples de los sujetos subalternos en el ámbito de lo político han reposicionado una y otra vez el dispositivo utópico. La voz utópica del sujeto americano se reinventa, se libera, se (se)construye, se vindica, se piensa a sí mismo y se duda. Pero, sobre todo, se pone en práctica teóricamente (en los textos filosóficos de nuestro marco teórico) en los productos artísticos leídos filosóficamente en este estudio y, a través de ellos, en *la materialidad de lo real*. Nos ha interesado proponer un concepto tan inestable y controversial como *lo latinoamericano* como un sistema de tensiones más que una forma de identidad. *Lo latinoamericano* ha mostrado, en nuestro trabajo, ese revés ideológico que todo sistema impuesto poscolonialmente produce. *Lo latinoamericano*, la *pretendida unión de los pueblos al Sur del río Grande* no es sino la articulación de la mirada de tensiones poscoloniales que nacen de ese intento europeo por *unirnos*, de las clases criollas y dominantes por articularse dentro de una lógica simbólica supranacional para expandirse políticamente y cooptar un mercado de

capitales mayor al nacional, etc. Todas las tensiones coloniales y poscoloniales están presentes en ese horizonte de *lo latinoamericano* y, por ello, nos ha interesado proponerlo como sistema transversal a la dinámica social, política, etc. de los países que están involucrados en el proyecto, el Perú, como ejemplificador de ese espacio particular de actividades y de pugnas de poder, dentro del área andina. Hemos mostrado la versatilidad del dispositivo utopía en nuestro trabajo proponiéndola, primero, como utopía alterna, por sus implicancias de poder centro-periferia desde la invención de la utopía y de la modernidad en 1492. Usando retrospectivamente la propuesta de Foucault (1994) la hemos propuesto como utopía heterotópica o heterotopía. Luego, hemos pretendido articular el dispositivo alineándolo con su expresión conceptual en diferentes fenómenos filosófico-artísticos situados en *lo latinoamericano* como la *antiutopía* (aquella que no sigue la lógica de la modernidad en un espacio periférico de poder), la *post-utopía* (que supera los presupuestos señalados por la utopía moderna o por la modernidad en la que se desarrolló la utopía como la conocemos hoy de forma general). Es decir, para nosotros la utopía no es un dispositivo fijo y en la realidad conceptual y práctica latinoamericana muestra una dinámica sino mayor, específica, que era necesario señalar, evidenciar, ejemplificar, deconstruir.

En el estudio seguimos una lógica cronológica que reivindica tácitamente la narrativa de la historia acuñada por la modernidad. Ese método muy cuestionable lo utilizamos por razones estructurales y, pese a que lo proponemos como *una narrativa* y no como una expresión de la organización de lo real, lo asumimos para, fundamentalmente, verificar el quiebre de ese orden institucionalizado en la gran mayoría de sistemas históricos propuestos en el mundo contemporáneo: la linealidad, la secuencia, la lógica causal.

Para nosotros, ese segundo *nacimiento moderno* de la utopía andina en el Perú, con Manuel González Prada y Mariátegui, funciona para percibir su dinámica a través de cuestionamientos en Vallejo, Eielson y Rivera Martínez, para, finalmente, cerrar un círculo andino en la narrativa inestable de lo utópico en la tensión poscolonial *latinoamericana* en el Perú con la antiutopía de los individuos, de los cuerpos, de lo comunitario prehispánico y, a su vez, vinculado con el cuestionamiento anarquista al poder del estado con el que se habría fundado republicanamente nuestra nueva utopía en las *América* y en el Perú con González Prada.

Desde esta estructura ideológica, podemos, por lo tanto, proponer las siguientes conclusiones y propuestas futuras que nuestro trabajo permite:

- 1) Las utopías han sido en *América*, desde siempre, dispositivos de transformación, desde lo letrado o lo popular, hacia lo *real* en los sistemas políticos e identitarios hegemónicos. La lectura filosófica de textos ensayísticos, literarios o constructos artísticos, nos permite verificar la amplísima gama en que el dispositivo *utopía* se ha desarrollado en *América*, y sus dinámicas con la realidad ideológica y material.
- 2) El dispositivo utopía, nacida de la modernidad, es consecuencia de la *colonialidad del poder* (Quijano 2014), producida en la interacción colonial *América-Europa*, pero en la construcción y deconstrucción de los fundamentos de lo nacional, lo utópico ha sido eje sistemático, no homogeneizador, pero sí paradigmático de las naciones fundacionales *latinoamericanas* desde el XIX. De ahí que propongamos que *lo latinoamericano* es una forma de tensión general, colonial/poscolonial, regional/externa-global, identitaria/aspiracional, racial/étnica, política y ética, cuya dinámica atraviesa cualquier zona ideológica de los países involucrados y, por lo tanto, sus ideales e intervenciones de cambio y horizonte utópico.

- 3) Nos hemos detenido en este trabajo en definir la utopía base americana de la que hemos tratado como sistema de modificación y replanteamiento de los sistemas políticos incluidos en la lógica de *lo latinoamericano*. La utopía de la que hablamos en *América* no es solo una utopía alterna, heterotópica (Foucault), sino una mestiza. Fruto del encuentro conceptual entre dos mundos, en el horizonte de la colonialidad del poder y de la producción del primer sistema mundo de capital (Quijano 2014; Mignolo 2000, 2008) y de la absoluta asimetría de los sistemas políticos impuestos a *América*, la utopía americana nació de un fenómeno trasatlántico, pero también de bases conceptuales americanos y europeos, de los mitos de progreso de las civilizaciones en ambas costas del Océano. Gracias a esta coyuntura de origen, *América* buscó su *liberación, su validez como voz, algunas formas de autonomía* frente a un poder hegemónico en ejercicio.
- 4) El campo de la filosofía latinoamericana es uno básico para anclar las teorías que nos han guiado a lo largo del análisis de la realidad conceptual de la utopía realizado por este trabajo. Tomando en cuenta la base poscolonial de nuestro proyecto, la filosofía latinoamericana de la liberación y el democratizador debate de esta sobre la multiculturalidad en general y, específicamente, en la filosofía de los americanos al Sur de los Estados Unidos, ha sido fundamental marco conceptual para *pensar* la utopía como un sistema ideológico particular nacido en las *Américas* (previas a Américo Vespucci y a Waldseemüller) constructor de ideas de nación y modificaciones sociales y políticas, siempre dentro de la lógica tensa de *lo latinoamericano*.
- 5) Proponer lo utópico desde las tensiones de la filosofía latinoamericana, la de la liberación, y los ejes poscoloniales, proyectándolos en el área andina centralizada en la producción de la nación peruana como paradigma nos ha permitido construir dos movimientos pendulares interesantes. Lo regional/particular paradigmático y lo general/continental paradigmático han verificado sus posibilidades y carencias en este ejercicio. Lo utópico andino, en el Perú, ha funcionado mágicamente (mágicamente), gracias al pensamiento

indígena, y de forma moderna, en las concentraciones de poder criollas. Este sistema de dinámica utópica nos muestra una realidad conceptual/material verificable en Ecuador, Bolivia, etc., cuyos sistemas de interacción con *lo andino* (concepto también tenso) se producen y se administran desde lo criollo. Sería sencillo referir los movimientos políticos bolivianos (Túpac Catari en el Alto Perú/Cocharcas del XVIII; Evo Morales en la actualidad), los movimientos indigenistas y vanguardistas compartidos entre el altiplano peruano y el boliviano (movimiento Orkopata) o la novela utópica fundamental boliviana *Raza de bronce* (1919/1945) de Alcides Arguedas, para señalar tres ejes de comunión utópica del área andina sureña. Por otro lado, para señalar las vinculaciones de lo andino en el eje Perú-Ecuador sería también fundamental recordar el movimiento indigenista de denuncia que tuvo a Oswaldo Guayasamín (1919-1999) como máximo exponente pictórico y muralista, a los movimientos indígenas contemporáneos que han permitido la participación política activa de nativos andinos (pero también de múltiples culturas ecuatorianas) en el Congreso de la República, para defender sus derechos frente al pensamiento poscolonial criollo (Confederación de Nacionales Indígenas del Ecuador, CONAIE) o el trabajo utópico literario *Huasipungo* de Icaza (1934). Se podría citar ejemplos relevantes de dinámicas populares, políticas, letradas y utópicas similares en otros países frente a la hegemonía poscolonial criolla (Colombia, Venezuela, Chile, Argentina); sin embargo, cuanto más alejados del centro del antiguo Tawantinsuyu, y del centro colonial del Virreinato del Perú, la fuerza de *lo andino* se dispersa. Es evidente, por supuesto, que las interacciones específicas del caso peruano frente a estos países eje (Bolivia-Ecuador) del área andina no son homogéneas ni mucho menos. La lógica de analizar el paradigma peruano y andino para entender, en cierta medida, los movimientos inestables de la utopía *latinoamericana* han sido, simplemente, conceptual. La misma noción que separa la línea colonial/poscolonial a las realidades/sociedades *latinoamericanas* es la que las une *poscolonialmente*. La raza, como proyecto utópico o anti-proyecto utópico, es un elemento tan en común entre los países *latinoamericanos* que evidencia lo señalado.

- 6) Los textos literarios/artísticos elegidos como algunos de los centros de los dispositivos utópicos americanos en su lectura filosófica, han demostrado plasticidad conceptual ideal y propuesta política clara como para subrayar su ontología más allá de los linderos de lo puramente estético. La interacción que lo *letrado* y lo *social* han producido siempre en el ámbito de lo utópico está patente en que todo sistema utópico es una forma de entender la articulación de lo social y de sus reclamos de poder.
- 7) En esta búsqueda por textualidades límite que propongan sistemas sígnicos filosóficos, hemos, además, cuestionado, junto con la filosofía latinoamericana y la *fl*, los preceptos del campo filosófico. Nos hemos valido de todas las voces filosóficas que *sirvan* a nuestro proyecto de análisis heterotópico americano en un ámbito postcolonial. Siguiendo a la misma *fl* hemos creído que la filosofía de cada ámbito periférico *se sirve* de ideas globales siempre y cuando las *piense de forma situada*. No ha sido contraproducente, por lo tanto, referir marcos teóricos europeos, estadounidenses, junto con los latinoamericanos y los indígenas americanos, para entender el pensamiento y dinámica utópica en *América*, y en el Perú, específicamente. La línea de vinculación de diversas tradiciones filosóficas mundiales aplicadas a la utopía en el Perú es la temática y la perspectiva que nos ha interesado asumir.
- 8) Hemos construido una dicotomía utópica frente a su lenguaje de expresión y corporeidad ontológica: la *producción* filosófica y la *transmisión* filosófica a partir de objetos límite como las obras estéticas elegidas. En cada caso, los textos artístico-filosóficos o *leídos filosóficamente* (su ontología no ha sido eje fundamental de nuestra discusión) estos objetos-borde de lectura filosófica han demostrado tener la flexibilidad para apropiarse de un lenguaje de muchas voces, muchas veces disidentes al propio *autor/productor* del dispositivo utópico letrado. La producción y la transmisión filosófica evidenciada en la lectura filosófica de estos lenguajes han mostrado la inestabilidad de la lógica del fenómeno de *lo filosófico* y de sus lenguajes (cierto es que el lenguaje de la utopía ha sido, desde su propuesta moderna europea [Moro, De Rotterdam,

Campanella, por ejemplo] un formato límite; narrativo, literario, poético, a veces; conceptual, ideológico, provisto de la retórica del tratado lógico y racional, otras; muchas veces, mezclando ambos formatos y cuestionándolos en su propio mestizaje retórico. Esta propuesta lingüística frente a la utopía y a la filosofía no es nueva; sin embargo, la hemos intentado llevar al límite en un contexto en el que los campos de la filosofía y la literatura y el arte parecieran haberse asentado fuera uno del otro: los hemos reunido y sus lenguajes, como en el inicio de la Modernidad del XV, han mostrado su real ontología: la utopía es y será un sistema sígnico mestizo dentro de la lógica filosófica contemporánea (y no es el único sistema filosófico que, ontológicamente, traspasa constantemente límites de lenguaje y formato, de lógica metodológica, de sistematicidad y de, incluso, *estética para pensar* al hombre).

- 9) La alteridad ha sido fundamento mayor de nuestras tesis en el presente trabajo, pero ha verificado existir de muchas formas. La utopía es la encargada de deconstruir esas formas, desnudar el paisaje social y político en el que lo alterno no parece más que existir en una simple lógica del otro. Hemos verificado, a lo largo de nuestro trabajo, las formas en que el *locus* desde donde se filosofa en *América Latina* (siempre en cursiva o entre comillas), es un sistema de alteridad frente a la alteridad de la periferia: un campo que está requerido a, incluso, cuestionar si *tiene derecho a llamar filosofía a su pensamiento filosófico*. Hemos visto que desde el pensamiento más letrado (el filosófico) hasta el horizonte más general social o popular (el debate político de un Mariátegui frente a los obreros, *intelectuales orgánicos*, o un González Prada, dando un discurso ante anarquistas) los sujetos de las naciones y comunidades al Sur de los Estados Unidos (y en las comunidades inmigrantes dentro del Gigante del Norte) son siempre sujetos desplazados, Otros, excluidos por los poderes fácticos y por un sistema empoderado, usualmente clasista y racista, que nace desde la *colonialidad del poder* en cuyo origen se remonta la gestación de la utopía. Los otros son siempre otros de otros en *lo latinoamericano* y en el Perú, hemos podido verificar la dinámica de esa otredad poscolonial, desde los hábitos de sus

pobladores hasta en los sistemas conceptuales de las hegemonías criollas, cuyos efectos son palmarios en el ejercicio del poder de las mismas.

- 10) Las luchas sociales, propuestas en este trabajo como consecuencia de la utopía como dispositivo letrado, nos ha servido más que para *conocer* conceptualmente las dinámicas sociales, al pensamiento letrado que las articula. No proponemos, por supuesto, que las vinculaciones entre sociedad, el *exceso de vida* (Beasley-Murray 2010, Hardt-Negri 2004) que desarrolla la lógica rebelde y resistente de lo político en la *multitud*, y representaciones/intervenciones letradas estén ausentes, pero siempre existirá en esta dinámica una problemática de representación, *dominación* por mediación o sistema poscolonial de hegemonía de la voz de reclamo o de cambio.
- 11) *Localizar* el dispositivo americano *utopía alterna* (heterotopía) y los productos culturales analizados entre el XIX y el final del siglo XX, en el horizonte de los discursos filosóficos latinoamericanos (de liberación, de multiculturalidad, de periferia-borde del sujeto, de resistencia, etc.) le ha permitido a este trabajo desarrollar y exponer una dinámica de producción epistémica y política en ese horizonte que articula el pensamiento filosófico situado con las preocupaciones de ontológicas, colonizadoras (y poscoloniales) de la metodología y perspectivas de *lo filosófico* en “América Latina”. Es decir, unir campos y visibilizar su problemática interacción nos ha permitido evidenciar la complejidad de los elementos de lo político y social incluidos en la dinámica utópica, además de verificar sus coincidencias –asumiendo que *la utopía*, como una forma o dispositivo de la filosofía política y la filosofía latinoamericana produzcan campos de conocimiento o determinen las formas de la filosofía política latinoamericana en sí–.
- 12) Partimos de los presupuestos de la filosofía latinoamericana que posiciona a la utopía como concepto interventor de las narrativas de lo político y lo social (de lo ontológico y lo epistémico), de la totalidad del sistema-ente *americano*, para entenderla como un fenómeno de reorganización de las narrativas también de lo nacional (en todos sus aspectos) desde las fundaciones de esas narrativas entre el

XVIII y el XIX. Por ello, ha sido fundamental tomar en cuenta en nuestro análisis las formas que toma la utopía en momentos clave en que esa narrativa de *lo nacional* entra en crisis, porque manifiesta sus mayores debilidades y sus fracturas: 1) la primera gran crisis de la *estabilidad* de lo nacional durante la posguerra del Pacífico (1879-1883) con los discursos-ensayos de Manuel González Prada; 2) la vanguardia indigenista luego de la crisis de desigualdad social y concentración de poder en las elites criollas, durante la República Aristocrática (1895-1919), aprovechando la concentración de poder en la burguesía criolla y un cierto reconocimiento a las clases subalternas indígenas, durante el Oncenio de Leguía (1919-1930), con la poesía e ideología de César Vallejo y el pensamiento de José Carlos Mariátegui; 3) la crisis mundial postguerra (1945) y la crisis social producida por el éxodo rural, la urbanización del Perú, y la centralización demográfica en Lima de los años 50 con el rescate de los simbólico tradicional andino en la producción poética y artística de uno de los más importantes poetas, novelistas y artistas plásticos latinoamericanos de la “generación peruana del 50”, Jorge Eduardo Eielson; y 4) la crisis mundial pospolítica y poshistórica (post-1989) evidenciada en el Perú durante la demencial guerra propuesta al Estado por Sendero Luminoso (1980-2000) y el MRTA con las novelas utópicas *País de Jauja* de Rivera Martínez y *Babel, el paraíso* de Miguel Gutiérrez, ambas publicadas en 1993, al borde del nuevo milenio, con ideas utópicas globales del nuevo milenio, e interviniendo en el momento en que se desarticula la cúpula política de Sendero Luminoso (recordemos que en setiembre de 1992, Abimael Guzmán, líder de SL, y los demás principales cabecillas son capturados por el Estado, y que, el 8 de octubre de 1993 se leyó en público el acuerdo de paz que propuso Abimael Guzmán y los cabecillas capturados de SL desde la cárcel).

- 13) Si bien es cierto que, siguiendo a los filósofos latinoamericanos y a los pensadores poscoloniales (como Mignolo 2000), la utopía es una construcción europea *colonizadora* e imperialista sobre un espacio proyectado para desarrollar su *deseo* y rearticular su realidad cultural, social y económica, la

utopía americana (por ello, heterotópica, alterna, otra, *diferente*) sirvió para negociar esas tensiones proyectadas por la utopía europea y para resistir una lógica de reificación de *América* y los americanos. La heterotopía americana fue el sistema de resistencia a esa utopía y su lenguaje fue el barroco, como lo entienden Dussel, Carpentier, Sarduy y otros, sistemas ambos transhistóricos y presentes de esa manera desde la fundación de las narrativas nacionales en *LatinoAmérica*.

- 14) Las consecuencias de *la producción de América* por la utopía europea no son simplemente un trazo de origen sino una presencia poscolonial permanente con la cual la heterotopía debe luchar sistemáticamente. El pensamiento poscolonial criollo produce este doble movimiento de *estar* en la modernidad aceptando la lógica del deseo y los postulados de la modernidad europea, lo que lo signa como un sujeto moderno periférico y colonizado por la centralidad del poder; y, al mismo tiempo, por ese estatus de *modernidad periférica* concentra poder sobre el resto de la población que rechaza la lógica poscolonial. Ese doble discurso inserto en las clases dominantes peruanas, y del resto del continente, tiene su anclaje mayor en la lógica imperial, colonial y utópica europea de la racialización jerárquica del sistema mundo construido como *Europa-América* (y, actualmente, como las hegemonías europeas-los centros de capital [económico y simbólico] estadounidense y *LatinoAmérica*). La misma lógica racista en la que el blanco representa una forma de vida y un sistema de valores epistémicos superiores a los de cualquier raza americana determina la lógica imperial utópica europea en *América*, y lo constituye como centro del poder local (cuyo correlato real más evidente es el Consenso de Washington de 1989 y la consolidación del neoliberalismo en el continente durante los años 80 y 90 del siglo pasado, a partir del influjo del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial), y plantea a la heterotopía americana como sistema alineado con las masas (pese a su producción letrada), resistente y rearticulador de las proyecciones ideológicas de las utopías de los centros actuales de poder.

15) Hemos señalado que *Occidente* no es un lugar, ni *Occidentalismo* una ideología estable ni conglomeradora, homogénea. Es imposible desarrollar la idea de colonialidad del poder, ni de imperialismos sin hegemonías, sin centros de poder y periferias y, por ello, identificamos esos centros y sus ideologías de proyección frente a *América*, las que produjeron la utopía *européa*. Es palmario, pero no es muchas veces claro, que existe un concepto de poder construido en la idea de *Occidente* basado en valores específicos, en una religión más o menos estable (cristiano-católica/protestante), en una lógica de mercado (capitalista), en un sistema de administración de poder (la democracia, y luego, la democracia liberal), etc. Ciertamente es que en el seno de ese eje *Occidente* no se hallan insertas todas las culturas ni todas las comunidades del eje *Europa*-Estados Unidos, sino solo aquellas que asumen ese sistema como lógica de autoadministración simbólica y de proyección hacia el mundo. El *Occidentalismo* también es ideológico e inestable. No todos los sujetos, ni mucho menos las sociedades europeas ni estadounidenses (o sus Estados) lo asumen de la misma manera y, en el seno de la agrupación de estas culturas y sociedades existen profundas desavenencias y pugnas políticas e ideológicas, incluso, por la hegemonía de ese concepto (que no lugar) que llamamos *Europa*.

16) La utopía en *América* se ha construido un lenguaje, se señala desde la *fil*, el barroco. Ese realismo extremo, esa proyección grotesca y pesimista que el mundo colonial ha producido en el ojo resistente y en la lengua alzada de la población americana desde 1492. El barroco es, por lo tanto, una forma de continuidad paralela a la utopía alterna americana, su lenguaje, que debe confrontarse con la utopía europea que propone a *América* como *tabula rasa* de su deseo, y con las fuerzas coloniales y poscoloniales de los sistemas imperiales y hegemónicos mundiales. La lógica del lenguaje barroco como lengua ideológica de la heterotopía americana sirve para comprender una continuidad y una obsesión americana expresada en el arte, la literatura, la arquitectura, la poesía, la pintura, sin cesar hasta nuestros días. El barroco es una forma de entender la reacción utópica americana y, por lo tanto, es muy efectiva asumirla

en nuestro discurso de la misma, y, a su vez, entenderla como dispositivo utópico dentro del campo filosófico *latinoamericano* y los discursos de formación y deconstrucción de lo nacional en nuestro continente.

17) Es frente a la lógica historicista imperial que debemos entender cómo las narrativas nacionales, como la de la historia y el progreso excluidos de sus sujetos, se quiebran. Kant nos había propuesto una racionalidad histórica al margen de los sujetos que la *transitan* (Marx nos propondría lo contrario: los sujetos *producen* la Historia). La propuesta kantiana es una que sostiene la hegemonía política de un discurso ideológico cuyas bases se encuentran en la lógica racional *Occidental*. Incluso, excluyendo a los sujetos *occidentales*, la historia se mantiene firme en su avance según la narrativa moderna. La heterotopía americana es una forma de superación periférica y liberación general de la anulación de agencia de los sujetos occidentales excluidos por la Historia kantiana. De esa manera, la utopía americana de la resistencia, que interviene en la historia y la descalifica para nuestro *locus*, es una forma universal de liberación de los sujetos europeos y estadounidenses, y mundiales, que no se pliegan a la lógica hegemónica kantiana.

18) El proyecto de *América* como utopía de *Europa* y su lógica utópica imperial produjo un péndulo de resistencia y proyección del deseo externo sobre el continente. Ambos movimientos *crearon América*, y la mantuvieron siempre en proceso de creación. Por ello, cuando analizamos los dispositivos utópicos desde la *fundación de las naciones latinoamericanas*, es patente el proceso dinámico y sistemático de construcción, reconstrucción *occidentalista*, resistencia utópica, y tensión poscolonial que implica la narrativa nacional de todos los países que llamamos *latinoamericanos*.

19) La forma como proponemos *lo latinoamericano* y ese concepto en el Perú, y en el espacio andino, es ideológica y dinámica. *Lo latinoamericano* es el sistema de ideologías que nacen de un proyecto poscolonial europeo (anglofrancés, especialmente), de forma que se desplace el poder colonial de España frente a las *Américas* a los poderes económicos y políticos de la Revolución Industrial.

Es, por lo tanto, un proyecto externo (colonial) y un proyecto interno (poscolonial) construido ante y desde las cúpulas criollas y racistas de poder en cada nación incluida en el proyecto de *unión* de naciones (formación de gran mercado de capitales y de valores simbólicos *occidentalistas*) así como en el proyecto de *separación* de las mismas en pequeños espacios poscoloniales de administración del poder por cúpulas minoritarias especulares de la lógica ideológica del centro *occidentalista*. La cartografía de la poscolonialidad de las utopías *europeas* a partir del XIX, ante la *América Latina* “libre” (de España, país periférico al sistema imperial de la revolución industrial) y colonializada por el oxímoron de la separación unida bajo el horizonte del poder imperial del centro.

20) La utopía, desarrollada al margen de la ideología del respeto a la multiculturalidad de *Latinoamérica* está en la agenda del nuevo milenio de la filosofía latinoamericana (incluso, desde antes, desde los congresos de 1992 que repensaron el *encuentro de dos mundos*). Esa separación/unión de *lo latinoamericano* no solo es un sistema de tensión poscolonial de centros y periferias de poder al interior de las naciones construidas luego de la caída del imperio español, sino que existen al interior de estas naciones imaginarias. Si la base de la utopía alterna está en la resistencia a cualquier forma de poder hegemónico y homogenizador de discursos sobre y para articular culturas *otras*, el reconocimiento y respeto a la autoafirmación, autoadministración y presencia ontológica/epistémica en el debate nacional, legal, político, ético, continental, etc., es fundamental tarea de la filosofía latinoamericana y de los sistemas de representación política de las naciones en sí. La unidad tensional de *Latinoamérica* en su pensamiento *Otro* frente a la ideología *occidental* no puede sacrificar, con la misma metodología del imperio hegemónico, una lógica anti-poscolonial de reconocimiento y posicionamiento político del Otro invisibilizado, de las culturas y naciones no presentes en la construcción de la nación fundacional de la cartografía *latinoamericana*. Los pueblos originarios (desde los amazónicos, hasta los andinos, los afrodescendientes, los caribes, los

mapuches, los arawaks, etc.), no solo los visibles, planteados como grandes civilizaciones del pasado, sino todos deben ser invitados a participar en la nación o, por lo menos, a autoafirmarse como tales, respetando la producción y autoproducción, heteroglósica, de su propia epistemología.

21) Dentro de esta lógica de exclusión usual de la narrativa de las naciones *latinoamericanas* se esconde la razón de la misma en las bases utópicas coloniales y poscoloniales de la subalterización de las culturas *Otras* no solo por alternas sino por *pobres*, carentes en el sentido epistémico (no tienen los saberes que *nosotros, los sujetos de la centralidad, poseemos*), ni tienen el poder del capital (que, en la modernidad más extrema se asume como consecuencia de esa carencia de valor epistémico/ontológico de esa cultura. Se produce, entonces, un triángulo perverso de exclusión en donde solo la heterotopía más extrema y más respetuosa de los Otros de la periferia puede rearticular: *te excluyo por Otro; eres Otro porque careces; careces y, por lo tanto, no tienes capital (eres pobre); eres pobre, por lo tanto, tus saberes carentes, pobres y alternos no aportan*. Tu cultura no merece ser respetada, por lo tanto (lógica del amo y el esclavo en Hegel; de maestro y alumno, en Rancière). Alteridad, capital y pobreza se alían para destruir la validez de las culturas no hegemónicas. Y es esta la misma lógica colonial y poscolonial aplicada a las culturas de las naciones *estables* de las sociedades *latinoamericanas* frente a la centralidad del poder. La utopía alterna que se ancle en el respeto a todas las culturas presentes en el territorio de las naciones inventadas fundacionales de *LatinoAmérica* servirá como sistema de resistencia ideológica al círculo conceptual vicioso de la poscolonialidad interna y de la poscolonialidad general.

22) La lógica más perversa que ha utilizado la colonialidad y poscolonialidad en estas tierras (y en todas las periféricas) ha sido la del conocimiento. La imposición de un sistema de saberes, una metodología (racional) de pensamiento y, por lo tanto, una jerarquización epistémica de las culturas y de los sujetos colonizados. No hay forma de liberalizar a un sujeto si no *piensa por sí mismo*. La equivalencia (que no igualdad) de los saberes en cada cultura, y para cada

cultura, sin necesidad de promover el *discurso de la exportación de saberes* (es decir, de los saberes universales y homogenizadores del hombre y de las culturas, o sea, de la subordinación de los sujetos periféricos a una ideología epistémica de poder central), es movimiento fundamental y resistencia necesaria, propuesta por las heterotopías alternas en nuestros *locus* de enunciación de manera que el espacio de administración ideológica del conocimiento no sea una forma más de colonización de *cuerpo libre* de la sociedad *independizada* y aparentemente soberana. La participación política en los centros de poder, usualmente criollos y *occidentalizados* de las naciones *latinoamericanas* son formas fundamentales de praxis de las utopías alternas (también las revoluciones regionales por derechos ecológicos y territoriales, como las *guerras* del agua, las luchas antimineras, las manifestaciones indígenas contra la explotación de recursos minerales en sus territorios ancestrales, las huelgas rurales, etc.).

23) Pensamos la utopía, lo utópico y lo utópico alterno (heterotopía), atravesados ideológicamente por el estado actual del campo de la filosofía latinoamericana. Este ha superado ciertos presupuestos de anclaje disciplinario, pero aún cuestiona otros. Ha superado, por ejemplo, a la filosofía eurocéntrica como *anterior* conceptual e históricamente a la *latinoamericana*. Con ello, resuelve sus *a priori* poscoloniales y permite dialogar con la utopía como dispositivo de resistencia y, como ya señalado *supra*, un dispositivo producto del mestizaje entre la utopía moderna europea y las utopías nacidas de los saberes nativos. Uno de los presupuestos ya asentados, y fundamentales, del campo de la filosofía *latinoamericana* es el de ser una filosofía situada. Esta lógica ha permitido a este trabajo situar la utopía, y sus diversas expresiones americanas y variadas formas, dentro de la lógica de interpretación que Scannone hace de Hegel sobre los universales abstractos o concretos, a los que él suma (de la mano de Casalla), el universal situado. La utopía americana, como dispositivo flexible y mestizo, produce universales situados: valores, formas, ideas, lógicas, etc., universales que se producen en una historia específica y en una cultura particular. Tienen el valor de universales porque se empoderan ideológicamente

de ese valor, gracias a esa especificidad de la historia en la que se desarrollan y a esa específica cultura en la que nacen; en ese cruce. Producen hegemonía interna, por lo tanto, pacto social, sistema político, horizonte ético; pero no borran ni neutralizan los universales situados de otras culturas ni de otros momentos históricos, ni de los universales situados de su propia cultura en otros puntos de su propia historia, pasada o futura. La utopía es un sistema universal situado que requiere y utiliza esa flexibilidad (esa conciencia de lo que ideológicamente restringe *todo universal* en una cultura o en un momento histórico específico). Todo sistema de pensamiento, toda filosofía, es situada y produce, por lo tanto, universales situados. La eurocéntrica es, además, imperialista y colonizadora, como todo sistema de poder. La filosofía *latinoamericana* visibiliza la situacionalidad de lo filosófico; la utopía americana *Otra* piensa sus formas de lucha, resistencia y articulación de lo nuevo desde ese horizonte de universales específicos, equivalencias epistémicas entre culturas (eurocéntricas o no), promoviendo un *humanismo* que supere la lógica de *la racionalidad europea* como un *a priori* de *lo humano*. Lo humano produce lo racional, y el conocimiento/pensamiento alterno y hegemónico, y no al revés.

24) Para que el pensamiento utópico americano tenga sentido como un sistema mixto (mestizo), desde el siglo XV, es necesario entender al pensamiento filosófico –o a la producción epistémica en el continente– dentro de la lógica de la filosofía latinoamericana, una filosofía gestada en la colonialidad del saber, y resistente de ella. La filosofía latinoamericana se ha desarrollado como marco tensional de todo pensamiento *latinoamericanista* que pretenda, desde ese *locus* mestizo/criollo, defenderse de los centros epistémicos europeos o estadounidenses. Y, al mismo tiempo, ha logrado, sin embargo, visibilizar los trazos subcutáneos de esa interminable lucha interna por el poder articulado en una lógica poscolonial, colonial, en la que los flujos de los valores filosóficos *europeos* aún negocian su capital simbólico con el de los pueblos originarios, con el del pensamiento mestizo, con el del pensamiento criollo que decide

pensar desde una lógica indígena (indigenismo), etc. Las dinámicas de la filosofía latinoamericana son especulares ante las de la utopía alterna *latinoamericana*, y gestan tanto su aproximación a la praxis y a la materialidad de lo real tanto como su problemática (y productiva) *situacionalidad* ontológica y metodológica.

25) Es fundamental para la utopía sustentarse en una lógica filosófica de inversión de poderes e imposiciones sociales y políticas, epistémicas y éticas, sobre la base de una propuesta creativa, inventiva, de lo alternativo. A partir de ese horizonte, el aporte de todas las culturas-naciones *americanas* son/fueron sustento para el desarrollo de una alternativa siempre viva, una heterotopía siempre vigente, como forma negativa de la realidad impuesta.

26) Ni la filosofía latinoamericana ni la utopía pueden replicar las lógicas poscoloniales *européistas* para resolver la pregunta de la existencia de lo filosófico en la *América* prehispánica. Ni los presupuestos para determinar qué es pensamiento filosófico (en el *amauta* inca, en el *tlamatini* azteca, por ejemplo), cuyo paradigma es europeo, ni la jerarquización entre naciones indígenas filosóficas (incas, aztecas, mayas) y no filosóficas instalan la filosofía como campo *autónomo* en el continente. El pensamiento filosófico es un fenómeno cultural de todas las naciones, situado, determinado por sus necesidades y dentro de su propia lógica social y política.

27) Es claro que, desde otra óptica utópica, la lógica social multitudinaria del barroco en *América*, ha sido “el arte de la contraconquista” (Lezama Lima 1993). En este punto, tratado por la filosofía latinoamericana, la utopía es una forma de lenguaje diluido en miríadas de expresiones culturales en las que asistimos a la praxis general del ejercicio individual y colectivo resistente de toda una sociedad alejada de la administración colonial y de la lógica epistémica y ética del *eurocentrismo occidentalista*. Cada tallado barroco de una iglesia en Santo Domingo o en Cartagena; cada pintura religiosa hecha en Quito o en Arequipa por indígenas, cada texto poético o crónica escrita en Lima, en Cusco o en México; cada piedra tallada en Juli o en Potosí para forjar los pilares de las

catedrales; cada acto barroco era una microutopía propuesta, la misión andina de ser *huaca humana* resistente (transculturada en cada nación particular de *LatinoAmérica*). El barroco es un lenguaje utópico, no una utopía en sí. Es una actitud permanente e identitaria de *lo latinoamericano*, y una forma de expresión transclasista, multirracial, absoluta. El lenguaje barroco, por lo tanto, es una de las bases fundamentales de nuestras utopías mestizas desde 1492, no el nacimiento de nuestra actitud utópica como podría pensarse desde el *nacimiento de la utopía moderna en Europa en el XV*. Ese sedimento básico barroco ha permitido proyectar utopías concretas, como las analizadas en este trabajo, posteriores, bajo la lógica de la resistencia a un nuevo poder externo. Ha sido y es la base de la utopía americana alterna desde el cambio de *centro de poder* en el continente, y ha continuado como tal hasta nuestros días.

28) Una de las más importantes vertientes de la filosofía en *LatinoAmérica* es la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (fll), nacida en 1969, y con una propuesta epistémica, política y ética enfática frente a todo sistema de pensamiento, de administración política o ética absolutista y autoritario. Si bien es cierto, los preceptos que nos han interesado más en la filosofía latinoamericana han sido los expuestos por la fll (arbitrariedad de los objetos filosóficos eurocéntricos y resistencia a la filosofía nacida de naciones hegemónicas e imperialistas), no hemos desatendido los trabajos filosóficos de autores no enmarcados en esta filosofía como Mariátegui o Alberdi, la base filosófica latinoamericana de nuestro trabajo se sustenta básicamente en los debates al interior de la fll y los mismos ante otros grupos filosóficos latinoamericanos (como críticos del mismo: Miró Quesada o Guadarrama, por ejemplo). Ha sido fundamental insertarse en la lógica de esta filosofía latinoamericana, grandemente situada en los problemas materiales, sociales, históricos y políticos de la actualidad de continente, para poder comprender, en un registro mucho más amplio y situado la validez de la producción de significados utópicos de los textos analizados en este trabajo como utopías. La contextualización y la multiculturalidad apriorística de la fll, como perspectiva y

metodología, han sido un presupuesto básico para entender la proyección utópica situada de textos orales, poéticos, artístico-conceptuales y novelísticos que han sido base de nuestra cartografía utópica desde la fundación de *lo nacional* en *LatinoAmérica* hasta el siglo XXI.

29) La filosofía latinoamericana, como todo campo de desarrollo intelectual en *LatinoAmérica*, está vinculada a los sistemas de poder y funciona dentro de su propia lógica. Ejemplo de ello es la ausencia de filosofía en lenguas nativas o su invisibilización, sabiendo que lengua y cultura son elementos indisolubles, y totalmente vinculados con la praxis política. La *solución mestiza*, como utopía multicultural, solo ha sabido, en *LatinoAmérica*, invisibilizar la realidad del prefijo *multi-* en *multicultural*, proponiendo tácitamente una dicotomía de dos culturas (indígena y europea), mientras subordinaba, en ese mismo constructo, la(s) indígena(s) a la *europa/criolla*. En este trabajo hay un reclamo utópico tácito: la promoción de la filosofía en las más de 200 lenguas nativas (culturas) del continente y su visibilización en el campo académico. Es esta una utopía postergada: la inserción de las lenguas nativas (sobre todo, de aquellas que superan el millón de hablantes, como el quechua o el guaraní, por ejemplo) con, no solo la autoridad cultural para desarrollar sus saberes filosóficos en la Academia (lo que también sirve para denunciar la ausencia de visibilización de la filosofía hecha por mujeres en *LatinoAmérica*), sino con la real posibilidad de hacerlo, puesto que el corpus lingüístico/cultural de hablantes/integrantes (y de mujeres) es suficiente como para esperar un corpus académico consistente.

30) Tenemos en los trabajos utópicos letrados del XVI, publicados o no durante su tiempo, la articulación clara del pensamiento utópico americano alterno o de resistencia. Son muchos los autores que se nos muestran como articuladores de esa lógica social de rechazo y autoafirmación (incluso en los actos: tomemos al Estado neó inca de Vilcabamba, espacio de resistencia soberano entre 1530 y 1580). Es evidente la razón por la que los productos culturales utópicos heterotópicos más importantes (y actualmente visibles) de la época se desarrollaron en espacios en los que el poder previo indígena había sido imperial

o hegemónico. La utopía está asociada siempre al poder; es un dispositivo imperial de expansión del poder (Ainsa, Herrera Guillén) o un sistema de resistencia al poder. Los casos de los letrados mestizos o criollos en Mesoamérica (Reino de Nueva España/México) tanto cuanto los letrados indígenas, mestizos o criollos en los Andes (Reino del Perú), son testimonio del *modus operandi* de la razón utópica general.

- 31) Existe una especificidad en el pensamiento utópico del sujeto andino por razones culturales. No hubo, para él, una posible unidad continental sino una continuidad de *mundo subjetivo* (*su mundo*) en la macro-región administrativa y política de su etnia. Esto produjo una racionalidad utópica regional en el mundo andino que no asumía, en general, una posible utopía general que articulara a las otras culturas nativas *americanas* igualmente sojuzgadas por el Imperio español.
- 32) En el nacimiento del pensamiento utópico mestizo heterotópico frente al poder *eurocéntrico*, el pensamiento indígena continental produjo muchos movimientos particulares en cada utopía propuesta, pero las *soluciones* señaladas no se entendían como necesariamente ideales o perfectas, sino como propuestas o como denuncias de los errores políticos y las faltas administrativas, éticas o epistémicas, consecuencia la nueva era colonial. En gran medida, como sucede en pleno siglo XX y XXI, las utopías *latinoamericanas* guardan su valor utópico mucho más como formas de resistencia y como denuncia puntual de sistemas mal estructurados en *lo real* que como mapa o proyecto específico de cambio político-social sistemático y/o puntual. La denuncia y la resistencia debía hacerse (y aún se hace) utilizando el dispositivo *distinción* (Bourdieu 1984) que la filosofía *européa* (y sus métodos) le ofrecían al filósofo utopista *americano*. Su denuncia, desde el XV hasta el XXI sigue siendo una forma de *grito* racional-cultural, desde la periferia, que, apropiándose del *distintivo filosofía* puede debatir, en igualdad de condiciones, con sus colegas de la metrópoli poscolonial, sobre los problemas filosóficos de *su mundo*.
- 33) Proponemos al sujeto utópico latinoamericano como multicultural, hombre y mujer, diverso, con diferentes cosmovisiones, nociones éticas y metafísicas

diversas, y con sistemas políticos y ontológicos utópicos diversificados, cuestionando a las construcciones nacionales latinoamericanas que han excluido esa diversidad. Esta hibridez, diversidad y multiplicidad de perspectivas permiten no solo diferentes formas de utopía en el continente, sino debate, fuera y dentro del campo académico. Las proyecciones utópicas legales, sociales, multitudinarias, políticas, etc., que podemos ver en las últimas décadas en una *América Latina* básicamente neoliberal, es patente: Los reclamos del Subcomandante Marcos en Chiapas (1994-2014) no son los mismos que las de la guerra del agua boliviana (2000) o la de los estudiantes huelguistas en Chile (2006) o la de los movimientos anti-mineros en el Perú (Bagua, 2009), por ejemplo. Pero todos, en la multiplicidad de voces, culturas, e hibridez de pensamiento, buscan el cambio y la extirpación de cualquier sistema imperialista que se imponga sobre sus derechos de autoafirmación y auto administración política y social.

- 34) La casuística propuesta, genealógica y rizomática, cuestionadora de la propia noción de *historia e historicidad* ha evidenciado en nuestro trabajo que no es la utopía un género que se restrinja al formato *filosófico* sino que se enriquece notablemente al ser buscadas en los productos letrados del archivo *alterno*. Más conectados con la dinámica cultural y con otras capas de lo social y lo político están los textos orales, como los de Manuel González Prada, propuestos para ser leídos o pronunciados de memoria en un ámbito no popular pero sí oligárquico no académico (como los teatros del Centro de la Lima de la posguerra y posterior a la traumática ocupación chilena [1881-1883]); la poesía de Vallejo, atravesada por la vanguardia, la búsqueda estética y política del *hombre nuevo* después de la crisis inicial de la modernidad (I Guerra Mundial, 1914-1918; la revolución soviética, 1917; la subida del fascismo al poder [Mussolini, 1919] y de los nacionalismos europeos [Hitler, 1933; Franco, 1939]; el *crack* de la Bolsa de 1929 y la Gran Depresión, etc.); la poesía y las instalaciones conceptuales de Jorge Eduardo Eielson, reactivando la utopía del lenguaje andino (*quipu*) en una nueva utopía contemporánea o, inclusive, transintracultural; y las novelas

utópicas del fin de la guerra terrorista (1980-2000) *País de Jauja y Babel, el Paraíso*, que colocan esta cartografía no lineal, rizomática, más bien, circular, como la lógica del tiempo andino de los *Pachacuti* (la lógica andina del tiempo no es lineal sino que está compuesta por ciclos o *pachacuti* (giro del mundo) que señalan un eterno retorno al punto inicial para, desde la oposición del tiempo o *Pachaticray* (mundo al revés), producir otro ciclo igualmente circular [Rostoworoski]).

35) Los objetos seleccionados (y sus respectivos sujetos de producción de *filosofía utópica*) no han sido, sin embargo, elegidos por su calidad de márgenes de lo alterno, sino, además y sobre todo, por su calidad de sistemas discursivos complejos (y existenciales) de resistencia a múltiples niveles ante el *logocentrismo* poderoso e importado desde *Europa*, impuesto. Cada particular sujeto/objeto trabajado aquí es una *reinención* de la noción de heterotopía en cada caso, siempre tensionada, siempre en búsqueda de ser desplazada en su mínima estabilidad ontológica por desplazamientos cada vez más constantes, producto de quiebres rizomáticos particulares de cada momento histórico, de cada episteme cultural especial.

36) El primer utopista elegido para analizar los ejes básicos de la cartografía utópica peruana es Manuel González Prada. Es un elegido necesario para comprender que la función de articulación y reactualización, situada, de ideas europeas (funcionalización contextual del pensamiento europeo en el peruano/*latinoamericano*) es también una forma de filosofía. La intensa búsqueda de articular un pensamiento revolucionario ecléctico europeo (incluso, extremo, anárquico, anti-estado) y de intervenir con esas propuesta en el pueblo, transclasista, pero sobre todo, en las clases dominantes (después, en la Academia, cuando se publicaran sus textos en forma de libro) fue un enorme intento por modificar *la materialidad de lo real* desde la intervención de *su versión* de las ideas progresistas europeas en las capas que MGP asumió como de mayor impacto social posible en la Lima de posguerra.

- 37) La urgencia de la oralidad que, ya hemos señalado, emparenta a MGP con *lo andino* y con la necesidad coyuntural de *emergencia* por el progreso (lógica de la Modernidad en la que sí estaba incluido), vincula a la utopía de MGP con las dinámicas utópicas del sistema oral indígena contemporáneo, con las intervenciones utópicas que actualmente están vinculadas con los videos de Internet o de las redes sociales. Esa inmediatez, y subjetividad, del discurso es la que buscaba MGP, pero sin registro global, y sin agenda corporativa. MGP no estaba atravesado por lógicas personales de mercado o redes de mercadotecnia; su lógica de campo era, por supuesto, el capital simbólico, pero, también, la intervención inmediata en el pensamiento de la clase dirigente y, luego, en las demás (proponiendo la reflexión académica, en el registro del libro, al final del proceso de difusión).
- 38) Castro Klarén (2010) ya había propuesto a MGP como uno de los primeros (si no el primero) de los autores decimonónicos en fundar el pensamiento poscolonial. Su ruptura con el *uso* colonial del pensamiento *européista*, su pensamiento siempre situado, aplique las ideas que aplique al análisis de *lo peruano-americano* construye un eje transversal entre su pensamiento, el pensamiento de las utopías coloniales y el pensamiento utópico del siglo XX y XIX: la filosofía de la liberación, y la filosofía latinoamericana, están claramente en él como primer resorte del área andina contra las hegemonías europeístas. Comprendió, como nadie en el XIX, lo que sabríamos de sobra en el XX y el XXI: la condición racial de nuestra poscolonialidad, de nuestra debacle como sociedad *independiente*; la condición económica de la racialización del Perú y de las *Américas*. El discurso de GP está presente en toda forma utópica posterior en nuestro continente: la tríada *liberación, inclusión social y crítica al Estado modernos en sus fundamentos (propuesta anárquica)* está en todo discurso poscolonial y de la filosofía de la liberación posterior a él. El sujeto activo y pensante, las *inteligencias despiertas al acto*, es el único posible para determinar y cambiar lo político en nuestro continente: la *marea rosada* (Beverley 2008)

nos muestra una consecuencia de ese pensamiento de acción y praxis política en *SudAmérica*.

39) MGP propone varios frentes de acción en su utopía de intervención progresiva en lo social. La ruptura con las formas más inconscientes de influjo europeo colonizador a través de España y el reordenamiento, urgente, pero reflexivo (y resistente), paso por paso, del sistema ideológico político de la nación. Las inteligencias peruanas -inclusivas- equivalentes a las europeas debían autoafirmarse, pensar críticamente *todos los presupuestos* de cada corriente de pensamiento (propia o extranjera) y despertar a la acción *de esa forma*. Hemos visto, a lo largo de la historia *latinoamericana* del siglo XX y XXI muchísimos proyectos utópicos de cambio social o político saltarse pasos de reflexión; asumir la urgencia de la acción, pero no pensar críticamente los presupuestos extranjeros o locales (muchas veces, no pensar esos presupuestos de forma situada) o, más aún, no comprender que el cuerpo social requiere de treguas, de formas de curación de rearticulación a partir de los traumas sucesivos que sufre, sufrió y sufrirá el continente. Todos estos proyectos han fracasado, en gran medida, por las mismas razones que la utopía de GP había propuesto evitar.

40) De la misma manera en que MGP propone una utopía con valores particulares (como la visibilización de las urgencias en el cambio ideológico y político, la articulación de un pensamiento ecléctico europeo contextualizado al Perú, etc.), César Vallejo es un autor cuya lectura utópica se concentrará en la denuncia de un divorcio lingüístico y relacional entre las clases letradas y el pueblo obrero, campesino, *proletario*. Su utopía está en esa reconciliación, en ese nudo faltante, en el reconocimiento de la *carencia* del lenguaje como herramienta de representación de lo utópico: las fuerzas que fluyen en lo subjetivo del pueblo proletario, de la multitud llena de *exceso de vida* (Hardt y Negri 2004) que no puede ser cooptada ni administrada por poder central alguno, es la utopía, y es en esa articulación donde debemos apuntar a intervenir o *acompañar* como letrados.

- 41) El formato poético en Vallejo es un sistema de intervención holística que propone reformar la red de subjetividades y afectos, de la misma manera que los rizomas ideológicos y políticos vigentes (Mariátegui es el primero en verlo en Vallejo). La revolución será absoluta o no será. Nace, nos señala Vallejo, desde las ideas y el lenguaje, desde la cultura desde donde se gesta y, luego, se proyecta a la praxis, a la materialidad histórica. Es interesante, para verificar esta lógica utópica, que los poemas *patriotas* de Olmedo (Guayaquil, 1780-1847) eran repartidos a la población en búsqueda de estimular a la revolución libertaria del siglo XIX contra los españoles; que el primer libro pro-senderista que conocemos como expresión del *pensamiento Gonzalo*, líder de Sendero Luminoso, está escrito en formato poético (Vich 2002). Vallejo es una de las primeras grandes muestras del llamado utópico y social al gran arte, de manera que sea partícipe de las revoluciones históricas propuestas por los sistemas ideológicos de resistencia marxista de la época.
- 42) En medio de la lógica instrumental racional, el poema es el único que puede sugerir (que no representar totalmente) la voz de la utopía social; el único que puede ser un mundo aparte que desnuda/denuncia a otro. La poesía se ha vuelto cada vez más forma de denuncia en las calles como grafiti, como forma de intervención popular con la cual el pueblo revolucionario y los sujetos utópicos se identifican: la letra poética y utópica de las canciones populares de, por ejemplo, el valse criollo (el caso de “El plebeyo” de Felipe Pinglo, que narra en medio de un romance un problema de clases), la trova de los 60-70 (Silvio Rodríguez o Pablo Milanés) o de la *bossa nova* brasileña (João Gilberto, Gilberto Gil, Antônio Carlos Jobim, Vinicius de Moraes, etc.), evidencian la retórica poética como una forma fundamental de intervención en lo social, en lo político, en lo holístico de la subjetividad humana, de forma que *despierte* (como señalaba MGP).
- 43) Para Mariátegui el arte es fundamental para las utopías del continente. Es un sistema epistémico que incluye subjetividades excluidas del pensamiento racional y la originalidad de la cosmogonía andina originaria, descolonizada. El

filósofo marxista peruano asumió dentro de su agenda utópica a Vallejo como dispositivo de articulación letrada en la que criollos, mestizos e indígenas, en producción equivalente de saberes letrados, pudieran intervenir en el poder burgués y en las clases dirigentes, y moverlos al cambio político en una misma dirección interracial. Vallejo va más allá: el poema es la prueba de la imposibilidad de la representación letrada de lo *real*, de lo *social*, de la Historia. Sin embargo, el poema *es*, como mundo aparte, un cosmos autónomo de rebeldía, resistencia y denuncia política y social. No necesita representar nada ni a nadie. Su flujo estético y social se combinan para producir el verdadero cambio, desde el arte, desde su autonomía como constructo *paralelo* a la realidad, dentro de una lógica creacionista. El poema no es la voz de los que no son escuchados, no media elitistamente, produce otra voz, con igual alteridad que la del proletariado, para unirse a la lucha, desde dentro de la academia, de la burguesía letrada, desde el poder.

44) Hemos visto que Vallejo no solo cuestiona poéticamente la validez de la noción de representabilidad letrada del discurso poético para con el sistema social, construyendo una utopía *negativa*, sino que, además, es funcionalizado por Mariátegui para buscar una forma de intervención multirracial en el mundo letrado peruano. Uno de los ejes fundamentales del sistema utópico vallejiano (y uno de los más tempranos) es el que cuestiona los poderes fácticos desde los iconos religiosos (tan estabilizados en el imaginario transclasista nacional) hasta los capitalistas. Los poderes hegemónicos son vistos por Vallejo como ámbitos de desestabilización poética que —él no sabía— iban a ser parte contemporánea del discurso escolar, funcionalizado por la nación criolla, pero siempre peligroso, latente, como cualquier poema utópico.

45) El formato del lenguaje filosófico, que incluye su soporte, ha tradicional y hegemónicamente incluido poesía (Parménides, Lucrecio, etc.), diálogo (Platón), discurso oral (Sócrates), tratado ensayístico (Agustín de Hipona, Descartes, Voltaire), tratado estructural lógico (Wittgenstein), y un largo etcétera para cada caso. Sin embargo, es poco usual entender el lenguaje filosófico en las artes

plásticas, y por supuesto, más difícil aún hacerlo en las artes conceptuales. Eielson, con todo el aparato semiótico que creó, produciendo lazos (*quipus*) y emitiendo significados relacionales (*ceques*) a lo largo, ancho, altura y en el tiempo (tetradimensionalmente) de su obra, y de los referentes semióticos de su obra, logra producir un dispositivo complejo estético con enorme valor filosófico utópico, político. Básicamente, en su poesía, su novela *El cuerpo de Giulia-no* y en su serie plástica *Quipus*.

46) El primer elemento de ruptura con la utopía moderna y de *creación* (que hemos querido llamar *postmoderna*) es la aceptación de un lenguaje en sí cuya característica esencial sea su inestabilidad semántica. Las contradicciones que los propios nudos de los *quipus* andinos, utilizados como dispositivos estéticos y de comprensión del mundo desde el arte por Eielson, son elementos particulares de una heterotopía revolucionaria, que quiebra en sí misma la lógica de sus propios presupuestos para ser una utopía *otra*, y no solo alterna. Las tensiones entre atadura (sujetar) y vínculo (sostener) como formas antitéticas del proceso de representación utópico-estético se verifican en la lógica de administración de lo social en el mundo andino (en cualquier mundo, en realidad) en el que lo político y lo social están relacionados con lo vinculante y con la fuerza de esa propia vinculación (derechos sociales/deberes sociales). Por ello nos concentramos en entender a los nudos eielsonianos como una forma de negatividad utópica, en la que la negación del vínculo social (ausencia *natural* de *comunidad*) (Esposito 2002) produce la necesidad (*ceque*) del vínculo (nudo) y la negación del vínculo (en su estabilidad aparente) tiene como efecto el vínculo social. El *ceque* andino es un espejo del *quipu* en la tierra, por lo tanto, un sistema de *ataduras terrenales* ontológicas, cosmogónicas tanto como políticas, administrativas y significantes. Los *quipus* no solo expresan esa tensión de negatividades que se neutralizan entre sí, sino lo significan y lo proyectan a todo un sistema de uniones y tensiones relacionales que producen una utopía autocuestionada.

- 47) El segundo reclamo de Eielson, en relación con la utopía, es su carácter subjetivo. Su vinculación no solamente situada sino también individual. La utopía alterna eielsoniana debe ser apropiada por la subjetividad de los otros; debe ser hermenéuticamente apropiada. El mundo contemporáneo, cuya relativización de los valores es extrema, pareciera ser un horizonte ideal para este tipo de utopías. Pero no es esa forma de subjetivización a la que refería Eielson, desde nuestra lectura. La subjetivización de la utopía implica una responsabilidad interior y política para con los objetos del mundo que se incluyen en su utopía (el deseo que conforma la utopía es el deseo de sí en el mundo), la praxis o, incluso, para la teoría utópica que nos propone.
- 48) La referencia a los *nudos* es clara en tanto y cuanto forma de sujeción a un sistema mayor al de la individualidad: el ser es para los otros. La subjetividad de la utopía bajo la tierra, situada, llena de *realismo terrenal*, produce el doble movimiento de lo que no está (*u-topos*) y el de lo que, con nuestro accionar individual, puede renacer desde el *uccupacha* (por ello, los lugares en los que entierra sus *Esculturas subterráneas*) están vinculados con *su* biografía, con la de un sujeto específico que sueña, que se proyecta a la acción.
- 49) La utopía posmoderna de Eielson, basada en el nudo del *quipu* es frágil. Los nudos que nos atan, las líneas (cuerdas/*ceques*) que nos vinculan con los centros de nuestros universos son maleables, huidizas. Cuelgan de una *cuerda* y pueden ser rotas por la fuerza colonizadora/poscolonizadora del hombre. La quema de *quipus* en la Conquista y durante la Colonia, la indescifrabilidad de los *quipus* supervivientes están funcionando dentro de la lógica de la utopía: están, sin estar. Están, porque no están aún. Porque *van* a significar. Porque *van* a atar subjetividades, porque buscan la vinculación *absoluta* del mundo andino, desde el centro signifiante de ese mundo, el centro sagrado de la tensión *necesidad/derecho* del *ceque*, que se proyecta a todas las subjetividades del mundo actual andino, peruano, *latinoamericano*. Criollo, indígena, poderoso, pobre, mujer, cosificado/a o no.

50) La inestabilidad de la noción y de la palabra *nudo* en el sistema sígnico es otro elemento que Eielson utiliza para su proyección inestable de lo utópico (lo que está y no está, lo que ata y desata, lo que une y desune, lo que siempre está tensado en la necesidad del otro y en la libertad del individuo, lo que se sitúa en la tierra y lo que renace a la universalidad, etc.). El centro del nudo está en lo social, como ya se vio, pero también en el ejercicio de lo social. Las mayores tensiones del nudo (des-nudo) están en las máscaras de *lo social, del poder burgués y de capital* frente a la *desnudez* de lo humano. Esa dicotomía de *obligación/deber* frente a *libertad/derecho* no solo son elementos claros de vinculación de la utopía social y política entre los dispositivos filosóficos/estéticos de Eielson (poema, arte conceptual/*quipu*, novela) sino también con los elementos de la realidad social que demandan las minorías actuales y los *excluidos de las cuerdas/ceques* o los disciplinados por el poder del nudo y nunca proyectados al derecho de la vinculación equivalente de un *ceque*, de un nudo.

51) El hombre, el sujeto utópico, es un conglomerado de células utópicas buscando el cielo de la plenitud, el centro de su *ceque* que lo vincula con lo absoluto (el centro de la vida, el sol, *Korikancha*, el templo sagrado del sol). Está lleno de nudos tensionales que problematizan su esencia. Sus decisiones (interpretaciones del mundo) lo acercan a esa lógica de *nudo* y de *atadura* frente a los demás, política y ontológicamente y, necesariamente, en su tensión, lo alejan. La utopía es posible, solo en el reconocimiento de su fragilidad y en su tensión (nudo), ante los sujetos, sobre todo, subalternos, poscoloniales, *sujetados* a un centro de poder y no de absoluto/plenitud humana (cielo/sol/*Korikancha*), cuestionando la lógica de la modernidad: el pobre (como Giulia), el desnudo (desenmascarado de los deberes *no anudados*, superfluos, del *ceque/quipu*), la mujer (Giulia) frente al poder del hombre (Giulia-no) *que es lo mismo y lo otro*, aún no auto-reconocido en su propia subjetividad, en su *atadura* social, política, ontológica y cosmogónica.

52) Durante el particular contexto de la guerra interna peruana (1980-2000), las guerrillas en otras partes de *América Latina* durante periodos similares y previos, y el especial giro que le producirá, en ese periodo, a la región el experimento neoliberal y la *posthistoria/pospolítica* desde 1989, la novelas *País de Jauja* y *Babel, el paraíso* (ambas de 1993) sugieren una contrarrespuesta a los valores *utópicos* y la agenda política violentista propuestos por los grupos guerrilleros y terroristas de los 80 y 90 en el continente. Ciertamente estas utopías-novelas son una intervención no solo en las pretendidas utopías guerrilleras/terroristas, y también en las institucionalizadas en países como Cuba o Venezuela (con Chávez, que subía al poder en 1999), sino también en las utopía más hegemónicas de la mayoría de países *latinoamericanos*, y quizás la más poscolonial de todas, el *mestizaje* como narrativa de nación.

53) *País de Jauja* es una novela que supera la noción de utopía tradicional porque localiza un caso especial de armonía mestiza cultural en una zona en la que la presencia de la Modernidad capitalista no ha funcionado de la misma forma, *impositiva y culturalmente excluyente*, que en el resto de la Colonia andina y de la administración poscolonial de la República *latinoamericana*. La visibilización de este caso de mestizaje cultural *en parte armónico* y basado en un sistema de vinculación cultural no administrado desde el Estado sino desde la misma sociedad civil, desde las comunidades jaujinas, implica un paradigma particular de utopía. La finalidad mayor de esta novela utópica no es la proyección de una existencia posible en una realidad material, sino la verificación de esa realidad (en un momento histórico) para su reactualización, como proyecto utópico, en el resto del sistema poscolonial de *lo latinoamericano* en nuestras naciones. Estados latinoamericanos, como el boliviano (declaración de estado plurinacional, por ejemplo, en la constitución del 2009) o el ecuatoriano (el reconocimiento de los derechos de *la naturaleza y el derecho a comer* declarados en la constitución del 2008, por ejemplo, apuntan directamente a la capitalización de las culturas alternas [indígenas y pobres] en la lógica del poder social) han intentado proponer un sistema similar de vinculación armónica

multicultural en la totalidad de la sociedad, con éxitos parciales. Para lograr un sistema de multiculturalidad general en las naciones *latinoamericanas* se requeriría de la neutralización del pensamiento poscolonial de las clases dirigentes y su actualización ideológica hacia este proyecto específico de reconfiguración de lo social.

54) Uno de los elementos fundamentales de la utopía *País de Jauja* es que nos propone un sistema tan real como frágil, tan sustancial como efímero. Es este un retorno y potenciación de la etimología de lo *utópico* que se hace/deshace constantemente. La utopía del mestizaje es uno posible e imposible al mismo tiempo; es un sistema de condicionamientos históricos y culturales, económicos y descentrados en la lógica de la colonialidad del sistema-mundo. La agencia de los sujetos de la comunidad utópica no es determinante, pese a que es fundamental; los sistemas superpuestos de la Historia sobre el espacio de proyección y resistencia utópicas son fundamentales para la existencia de una forma diferente de administración de lo sociocultural. Pese a que es esta una utopía que subraya la ausencia de Estado para su realización, y la presencia de *lo social* para su efectiva administración, no es esta una utopía que rescate un grupo de sujetos agenciales como sistema de cambio, sino que apela a la acción de todas las subjetividades incluidas en el espacio proyectado por lo utópico. El estado se reconstituirá, según esta utopía, a partir de las subjetividades específicas que lo determinen como actante de la utopía. De la misma manera, lo social. El sistema *post-utópico* de *País de Jauja* requiere de la hegemonía de todos los actantes de lo político, de lo multicultural y de lo social involucrados en ese programa.

55) Hay una propuesta posthistórica particular en *País de Jauja*, promovida por el personaje principal, Claudio. No es como Fukuyama nos señalaría, un sistema de neutralización de la construcción de la historia y de sus implicancias, una vez que el sistema *occidental* ha triunfado históricamente frente a su opuesto (antítesis) dialectal *oriental* (la Unión Soviética), al final de la Guerra Fría (1945-1989). El pensamiento posthistórico de Claudio es el del borramiento de

la red histórica vinculada a cada cultura que se incluye en el mestizaje para que sea posible la armonía. Lo colonial y la subalteridad en *Occidente* y en el mundo andino, respectivamente, no poseen, como culturas, cargas históricas traumáticas ni jerárquicas que superar, puesto que *el trauma*, tal y como sucedió en el resto de *América*, no fue tal en Jauja. ¿Qué propone, entonces, *País de Jauja* para el resto del continente?, ¿para Ayacucho, que vivía la demencia terrorista de una guerra poscolonial?, ¿para el resto del Perú, que vive y respira poscolonialidad a diario? ¿La neutralización de la historia? La utopía de Jauja está determinada por su especificidad: la superación, no neutralización, de la historia como agente superior o único de la articulación de lo social está en la rearticulación de los elementos que reactivan la historia traumática en cada movimiento que acerca o aleja a las culturas en mestizaje en un horizonte poscolonial. Lo que nos sugiere la novela es la necesidad de extirpar, del pensamiento criollo y andino, la racionalidad poscolonial que reactualiza sistemáticamente la organización de subalteridad incompatible con un mestizaje armónico o realmente posible. La publicación de esta novela en 1993, en medio de la guerra interna, nos advierte del mantenimiento de una sociedad tensa y poscolonial en el tiempo. Para resolverlo, además de los actantes sujetos, muchos elementos sociales deben rearticularse: la lógica capitalista, la racionalidad instrumental, la jerarquización cultural, la lógica de poder centro-periferia, la ausencia de derechos epistémicos locales, etc.

56) El mundo en el que sobrevive la subjetividad *mestiza armónica* de Claudio no es, sin embargo, perfecta. Como novela utópica, basada en la realidad y no al revés, *País de Jauja* nos muestra un mundo posible, un sistema donde las tensiones, aunque mínimas en comparación con el resto del mundo *latinoamericano* o *andino*, existen y se reproducen como parte del paisaje ideológico, político y social del mundo en el que están instalados: el Perú, un sistema poscolonial, del que Jauja no es un territorio aislado, sino especialmente marginal, abierta y tensionada frente a la dicotomía local/global. La utopía, pues, para esta novela *no será perfecta, no estará exenta de tensiones poscoloniales*,

no estará ajena a la amenaza de la violencia. Sin embargo, estará más cerca de los valores que nos articulan como sociedad y no a aquellos que nos separan como naciones fragmentarias, simbólica y materialmente violentas en su poscolonialidad jerárquica.

57) Más allá de las posibilidades de *País de Jauja* como una utopía *realizable* en el mundo social atravesado por las tensiones de *lo latinoamericano*, esta novela utópica tiene un valor enorme en el análisis de lo utópico, lo político y lo social *latinoamericano*. Pese a su posible intervención en el mundo social peruano (por su formato de novela), sabemos que los alcances de lo letrado en el imaginario popular son limitados. Sin embargo, un valor simbólico y analítico sobre lo utópico es innegable en la novela: nos muestra las tensiones, los quiebres, las dificultades, todo el aparato social y político, educativo y cultural que debe modificarse (y coincidir) para que un espacio social funcione como *País de Jauja*. La utopía no es nunca un dispositivo autónomo de resolución de lo social. Es un eje alrededor del cual se conglomeran las más variadas energías políticas, sociales y culturales; las más diversas propuestas éticas y visiones cosmogónicas. La ontología de un sistema mestizo como el de esta novela, *su ser*, está comprometido por la dinámica de interacción histórica tensional pero siempre tendente hacia una agenda propuesta por una serie fundamental de subjetividades teleológicamente alineadas con el proyecto utópico. La novela evidencia esa complejidad de *lo utópico en la utopía*; la hace visible y la posiciona en un horizonte de análisis histórico *real* y pragmático, regional, que generalmente no ha tenido.

58) Otra utopía construida en medio de la guerra interna y publicada el mismo año que *País de Jauja*, es *Babel el paraíso*, que parte del mismo ámbito cultural e ideológico (la China maoísta, llamada en la novela *el Imperio*) para proponer una utopía opuesta a la *revolucionaria* y violentista de Sendero Luminoso. La novela de Miguel Gutiérrez descubre los mecanismos básicos de toda utopía, muchas veces pasados por alto: su pluralidad, su rechazo a *ser* un pensamiento

hegemónico, absoluto o autoritario, pese a que, tantas veces, funcione como resistencia ante ideologías imperiales.

59) Si bien es cierto *País de Jauja* era una utopía que se cimentaba en *lo real*, la novela de Rivera Martínez se mostraba desnuda ante las acciones necesarias de los sujetos que la llevarían a cabo *usando* la realidad del pasado, modificando la realidad actual en niveles complejíssimos. *Babel, el paraíso* es un llamado a oponer la vida al dogma, *lo real* en el sentido desnudo (cercano al de Eielson) en el que la inestabilidad del cuerpo y lo vital del sujeto que produce lo social y lo político en comunidades específicas es lo que permitirá una utopía más allá de ningún dogma estable o emanado del poder.

60) *Babel, el paraíso* nos revela un espacio poco explorado por los sujetos sociales que busca rearticular utópicamente su *locus* político: la vida respetuosa de los otros, la equivalencia rancieriana de inteligencias para desarrollar una cultura no necesariamente *sin dispositivos de poder*, pero sí con las mínimas formas posibles de jerarquización de ella. Esta utopía nos invita a aprender de las comunidades llamadas *premodernas*, indígenas, en las que el poder puede ser administrado por un sujeto, pero siempre subordinado a la comunidad como forma no solo de control político sino de administración conjunta del poder comunitario. Ya Mariátegui había propuesto el *ayllu* inca como modelo de neutralización del poder en las comunidades andinas; y vemos, muchas veces, en las comunidades amazónicas (boras, shipibas o machiguengas, por ejemplo) sistemas replanteados de poder en sus comunidades. La presencia de las necesidades del cuerpo y de la vida sobre lo ideológico es un elemento en común en cada comunidad que funciona sobre la urgencia de *lo natural* por encima de las construcciones sociales que se producen sobre ella. No negamos la cualidad ideológica de este sistema *natural* que no debe ser naturalizado, pero sí puede ser una respuesta a la globalizada pugna por el poder en el sistema mundo.

61) Uno de los grandes problemas de vinculación social y conformación armónica de lo político en las comunidades son las pugnas ideológicas no solo por el poder sino por la distinción (Bourdieu 1984, 2002) frente a los otros, ante los grupos otros. Esa ausencia de *cuero* como palabra clave no solo de la acción del sujeto individual sino del colectivo (comunidad) es el mayor problema que visibiliza *Babel, el paraíso* para la existencia de la utopía biopolítica. Es necesario proyectar el exceso de biopoder, aquel poder corporal, *de vida*, que no puede ser administrado por el Estado ni por ningún sistema organizado. El mismo que no es cooptado y se rebela (muchas veces de forma heterotópica) dentro de las lógicas del estado moderno usual. La vida y sus *excesos* son la clave de la revolución contra el Estado, el poder jerárquico y el raciocinio de la imposición.

62) La propuesta de Gutiérrez es, hasta cierto punto, una línea de pensamiento inserta en una lógica circular que engarza esta utopía finisecular y proyectada al nuevo milenio con la de las anarquías de Manuel González Prada en el XIX, a inicios de la fundación de la *República independiente peruana*. Nuestro pensamiento, por lo tanto, en esta tesis es, en cierta medida, circular. La Historia no se produce linealmente (como nos enseña Foucault y los *amautas* andinos) sino de forma inesperada y relacional (Foucault) o circular (pensamiento andino). Esta noción nos permite entender que cuando analizamos la lógica utópica en *lo latinoamericano* de cualquier país siempre nos toparemos con una desestabilizada y fortuita forma de *avance* histórico, en el que los sujetos avanzan, retroceden, se lateralizan, etc. En muchos sentidos, el pensamiento utópico actual está inserto aún en una lógica de reacción a los sistemas de fundación de la nación peruana (como en el XIX), porque muchos de sus preceptos aún están vigentes, y otras no. Esos giros e inestabilidades de la historia son elementos a tomar en cuenta en una panorámica como esta, que no es realmente una *historia de hitos utópicos* sino una *cartografía de la historia utópica*.

63) En la novela de Gutiérrez el cuerpo funciona como en *Corpus* de Nancy (2008), pero proyectado al mundo de la organización de lo social y lo político. El cuerpo es el sistema de organización básico; el cuerpo *es* su propia utopía, porque *existe* en sí mismo, en su lógica vital y *su ser* se da a sí mismo en el tiempo. Nos sirve entender, con la lógica fenomenológica y heideggeriana, al cuerpo para entender su proyección política como negatividad del poder concebido como autoridad. El cuerpo, premunido de las armas de la articulación social, capaz de *hablar* en lenguas diferentes desde *lo corporal*, puede neutralizar las diferencias ideológicas y políticas que rigen la mayoría del mundo conocido. Gutiérrez, con su novela, ha rearticulado la noción de sujeto social y político en el *cuerpo* como sujeto social y político, y a la lógica corporal como base de toda ideología utópica.

64) La ecopolítica se inserta en la utopía de Gutiérrez para mostrarnos un recurso especular de lo social y político en la naturaleza, en la lógica *comunitaria* y simbiótica de los árboles y sus proyecciones no solo en el hombre social sino en sí mismos como realidad autónoma. La naturaleza y sus interacciones de vida, de cuerpo, son un símbolo de libertad ante lógicas ideológicas en el hombre, pero también son los mayores dispositivos de vinculación del hombre social utópico con su ecoutopía. El mundo natural (los árboles) son una realidad que funciona *armónicamente* y que, en su interacción con el mundo social, funcionan como un *evento* o una revolución ideológica de base corporal, a partir de que el ser político asuma al mundo natural como *semejante*.

65) Es la lógica ecopolítica de *Babel, el paraíso* y la propuesta de construcción de comunidades políticas a partir de sujetos enraizados en su interacción con la *realidad* de vida, con la lógica de la naturaleza, alterna a la lógica humana, la que ha permitido que países como Ecuador hayan declarado en su más reciente Carta Magna a la naturaleza como sujeto de derechos constitucionales, 2008; que países como el Perú hayan declarado la ley de consulta previa a los pueblos indígenas (que protegen sus tierras y a la naturaleza como un sistema comunitario similar al de sus comunidades, y simbiótico) en 2011 (derecho

reconocido por 15 países latinoamericanos desde el convenio con la Organización Internacional del Trabajo de 1989); que países como Bolivia hayan reconocido como deber del ciudadano la protección del medio ambiente en su Constitución del 2009; que en 2014 la COP20/CMP10 (Conferencia Internacional sobre el Cambio Climático y de las Partes del Protocolo de Kyoto) se produjera en Lima, donde se acordó, por ejemplo, para todos los países firmantes, la reducción de gases de efecto invernadero antes de octubre de 2015; el aporte de las naciones de más de 10 000 millones de dólares al Fondo Verde para el Clima, entre otros acuerdos de fortalecimiento de políticas educativas sobre el medio ambiente y la naturaleza.

8. Conclusions

From this ideological structure, we can therefore propose the following conclusions:

- 1) The utopias have been in America, since always, devices of transformation, from the legal or the popular horizon, to the political systems and hegemonic identity. The philosophical reading of essays, literary or artistic constructs, allows us to verify the wide range in which the Utopia device has developed in America, and its dynamics within the ideological and material reality.
- 2) The Utopia device, born from Modernity, is a consequence of the coloniality of Power (Quijano 2014), and is produced in the American-European colonial interaction, but in the construction and deconstruction of the fundamentals of the national, the utopian has been the systematic axis, not homogenizing, but paradigmatic axis of the Latin American founding nations since the nineteenth century. Hence, we propose that Latin Americanism is a form of general tension, colonial/postcolonial, regional/external-Global, identity/aspirational, racial/ethnic, political and ethical, whose dynamics traverses any ideological area of the countries involved, and therefore their ideals and interventions of change and utopian horizon.
- 3) We have focus, in this work, in defining the American base utopia of which we have treated as a system of modification and rethinking of the political systems included in the logic of the Latin American. The Utopia we speak of in America is not just an alternate utopia, Heterotopic (Foucault), but a mestizo one. As a result of the conceptual encounter between two worlds, on the horizon of the coloniality of power and the production of the First World capital system (Quijano 2014; Mignolo 2000, 2008) and of the absolute asymmetry of the political systems imposed on America, the American Utopia was born of a

transatlantic phenomenon, but also of American and European conceptual bases, of the myths of progress of the civilizations on both coasts of the ocean. Thanks to this juncture of origin, America sought its release, its validity as a voice: some forms of autonomy in the face of a hegemonic power in exercise.

- 4) The field of Latin American philosophy is a basic one to anchor the theories that have guided us throughout the analysis of the conceptual reality of the Utopia produced by this work. Taking into account the postcolonial basis of our project, the Latin American philosophy of liberation and the democratizing debate of this on multiculturalism in general and, specifically, in the philosophy of Americans, south from the United States, has been crucial conceptual framework to think Utopia as a particular ideological system born in the Americas (prior to Américo Vespucci and Waldseemüller), builder of ideas of nation and social and political modifications, always within the tense logic of what is Latin Americanism.
- 5) To propose the utopian from the tensions of the Latin American philosophy, that of the liberation, and the postcolonial axes, looking in the Andean area, centralized in the production of the Peruvian nation as paradigm has allowed us to build two interesting movements of the political pendulum. The regional/particular paradigmatic and the paradigmatic general/continental have verified their possibilities and shortcomings in this exercise. The utopian Andean, in Peru, has worked mythically (magically), thanks to indigenous thought, and in a Modern way, in the concentrations of Creole power. This system of Utopian dynamics shows us a verifiable conceptual/material reality in Ecuador, Bolivia, etc., whose systems of interaction with the Andean (also a tense concept) are produced and administered from the Creole. It would be simple to refer to Bolivian political movements as examples of this (Tupac Catari in Upper Peru/Cocharcas during XVIIIth century; Evo Morales, today), indigenous movements and avant-garde's shared between the Peruvian and Bolivian Altiplano (Movimiento Orkopata) or the fundamental utopian novel Bolivian Bronze Race (1919/1945) by Alcides Arguedas, to mark three axes of utopian communion in the southern Andean area. On the other hand, to point out the linkages of the Andean in the Peru-Ecuador axis would also be essential to remember the indigenist movement of complaint that had Oswaldo Guayasamín (1919-1999) as the greatest exponent painter and muralist, to the movements Contemporary indigenous people who have allowed the active political participation of Andean natives (but also of multiple Ecuadorian cultures) in the Congress of the Republic, to defend their rights against the Creole postcolonial thought (Confederación de Naciones Indígenas de Ecuador, CONAIE) or the utopian literary work Huasipungo by Icaza (1934). One could cite relevant examples of popular dynamics, political, academic utopian products, similar in other countries before the Creole postcolonial hegemony (Colombia, Venezuela, Chile, Argentina); however, the farther away from the center of the old Tawantinsuyu, and the colonial center of the Viceroyalty of Peru, the strength of the Andean is scattered. It is evident, of course, that the specific interactions of

the Peruvian case before these countries axis (Bolivia-Ecuador) of the Andean area are not homogeneous, much less. The logic of analyzing the Peruvian and Andean paradigm to understand, to some extent, the unstable movements of the Latin American utopia have been simply conceptual. The same notion that separates the colonial/postcolonial line from the Latin American realities/societies is the one that unites them postcolonially. Race, as a utopian project or utopian anti-project, is such an element in common among Latin American countries that hold evidence of what has been said.

- 6) The literary/artistic texts chosen, as some of the centers of the utopian American devices in their philosophical reading, have shown ideal conceptual plasticity and clear political proposal to underline their ontology beyond the boundaries of the purely aesthetic. The interaction that the literate and the social have always produced in the realm of the utopian is evident in that every utopian system is a way of understanding the articulation of the social and its claims of power.
- 7) In this search by limit textualities that propose philosophical/semiotic systems, we have also questioned, together with Latin American philosophy and FLL (Philosophy of Liberation), the precepts of the philosophical field. We have earned all the philosophical voices that serve our project of American Heterotopic analysis in a post-colonial area. Following FLL we have believed that the philosophy of each peripheral field is used as global ideas if they think of them in a specific way. It has not been counterproductive, therefore, to refer to European, American theoretical frameworks, along with Latin American and Native Americans', to understand the utopian thinking and dynamics in America, and in Peru, specifically. The line of linkage of diverse philosophical traditions applied to the Utopia in Peru is the thematic and perspective that we have been interested in assuming for this work.
- 8) We have built a utopian dichotomy against its language of expression and ontological corporeity: Philosophical production and philosophical transmission from limit-objects such as the chosen aesthetic works. In each case, the artistic-philosophical texts or philosophically read (its ontology has not been fundamental axis of our discussion) these objects-philosophical reading edge have proved to have the flexibility to express the language of many voices, many times dissidents to the author/producer of the utopian intellectual device. The production and philosophical transmission uttered in the philosophical reading of these languages have shown the instability of the logic of the phenomenon of the philosophical and its languages (it is true that the language of utopia has been, from its European modern proposal [Moro, of Rotterdam, Campanella, for example] a limit-format; Narrative, literary, poetic, sometimes; conceptual, ideological, provided with the rhetoric of the logical discourse and essay, others; many times, mixing both formats and challenging their own rhetorical crossbreeding. This linguistic proposal in the face of Utopia and philosophy is not new, however, we have tried to bring it to the limit in a context in which the fields of philosophy, literature and art seem to have settled outside

one another: we have gathered them together and their languages, as in the beginning of the Early Modernity (XVth Century), have shown their real ontology: The Utopia is and will be a mestizo system sign within the contemporary philosophical logic (and it is not the only philosophical system that, ontologically, constantly crosses limits of language and format, of methodological logic, of systematic and of, even, Aesthetics in order to think man).

- 9) Otherness has been the main basis of our thesis in this work, but it has verified to exist in many ways. Utopia oversees deconstructing these forms, undressing the social and political landscape in which the alternative seems only to exist in a simple logic of the other. We have verified, throughout our work, the ways in which the locus from where it is philosophized in Latin America (always in italics or in quotation marks), is a system of alterity compared to the otherness of the periphery: a field that is required to, even, question whether it has the right to call philosophy to his philosophical thought. We have seen that from the most literate thought (the philosophical) to the most general social or popular horizon (the political debate of an author like Mariátegui with the worker class and organic intellectuals, or like González Prada, giving a speech to anarchists) the subjects of the Nations and communities in region are always others, are displaced, excluded by the factual powers and by an empowered, normalized class and racist system, born from the Coloniality of power in whose origin goes back the gestation of utopia. The others are always others in Latin America and Peru: we have been able to verify the dynamics of this postcolonial otherness, from the habitus of its inhabitants to the conceptual systems of the Creole hegemonies, whose effects are evident in the exercise of its power.
- 10) The social struggles, proposed in this work because of utopia as an academic device, has served us not only to know conceptually the social dynamics but to grasp the academic thought that articulates them. We do not, of course, propose that the linkages between society, the excess of life (Beasley-Murray 2010, Hardt-Negri 2004) which develops the rebellious and resistant logic of the political in the multitude, and academic representations/interventions are absent, but instead, there will always be in this dynamic a problem of re-presentation, domination by mediation or post-colonial system of hegemony of the voice of claim or change.
- 11) The American Alternative Utopia (Heterotopia), and cultural products analyzed allow us to develop and expose a dynamic of epistemic and political production in the horizon that articulates the philosophical thought placed with the concerns of ontological, colonial (and postcolonial) of the methodology and perspectives of the Philosophical in "Latin America". That is, to unite fields, and visualize their problematic interaction, has allowed us to demonstrate the complexity of the elements of the political and social included in the utopian dynamics. In addition, we have verified their coincidences –assuming that utopia, as a form or device of the political philosophy, and the Latin American philosophy, produce

fields of knowledge or determine the forms of Latin American political philosophy itself –.

- 12) We begin our path of analysis from the assumptions of the Latin American philosophy that positions utopia as the auditor of the narratives of the political and the social (of the ontological and the epistemic), in the whole system-American entity. We understand it as a phenomenon of reorganization of the narratives of the national (in all its aspects) from the foundations of those narratives between the XVIII and the XIX. For this reason, it has been essential to take into account in our analysis the forms that utopia takes in key moments in which this narrative of the national enters into crisis, because it manifests its greatest weaknesses and its fractures: 1) The first great crisis of the stability of the national during the period after the War of the Pacific (1879-1883) in the speeches-essays of Manuel González Prada; 2) The indigenist avant-garde, during the Aristocratic Republic (1895-1919), in the poetry and ideology of César Vallejo and José Carlos Mariátegui's thought; 3) The post-war World Crisis (1945), and the social struggle caused by the rural exodus, the urbanization of Peru, and the demographic centralization in Lima (1950s), in the poetic and artistic production of Jorge Eduardo Eielson; and 4) the Postpolitical and Posthistorical World Crisis (post-1989) evidenced in Peru during the insane war proposed to the state by Shining Path (1980-2000) and the MRTA, articulated in the utopian novels *Pais de Jauja* by Rivera Martínez and *Babel, el paraíso* by Miguel Gutiérrez, both published in 1993, intervening at the moment when the political cupola of Sendero Luminoso is dismantled.
- 13) While it is true that, following Latin American philosophers and postcolonial thinkers (such as Mignolo 2000), Utopia is a colonial and imperialist European construction on a projected space to develop its desire and to rearticulate its cultural, social and economic reality, the American Utopia (therefore, heterotopic, alternating, other, different) served to negotiate these tensions projected by the European utopia and to resist a logic of reification of America and the Americans. The American Heterotopia was the system of resistance to this utopia and its language was the Baroque, as understood by Dussel, Carpentier, Sarduy and others (systems both transhistorical and present, in that way, since the founding of the national narratives in Latin America).
- 14) The consequences of the production of America by the European utopia are not simply a stroke of origin but a permanent post-colonial presence with which the heterotopia must fight systematically. The Creole postcolonial thought produces this double movement of being in modernity accepting the logic of the desire and European postulates of power. At the same time, the status of peripheral modernity concentrates power over the rest of the population that rejects postcolonial logic. This double discourse inserted in the dominant Peruvian classes, and the rest of the continent, has its greater anchorage in the imperial, colonial and utopian European logic of the hierarchical racialization of the world system built as Europe-America. Is the same racist logic in which white

represents a way of life and a system of epistemic values superior to those of any American race that determines the European utopian imperial Logic in America and constitutes it as the center of local power. It raises the American Heterotopia as a system aligned with the masses (despite their legal production), resistant and rearticulating the ideological projections of the utopias of the current centers of power.

- 15) We have pointed out that the West is not a place, nor a culture, a stable or conglomerate, homogeneous ideology. It is impossible to develop the idea of coloniality of power, nor of imperialisms without hegemonies, without centers of power and peripheries and, therefore, we identify those centers and its ideologies of projection against America. It is evident, but it is not often clear, that there is a concept of power built on the idea of the West based on specific values, in a more or less stable religion (Christian-Catholic), in a market logic (capitalist), in a system of power management (democracy), etc. It is true that within this axis the West is not conformed by all cultures and all the communities of the Axis Europe-United States, but only by those that assume this system as a logic of symbolic self-administration and projection to the world. The West is also ideological and unstable. Not all subjects, much less European or American societies (or their states) assume it in the same way and, within the grouping of these cultures and societies, there are deep disagreements and political and ideological struggles, even, by the hegemony of that concept we call Europe.
- 16) Utopia in America has built a language: The Baroque. This extreme realism, that grotesque and pessimistic projection that the colonial world has produced in the resistant eye and in the raised language of the American population since 1492. The baroque is, therefore, a form of continuity parallel to the American alternative Utopia, its language, which must confront with the European Utopia proposing America as tabula rasa of its desire, and with the colonial and post-colonial forces of the imperial systems and world hegemonies. The logic of the Baroque language as an ideological one of the American Heterotopia serves to understand a continuity and an American obsession expressed in the art, the literature, the architecture, the poetry, the painting, without ceasing until our days. The baroque is a way of understanding the American utopian reaction and, therefore, it is very effective to understand it as a utopian device within the Latin American philosophical field and the speeches of formation and deconstruction of the national in our continent.
- 17) It is against the imperial historicist logic that we must understand how national narratives, such as the history and progress excluded from their subjects, are broken. Kant had proposed to us a historical rationality apart from its subjects (Marx will propose the opposite: the subjects produce the history). The Kantian proposal is one that supports the political hegemony of an ideological discourse whose origins are in the rational Western logic. Even excluding Western subjects, history remains steadfast in its advancement according to modern

- narrative. The American Heterotopia is a form of peripheral overcoming and general release of the annulment of agency of the western subjects excluded by Kantian history. Thus, the American utopia of resistance, which intervenes in history and disqualifies it for our locus, is a universal form of liberation of European and American subjects, who do not fold into hegemonic Kantian logic.
- 18) The project of America as a utopia of Europe and its imperial utopian logic produced a pendulum of resistance and projection of external desire on the continent. Both movements created America, and they always kept it in the process of creation. For this reason, when we analyze utopian devices since the founding of Latin American nations, is evident the raise of utopian resistance and postcolonial tension that involves the national narrative of all the countries we call Latin Americans.
 - 19) The way we propose the Latin Americanism and that concept in Peru, and in the Andean region, is ideological and dynamic. The Latin Americanism is the system of ideologies born within a European post-colonial project (Anglo-French, especially), in such way that the colonial power of Spain is shifted, in the Americas, to the economic and political powers of the Industrial Revolution. It is, therefore, an external project (colonial) and an internal (postcolonial) project built from inside the criollo and racist domes of power in each nation included in the project of union of nations, as a market of Western symbolic values.
 - 20) Utopia, developed apart from the ideology of respect for the multiculturalism of Latin America is on the agenda of the new millennium of Latin American philosophy (including, since before, since the 1992 congresses that rethought the meeting of two worlds). This separation / union of Latin American is not only a system of postcolonial tension of centers and peripheries of power within the nations built after the fall of the Spanish empire, but they exist within these imaginaries of nations. If the base of the alternative utopia lies in the resistance to any form of hegemonic power, the recognition and respect for self-assertion, self-administration and ontological / epistemic presence in the national, legal, political debate, ethical, continental, etc., is a fundamental task for Latin American philosophy and the systems of political representation of the nations themselves. The original peoples (Amazonians, Andean, Caribs, Mapuches, Arawaks, etc.) represented as great cultures of the past, must be invited to participate in the nation's project or, at least, to self-affirm as such, respecting the production and self-production of its own epistemology.
 - 21) Within this logic of usual exclusion of the narrative of the Latin American nations lies the reason for this in the utopian colonial and postcolonial bases of the subalternity of other cultures, not only by the exclusion of the cultural Other, but also by the subalternity of the poor. Since they lack in epistemic sense nor do they have the power of capital, is assumed that they don't have epistemic / ontological value at all. This reasoning stresses a perverse triangle of exclusion where only the most extreme and most respectful heterotopia of the Others in the

periphery can rearticulate. Poor, therefore, poor in knowledge, do not contribute. Your culture does not deserve to be respected: This is the logic of the master and the slave in Hegel, teacher and student, in Rancière. Alterity, capital and poverty join forces to destroy the validity of non-hegemonic cultures. This is the same colonial and postcolonial logic applied to the cultures of the stable nations of Latin America in the face of the centrality of power. The alternative utopia, anchored in respect for all the cultures present in the territory of the founding invented nations of Latin America, will serve as a system of ideological resistance before the vicious conceptual circle of internal postcoloniality and general postcoloniality.

- 22) The most perverse logic that colonialism and postcoloniality have used in these lands have been that of knowledge. The imposition of a system of knowledge, a (rational) methodology of thought and, therefore, an epistemic hierarchization of cultures and colonized subjects. There is no way to free a subject if he does not think for himself. The equivalence (not equality) of knowledge in each culture, and for each culture, without the need to promote the discourse of the exportation of knowledge, is a fundamental and necessary resistance move, proposed by the alternative heterotopies in our enunciation loci so that the space of ideological administration of knowledge is not just another form of colonization of free body of the independent and apparently sovereign society. Political participation in the centers of power, usually Creoles and westernized population of Latin American nations are fundamental forms of praxis of alternative utopias (also regional revolutions for ecological and territorial rights, such as water wars, anti-mining struggles, indigenous manifestations against the exploitation of mineral resources in their ancestral territories, rural strikes, etc.).
- 23) We think utopia, the utopian and the alternative utopia (heterotopia), crossed ideologically by the current state of the field of Latin American philosophy. This has exceeded certain assumptions of disciplinary anchoring, but still questions others. It has surpassed, for example, Eurocentric philosophy as previously conceptual and historically Latin Americanism. With this, it resolves its postcolonial a priori and allows dialogue with utopia as a device of resistance and, as already pointed out above, a device product of miscegenation between modern European utopia and utopias born of native knowledge. One of the established assumptions of the field of Latin American philosophy is that of being a situated philosophy. This logic has allowed this work to place the utopia, and its diverse American expressions and varied forms, within the logic of interpretation that Scannone makes of Hegel on the abstract or concrete universals, to which he adds (with Casalla), the universal located. The American utopia, as a flexible and mestizo device, produces situated universals: values, forms, ideas, logics, etc., universal that are produced in a specific history and in a particular culture. They have the value of universals because they ideologically empower themselves of that value, thanks to that specificity of the history in which they develop and to that specific culture in which they are born. They

produce internal hegemony, therefore, social pact, political system, ethical horizon; but they do not erase or neutralize the universals situated from other cultures or from other historical moments, nor from the universals located from their own culture in other points of their own history, past or future. Utopia is a universally situated system that requires and uses that flexibility, that awareness of what ideologically restricts all universals in a specific culture or historical moment. Every system of thought, all philosophy, is situated and produces, therefore, situated universals. The Eurocentric is, in addition, imperialist and colonizing, like any system of power. Latin American philosophy makes visible the situationality of the philosophical. The American Utopia-Other thinks of its forms of struggle, resistance and articulation of the new from that horizon of specific universals, epistemic equivalences between cultures (Eurocentric or not), promoting a humanism that transcends the logic of European rationality as an a priori of what human. The human produces the rational, and the knowledge / thought alternate and hegemonic, and not vice versa.

- 24) For American utopian thinking to make sense as a mixed (mestizo) system, since the 15th century, it is necessary to understand philosophical thought -or epistemic production on the continent- within the logic of Latin American philosophy, a gestated philosophy in the coloniality of knowledge, and resistant to it. Latin American philosophy has been developed as a tensional framework of all Latin Americanist thinking that seeks, from that mestizo / Creole locus, to defend itself from the European or American epistemic centers. And, at the same time, it has managed, nevertheless, to make visible the subcutaneous lines of this interminable internal struggle for power articulated in a postcolonial, colonial logic, in which the flows of European philosophical values still negotiate their symbolic capital with that of the original peoples. The dynamics of Latin American philosophy are speculative before those of the Latin American alternative utopia, and they gestate both its approach to the praxis and the materiality of the real as well as its problematic (and productive) ontological and methodological situation.
- 25) It is fundamental for utopia to be based on a philosophical logic of investment of powers and social and political, epistemic and ethical impositions, based on a creative, inventive, alternative proposal. From that horizon, the contribution of all the American nation-cultures are / were basis for the development of an always valid alternative, a heterotopia, as a negative form of the external imposed reality.
- 26) Neither Latin American philosophy nor utopia can replicate the post-colonial European logic to solve the question of the existence of the philosophical in pre-Hispanic America. Neither the assumptions to determine what is philosophical thought (in the Amauta Inca, in the Aztec tlamatini, for example), whose paradigm is European, nor the hierarchy between indigenous philosophical nations (Incas, Aztecs, Mayans) and non-philosophical philosophers install as autonomous field on the continent. Philosophical thought is a cultural

phenomenon of all nations, situated, determined by their needs and within their own social and political logic.

- 27) From another utopian perspective, the multitudinous social logic of the baroque in America, has been "the art of the *contraconquista*" (Lezama Lima 1993). At this point, treated by Latin American philosophy, utopia is a form of language diluted in myriad cultural expressions in which we witness the general practice of the individual and collective exercise of a whole society away from colonial administration and logic epistemic/ethical Western Eurocentrism. Each baroque carving of a church in Santo Domingo or Cartagena; each religious painting made in Quito or Arequipa by indigenous people, each poetic or chronicle text written in Lima, in Cusco or in Mexico; each stone carved in Juli or in Potosí to forge the pillars of the cathedrals; each Baroque act was a proposed micro-utopia. Baroque is a utopian language, not a utopia in itself. It is a permanent attitude and identity of the Latin American, and a form of transclass, multiracial, absolute expression. Baroque language, therefore, is one of the fundamental bases of our mestizo utopias since 1492, not the birth of our utopian attitude as one might think since the birth of the modern utopia in Europe in the fifteenth century. This basic Baroque sediment has allowed us to project concrete utopias, such as those analyzed in this work, later, under the logic of resistance to a new external power. It has been and is the basis of the American utopia alternates since the change of center of power in the continent and has continued as such to this day.
- 28) One of the most important aspects of philosophy in Latin America is the Philosophy of Latin American Liberation (fll), born in 1969, and with an epistemic, political and emphatic approach to any system of thought, political administration or ethics in the region. While it is true than the precepts that have interested us the most in Latin American philosophy have been those exposed by the fll, we have not neglected the philosophical works of authors not framed in this philosophy as Mariátegui or Alberdi. However, the Latin American philosophical base of our work is fundamentally found in the debates within the fll and other Latin American philosophical groups (as critics of it: Miró Quesada or Guadarrama, for example). The contextualization and a priori multiculturalism of the fll, as a perspective and methodology, have been a basic presupposition to understand the situated utopian projection of oral, poetic, artistic-conceptual and novelistic texts that have been the core of our utopian cartography since the foundation of the national in Latin America until the 21st century.
- 29) Latin American philosophy, like all fields of intellectual development in Latin America, is linked to power systems and works within its own logic. An example of this is the absence of philosophy in native languages or its invisibility, knowing that language and culture are indissoluble elements, and totally linked with political praxis. The mestizo solution, as a multicultural utopia, has only known, in Latin America, to invisibilize the reality of the

multicultural prefix, tacitly proposing a dichotomy of two cultures (indigenous and European), while subordinating, in that same construct, indigenous (s) to the European / Creole in power. In this work there is a tacit utopian claim: the promotion of philosophy in the more than 200 native languages (cultures) of the continent and their visibility in the academic field. This is a postponed utopia: the insertion of native languages (especially those that exceed a million speakers, such as Quechua or Guaraní, for example) with, not only the cultural authority to develop their philosophical knowledge in the Academy (which also serves to denounce the lack of visibility of the philosophy made by women in Latin America), but with the real possibility of doing so.

- 30) We have in the utopian literary works of the XVI, published or not during his time, the clear articulation of alternative American utopian thought or resistance. There are many authors who show us as articulators of this social logic of rejection and self-affirmation, even in acts: take, as example, the neo-colonial state of Vilcabamba, a space of sovereign resistance between 1530 and 1580. The reason why the most important (and currently visible) heterotopic utopian cultural products of the time is evident in spaces in which the previous indigenous power had been imperial or hegemonic is evident. Utopia is always associated with power; it is an imperial device of expansion of power (Ainsa, Herrera Guillén) or a system of resistance to power. The cases of mestizo or criollo academics in Mesoamerica (Kingdom of New Spain / Mexico) as much as the indigenous, mestizo or creole academics in the Andes (Kingdom of Peru) are testimony to the modus operandi of general utopian reason.
- 31) There is a specificity in the utopian thinking of the Andean subject for cultural reasons. There was not, for him, a possible continental unity but a continuity of the subjective world (his world) in the administrative and political macro-region of his ethnic group. This produced a utopian regional rationality in the Andean world that did not assume, in general, a possible general utopia that would articulate the other Native American cultures equally subjugated by the Spanish Empire.
- 32) In the birth of utopian mestizo heterotopic thinking against the Eurocentric power, the continental indigenous thought produced many movements in each proposed utopia, but the solutions indicated were not necessarily understood as ideal or perfect, but as proposals or as allegations of errors, consequence of the new colonial era. To a large extent, as happens in the XX and XXI centuries, Latin American utopias keep their utopian value much more as forms of resistance and as a specific denunciation of systems that are poorly structured in the real than as a map or specific project of systematic political and social change.
- 33) We propose the Latin American utopian subject as multicultural, male and female, diverse, with different vision of the world, diverse ethical and metaphysical notions, and with diversified utopian political and ontological systems. This multiplicity of perspectives allows not only different forms of

utopia on the continent, but debate, outside and within the academic field. Utopian projections, that we can see in the last decades in a Latin America basically neoliberal, are clear: The claims of Subcomandante Marcos in Chiapas (1994-2014) are not the same as those of the Bolivian water war (2000) or the strikers' students in Chile (2006) or the anti-mining movements in Peru (Bagua, 2009), for example. But all, in the multiplicity of voices, cultures, and hybridity of thought, seek the change and the extirpation of any imperialist system that imposes on their rights of self-assertion and political and social self-administration.

- 34) The proposed casuistry, genealogical and rhizomatic, questioning the very notion of history and historicity, has shown in our work that utopia is not a genre that is restricted to the philosophical format but is significantly enriched by being sought in the literary products of the alternate archive. More connected to the cultural dynamics and to other layers of the social and political are oral texts, such as those by Manuel González Prada, proposed to be read or spoken by memory before a non-academic oligarchic setting (such as the theaters) of the Center of the Lima; the poetry of Vallejo, traversed by the avant-garde, the aesthetic and political search of the new man after the initial crisis of modernity; the poetry and the conceptual installations of Jorge Eduardo Eielson, reactivating the utopia of the Andean language (quipu) in a new contemporary utopia; and the utopian novels of the end of the terrorist war (1980-2000) *País de Jauja* and *Babel, el Paraíso*, which place this non-linear, rhizomatic, rather circular cartography, like the logic of the Pachacuti Andean time, that point to an eternal return to the starting point for, from the opposition of time or Pachacuti (world upside down), produce another cycle equally circular [Rostoworski].
- 35) The selected objects (and their respective subjects of production of utopian philosophy) have not been, however, chosen for their quality of margins of the alternative, but also, and above all, for their quality of complex (and existential) discursive systems) of resistance to multiple levels before the powerful logocentrism imported from Europe, imposed. Each particular subject/object analyzed here is a reinvention of the notion of heterotopy in each case, always stressed, always seeking to be displaced in its minimum ontological stability by increasingly constant displacements, product of particular rhizomatic breaks of each historical moment, of each cultural episteme.
- 36) The first utopian chosen to analyze the basic axes of Peruvian utopian cartography is Manuel González Prada. He is a chosen one necessary to understand that the function of articulation and reactualization, situated, of European ideas (contextual functionalization of European thought in Peruvian / Latin American) is also a form of philosophy. The intense search to articulate a European eclectic revolutionary thought (even, extreme, anarchic, anti-state) and to intervene with these proposals in the people, but above all, in the ruling classes was a huge attempt to modify the materiality of the real in post-war Lima.

- 37) The urgency of orality, which we have already mentioned, links MGP with the Andean and with the urgent need for progress (logic of Modernity in which it was included). This also binds the MGP utopia with the utopian dynamics of the contemporary indigenous oral system, with utopian interventions that are currently linked to videos from the Internet or social networks. That immediacy, and subjectivity, of the discourse is what MGP was looking for, but without a global register, and without a corporate agenda. MGP was not crossed by personal logics of market or marketing networks; its field logic was, of course, the symbolic capital, but also, the immediate intervention in the thinking of the ruling class and, later, in the Others thought.
- 38) Castro Klarén (2010) had already proposed MGP as one of the first (if not the first) of the nineteenth-century authors to found postcolonial thought. His break with the colonial use of European thought, his always-situated thinking, applies the ideas he applies to the analysis of Peruvian-American constructs a transversal axis between his thought, the thought of colonial utopias and the utopian thought of the 20th and 19th century. He understood, like no one in the nineteenth century, what we would know very well in the XX and XXI: the racial condition of our postcoloniality, of our debacle as an independent society; the economic condition of the racialization of Peru and the Americas. The speech of GP is present in all subsequent utopian form in our continent: the triad of liberation, social inclusion and criticism of the modern state in its foundations (anarchic proposal) is found in all postcolonial discourse and the philosophy of liberation after it. The active and thinking subject, the intelligences awakened to the act, is the only one possible to determine and change the political in our continent: the pink tide (Beverley 2008) shows us a consequence of that thought of action and political praxis in South America.
- 39) MGP proposes several fronts of action in its utopia of progressive social intervention. The rupture with European colonizing influence through Spain and the urgent, but reflective (and resilient) rearrangement, step by step, of the political ideological system of the nation. The Peruvian intelligentsia -inclusive- equivalent to the European ones, should self-affirm, think critically all currents of thought (own or foreign) and awaken to action in that way. We have seen, throughout the Latin American history of the XX and XXI century, many utopian projects of social or political change to skip steps of reflection; to assume the urgency of the action, but not to think critically of foreign or local assumptions (often, not to think these presuppositions in a situated way) or, even more, not to understand that the social body requires of truces, of forms of healing and rearticulation to overcome its traumas. All these projects have failed, to a large extent, for the same reasons that MGP's utopia had proposed to avoid.
- 40) In the same way that MGP proposes a utopia with particular values (such as the visibility of emergencies in ideological and political change, the articulation of a European eclectic thought contextualized in Peru, etc.), César Vallejo is an

author whose utopian reading will concentrate on the denunciation of a linguistic and relational divorce between the literate classes and the working class, peasant, proletarian people. His utopia is in that reconciliation, in that missing knot, in the recognition of the lack of language as a tool of representation of the utopian: the forces that flow in the subjective of the proletarian people, of the multitude full of excess of life (Hardt and Negri 2004) that cannot be co-opted or administered by any central power, is the utopia, and it is in this articulation where we must aim to intervene or accompany as intellectuals.

- 41) The poetic format in Vallejo is a system of holistic intervention that proposes to reform the network of subjectivities and affects, in the same way as the current ideological and political rhizomes (Mariátegui is the first to see it in Vallejo). The revolution will be absolute, or it will not be. It is born, Vallejo points out to us, from ideas and language, from the culture from which it is born and, later, it is projected to praxis, to historical materiality. It is interesting, to verify this utopian logic, that the patriotic poems of Olmedo (Guayaquil, 1780-1847) were distributed to the population in search of stimulating the libertarian revolution of the 19th century against the Spaniards; that the first pro-senderista book that we know as an expression of thought Gonzalo, leader of Sendero Luminoso, is written in poetic format (Vich 2002). Vallejo is one of the first great examples of the utopian and social call to great art, so that it is a participant in the historical revolutions proposed by the ideological systems of Marxist resistance of the period.
- 42) In the context of the rational instrumental logic, the poem is the only one that can suggest (that does not represent totally) the voice of the social utopia; the only one that can be a world apart that bares / denounces the Other. Poetry has become more and more a form of denunciation in the streets as graffiti, as a form of popular intervention with which the revolutionary people and the utopian subjects identify themselves: the poetic and utopian lyrics of the popular songs of, for example, the valse criollo (the case of "El plebeyo" by Felipe Pinglo, who narrates a class problem in the middle of a romance), the trova of the 60-70 (Silvio Rodríguez or Pablo Milanés) or the Brazilian bossa nova (João Gilberto , Gilberto Gil, Antônio Carlos Jobim, Vinicius de Moraes, etc.), evidence poetic rhetoric as a fundamental form of intervention in the social, political, holistic human subjectivity, in a way that awakens (as noted by MGP).
- 43) For Mariátegui, art is fundamental for shaping utopias of the continent. It is an epistemic system that includes subjectivities excluded from rational thought and the originality of the original, decolonized Andean cosmogony. The Peruvian Marxist philosopher assumed within his utopian agenda Vallejo as a device of literate articulation in which criollos, mestizos and natives, in equivalent production of learned knowledge, could intervene in the bourgeois power and in the ruling classes, and move them to political change in the same interracial direction. Vallejo goes further: the poem is the proof of the impossibility of the intellectual representation of the real, of the social, of History. However, the poem is, as a separate world, an autonomous cosmos of rebellion, resistance and

political and social denunciation. You do not need to represent anything or anyone. Its aesthetic and social flow combine to produce true change, from art, from its autonomy, as a construct parallel to reality, within a creationist logic. The poem is not the voice of those who are not listened to, not mediated by elites: it produces another voice, with equal alterity than that of the proletariat, to join the struggle, from within the academy, from the literate bourgeoisie, from the power.

- 44) We have seen that Vallejo not only poetically questions the validity of the notion of intellectual representation of poetic discourse to the social system, building a negative utopia, but also, is functionalized by Mariátegui to seek a form of multiracial intervention in the Peruvian literary world. One of the fundamental axes of the Vallejo Utopian system (and one of the earliest) is that which questions the factual powers from the religious icons (so stabilized in the national trans-Classist imaginary) to the capitalists. The hegemonic powers are seen by Vallejo as areas of poetic destabilization that - he did not know - were going to be a contemporary part of the school discourse, functionalized by the creole nation, but always dangerous, latent, like any utopian poem.
- 45) The format of the philosophical language, which includes its support, has traditionally and hegemonically included poetry (Parmenides, Lucretius, etc.), dialogue (Plato), oral discourse (Socrates), essays (Augustine of Hippo, Descartes, Voltaire), logical structural treatise (Wittgenstein), and a long etcetera for each case. However, it is unusual to understand the philosophical language in the visual arts, and of course, it is even more difficult to do so in the conceptual arts. Eielson, with all the semiotic apparatus he created, producing knots (quipus) and emitting relational meanings (ceques) throughout, width, height and time. With this, he achieves an aesthetic complex device with enormous utopian philosophical, political value, basically, in his poetry, his novel *The body of Giulia-no* and in his plastic series *Quipus*.
- 46) The first element of rupture with the modern utopia and creation (which we have wanted to call postmodern) is the acceptance of a language in itself whose essential characteristic is its semantic instability. The contradictions that the very knots of the Andean quipus, used as aesthetic devices and of understanding the world from art by Eielson, are particular elements of a revolutionary heterotopia, which breaks in itself the logic of its own presuppositions to be a utopia other, and not only alternates. The tensions between fastening (binding) and linking (sustaining) as antithetical forms of the process of utopian-aesthetic representation are verified in the logic of administration of the social in the Andean world, in which the political and the social are related to the binding and strength of that linkage (social rights / social duties). For this reason, we concentrate on understanding the eielsonian knots as a form of utopian negativity, in which the negation of the social bond (natural absence of community) (Esposito 2002) produces the need (ceque) of the link (knot) and the negation of the link (in its apparent stability) has the effect of the social

bond. The Andean ceque is a mirror of the quipu on earth, therefore, a system of ontological, cosmogonic as well as political, administrative and significant earthly ties. The quipus not only express that tension of negativities that neutralize each other, but they mean it and project it to a whole system of relational unions and tensions that produce a self-questioning utopia.

- 47) The second claim of Eielson, in relation to utopia, is its subjective nature. Its link not only located but also individual. The alternative eielsonian utopia must be appropriate by the subjectivity of the others; it must be hermeneutically appropriate. The contemporary world, whose relativization of values is extreme, seems to be an ideal horizon for this type of utopias. But it is not that form of subjectivization to which Eielson referred, from our reading. The subjectivization of utopia implies an internal and political responsibility to the objects of the world that are included in its utopia (the desire that makes utopia is the desire of itself in the world), praxis or, even, for the utopian theory that he proposes to us.
- 48) The reference to knots is clear in how much subject to a system greater than that of individuality is a subject claimed to be: the being is for others. The subjectivity of utopia under the earth, situated, full of earthly realism, produces the double movement of what is not (u-topos) and that of what, with our individual action, can be reborn from the uccupacha (the subterranean world). These interventions are always linked to a specific subject that dreams, that is projected to action, political and ontological.
- 49) The postmodern utopia of Eielson, based on the knot of the quipu, is fragile. The knots that bind us, the lines (strings / ceques) that link us to the centers of our universes are malleable, elusive. They hang on a rope and can be broken by the colonizing / postcolonizing force of man. The burning of quipus in the Conquest and during the Colony, the indecipherableness of the surviving quipus are functioning within the logic of utopia: they are, without being. They are, because they are not yet. Because they will mean. They exist because they are going to tie subjectivities, because they seek the absolute connection of the Andean world, from the significant center of that world, the sacred center of the need / right tension of the ceque, which is projected to all the subjectivities of the current Andean, Peruvian, Latin American world. Creole, indigenous, powerful, poor, woman, reified or not.
- 50) The instability of the notion and the word knot in the sign system is another element that Eielson uses for his unstable projection of the utopian (what is and what is not, what binds and unties, what unites and unties, what is always tensed in the need of the other and in the freedom of the individual, what is situated on the earth and what is reborn to universality, etc.). The center of the knot is in the social, as we saw, but also in the exercise of the social. The greatest tensions of the knot (dis-knot, des/nudo=naked) are in the masks of the social, the bourgeois power and capital against the nakedness of the human. This dichotomy of obligation/duty versus freedom/right are not only clear elements of linking the

social and political utopia between the philosophical/aesthetic devices of Eielson (poem, conceptual art/quipu, novel) but also with the elements of reality social demanded by the current minorities and those excluded from the ropes/ceques or those disciplined by the power of the knot and never projected to the right of the equivalent linkage of a ceque, of a knot.

- 51) Man, the utopian subject, is a conglomeration of utopian cells seeking the heaven of plenitude, the center of his ceque, that links him with the absolute (the center of life, the Sun; Korikancha, the sacred temple of the Sun). It is full of tensional knots that problematize its essence. His decisions (interpretations of the world) bring him closer to that logic of knot and attachment to others, politically and ontologically and, necessarily, in his tension, they distance him. Utopia is possible, only in the recognition of its fragility and its tension (knot), before the subjects, above all, subalterns, postcolonial, subjected to a center of power and not of absolute / human fullness (sky / Sun / Korikancha), questioning the logic of modernity: the poor (like Giulia), the naked (unmasked of the unknotted, superfluous duties of the ceque/quipu), the woman (Giulia) in front of the power of man (Giulia-no) it is the same and the other, not yet self-recognized in its own subjectivity, in its social, political, ontological and cosmogonic ties.
- 52) During the particular context of the Peruvian internal war (1980-2000), the guerrillas in other parts of Latin America during similar and previous periods, and the special turn that the neoliberal experiment will produce in that period, the novels *País de Jauja* and *Babel, el paraíso* (both published in 1993) suggest a counter-response to the utopian values and the violent political agenda proposed by the guerrilla and terrorist groups of the 80s and 90s in the continent. Certainly, these utopias-novels are an intervention not only in the alleged guerrilla/terrorist utopias, but also in those institutionalized in countries such as Cuba or Venezuela (with Chávez, who came to power in 1999), but also in the most hegemonic utopia of the most Latin American countries, and perhaps the most postcolonial of all, miscegenation as a nation narrative.
- 53) *País de Jauja* is a novel that overcomes the notion of traditional utopia because it locates a special case of mestizo cultural harmony in an area in which the presence of capitalist modernity has not worked in the same way that in the rest of the Andean Colonial and the postcolonial administration of the Latin American Republic. The visualization of this case of cultural miscegenation partly harmonious and based on a system of cultural linkage not administered from the State but from civil society itself, from the Jaujina communities, implies a particular paradigm of utopia. The major purpose of this utopian novel is not the projection of a possible existence into a material reality, but the verification of that reality (in a historical moment) for its re-enactment, as a utopian project, in the rest of the postcolonial system of the Latin American in our nations. Latin American states, such as the Bolivian (declaration of multinational state, for example, in the constitution of 2009) or the Ecuadorian

(the recognition of the rights of nature and the right to eat declared in the constitution of 2008, for example, point directly to the capitalization of alternative cultures [indigenous and poor] in the logic of social power) have tried to propose a similar system of harmonic multicultural linkage in the whole of society, with partial success. To achieve a system of general multiculturalism in Latin American nations would require the neutralization of the postcolonial thinking of the ruling classes and their ideological updating towards this specific project of reconfiguration of the social.

- 54) One of the fundamental elements of País de Jauja's utopia is that it proposes a system as real as it is fragile, as substantial as it is ephemeral. This is a return and empowerment of the etymology of the utopian that is made/undone constantly. The utopia of miscegenation is possible and impossible at the same time; it is a system of historical and cultural conditioning, economic and decentralized in the logic of the coloniality of the world-system. The agency of the subjects of the utopian community is not determinant, although it is fundamental; the superimposed systems of History on the space of utopian projection and resistance are fundamental for the existence of a different form of sociocultural administration. Although this is a utopia that emphasizes the absence of a State for its realization, and the presence of the social for its effective administration, this is not a utopia that rescues a group of agency subjects as a system of change but appeals to the action of all the subjectivities included in the space projected by the utopian. The state will be reconstituted, according to this utopia, from the specific subjectivities that determine it as an actant of utopia. In the same way, the social. The post-utopian system of País de Jauja requires the hegemony of all the actors of the political, multicultural and social aspects involved in that program.
- 55) There is a particular posthistoric proposal in País de Jauja, promoted by the main character, Claudio. It is not like Fukuyama would point us out, a system of neutralizing the construction of history and its implications, once the Western system has historically triumphed over its opposite (antithesis) Eastern dialectal (the Soviet Union), at the end of the Cold War (1945-1989). The post-historical thinking of Claudio is that of the effacement of the historical network linked to each culture that is included in the miscegenation so that harmony is possible. The colonial and the subaltern in the West and in the Andean world, respectively, do not possess, as cultures, historical traumatic or hierarchical burdens to overcome, since the trauma, as happened in the rest of America, was not such in Jauja. What, then, does País de Jauja propose for the rest of the continent? For Ayacucho, who lived the terrorist insanity of a postcolonial war? For the rest of Peru, who lives and breathes postcoloniality every day? The neutralization of history? Jauja's utopia is determined by its specificity: the overcoming, not neutralization, of history as the superior or only agent of the articulation of the social is in the rearticulation of the elements that reactivate the traumatic history in each movement that brings or moves away cultures in

miscegenation in a postcolonial horizon. What the novel suggests is the need to extirpate, from Creole and Andean thought, the postcolonial rationality that systematically updates the organization of subalternity incompatible with a harmonious or really possible miscegenation. The publication of this novel in 1993, in the middle of the internal war, warns us of the maintenance of a tense and postcolonial society in time. To solve it, in addition to the subject subjects, many social elements must be rearticulated: capitalist logic, instrumental rationality, cultural hierarchization, center-periphery power logic, the absence of local epistemic rights, etc.

- 56) The world in which the harmonious mestizo subjectivity of Claudio survives is not, however, perfect. As a utopian novel, based on reality and not vice versa, *País de Jauja* shows us a possible world, a system where tensions, although minimal compared to the rest of the Latin American or Andean world, exist and reproduce as part of the ideological landscape, political and social, of the world in which they are installed: Peru, a postcolonial system, of which *Jauja* is not an isolated territory, but especially marginal, open and stressed in front of the local/global dichotomy. The utopia, then, for this novel will not be perfect, it will not be free of postcolonial tensions, it will not be alien to the threat of violence. However, it will be closer to the values that articulate us as a society and not to those that separate us as fragmented nations, symbolically and materially violent in their hierarchical postcoloniality.
- 57) Beyond the possibilities of *País de Jauja* as an achievable utopia in the social world crossed by the tensions of the Latin American, this utopian novel has an enormous value in the analysis of the utopian, the political and the social Latin American. Despite its possible intervention in the Peruvian social world (because of its novel format), we know that the scope of the literate in the popular imagination is limited. However, a symbolic and analytical value about the utopian is undeniable in the novel: it shows us the tensions, the breaks, the difficulties, all the social and political, educational and cultural apparatus that must be modified so that a social space work as *Jauja*. Utopia is never an autonomous device for resolving the social. It is an axis around which the most varied political, social and cultural energies are conglomerated; the most diverse ethical proposals and cosmogonic visions. The ontology of a mestizo system like that of this novel, its being, is compromised by the dynamics of tensional historical interaction but always tending towards an agenda proposed by a fundamental series of subjectivities teleologically aligned with the utopian project. The novel evidences that complexity of the utopian in utopia; it makes it visible and positions it in a horizon of real and pragmatic, regional historical analysis, which it has not generally had.
- 58) Another utopia built in the middle of the internal war and published the same year as *País de Jauja*, is *Babel el paraíso*, which starts from the same cultural and ideological field (Maoist China, called in the novel the Empire) to propose a utopia opposed to the revolutionary and violent Shining Path. Miguel Gutiérrez's

novel discovers the basic mechanisms of any utopia, often overlooked: its plurality, its refusal to be a hegemonic, absolute or authoritarian thought, despite the fact that, so often, it functions as a resistance to imperial ideologies.

- 59) Although it is true *Pais de Jauja* was an utopia based on reality, the novel by Rivera Martínez was naked before the necessary actions of the subjects that would carry it out using the reality of the past, modifying the current reality in very complex levels. *Babel, el paraíso* is a call to oppose life to dogma, the real in the bare sense (close to that of Eielson) in which the instability of the body and the vital of the subject that produces the social and political in specific communities is what that will allow a utopia beyond any stable dogma or emanated from power.
- 60) *Babel, el Paraíso* reveals an area little explored by the social subjects seeking unrealistically rearticulating political locus: the respectful lives of others, the Rancière's equivalence of intelligences to develop a culture not necessarily without power devices, but with the minimum possible ways of hierarchizing it. This utopia invites us to learn from communities called pre-modern, indigenous, in which power can be administered by a subject, but always subordinated to the community as a form not only of political control but of joint administration of community power. Mariátegui had already proposed the Inca ayllu as a model of neutralizing power in the Andean communities, and we see, many times, in the Amazonian communities (boras, shipibas or machiguengas, for example) rethought systems of power in their communities. The presence of the needs of the body and of life over the ideological is an element in common in each community that works on the urgency of the natural over the social constructions that are produced on it. We do not deny the ideological quality of this natural system that should not be naturalized, but it can be a response to the globalized struggle for power in the world system.
- 61) One of the great problems of social bonding and harmonious shaping of the political in the communities are ideological struggles not only for power but for distinction (Bourdieu 1984, 2002) versus others, before other groups. This absence of body as a key word not only of the action of the individual subject but of the collective (community) is the biggest problem that *Babel* makes visible, the paradise for the existence of the biopolitical utopia. It is necessary to project the excess of biopower, that bodily power, of life, that cannot be administered by the State or by any organized system. The same that is not co-opted and rebels (often heterotopically) within the logic of the usual modern state. Life and its excesses are the key to the revolution against the State, the hierarchical power and the rationale of the imposition.
- 62) Gutiérrez's proposal is, to some extent, a line of thought inserted in a circular logic that links this utopia projected to the new millennium with the anarchy of Manuel González Prada in the nineteenth, at the beginning of the founding of the independent Peruvian Republic. Our thinking, therefore, in this thesis is, to some extent, circular. History is not produced linearly (as Foucault and the

Andean amautas teach us) but in an unexpected and relational (Foucault) or circular (Andean thought) way. This notion allows us to understand that when we analyze the utopian logic in the Latin American of any country we will always come across a destabilized and fortuitous form of historical advancement, in which the subjects advance, retreat, lateralize, etc. In many ways, current utopian thinking is still embedded in a logic of reaction to the founding systems of the Peruvian nation (as in the nineteenth), because many of its precepts are still in force, and others are not. These twists and instabilities of history are elements to consider in a panorama like this, which is not really a history of utopian landmarks but a cartography of utopian history.

- 63) In Gutiérrez's novel, the body functions, as in *Corpus* by Nancy (2008), is projected into the world of social and political organization. The body is the basic organization system; the body is its own utopia, because it exists in itself, in its existential logic and its being is given to itself in time. It helps us to understand, with phenomenological and Heideggerian logic, the body to understand its political projection as negativity of power conceived as authority. The body, armed with the weapons of social articulation, capable of speaking in different languages from the corporal, can neutralize the ideological and political differences that govern the majority of the known world. Gutiérrez, with his novel, has rearticulated the notion of the social and political subject in the body as a social and political subject, and the body logic as the basis of any utopian ideology.
- 64) The ecopolitics is inserted in the utopia of Gutiérrez to show us a specular resource of the social and political in nature, in the community and symbiotic logic of the trees and their projections not only in the social man but in themselves as autonomous reality. Nature and its interactions of life, of body, are a symbol of freedom before ideological logics in man, but they are also the greatest devices linking the utopian social man with his eco-utopia. The natural world (the trees) are a reality that works harmoniously and that, in their interaction with the social world, function as an event or an ideological revolution based on the body, from which the political being assumes the natural world as similar.
- 65) It is the ecopolitical logic of Babel, el paraíso and the proposal of building political communities based on subjects rooted in their interaction with the reality of life, with the logic of nature, alternating with human logic, which has allowed that countries such as Ecuador have declared nature as a subject of constitutional rights (2008) in their most recent Magna Carta; that countries such as Peru have declared the law of prior consultation with indigenous peoples (who protect their lands and nature as a community system similar to that of their communities, and symbiotic) in 2011 (right recognized by 15 Latin American countries since the agreement with the International Labor Organization of 1989); that countries like Bolivia have recognized the citizen's duty to protect the environment in their 2009 Constitution; that in 2014 COP20 /

CMP10 (International Conference on Climate Change and Parties to the Kyoto Protocol) was produced in Lima, where it was agreed, for example, for all signatory countries, the reduction of greenhouse gases before October 2015; the contribution of nations of more than 10 billion dollars to the Green Climate Fund, among other agreements to strengthen educational policies on the environment and nature.

9. BIBLIOGRAFÍA

Ainsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. México: Ediciones del Sol, 1999.

---. "El destino de la utopía latinoamericana como interculturalidad y mestizaje".

Universum 16. Universidad de Talca, Chile. (2001).

---. *De la edad de oro a El Dorado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Alberdi, J. B. (1995). "Ideas para un curso de filosofía contemporánea". *Fuentes de cultura latinoamericana*. Leopoldo Zea (comp.). México: Fondo de Cultura Económica. Impreso.

Alfonso García, Alethia. "J.E. Eielson, el nudo, el medio, el espejo". En: *Laboratorio de escrituras. Literatura y experimentación. Notas 2*.

<http://www.laboratoriodeescrituras.cl>. Acceso: 26 julio 2017. Internet.

Alvar, Manuel, Rodolfo A. Borello, Eduardo Guizado Camacho, y Íñigo Madrigal. *Historia De La Literatura Hispanoamericana: Tomo I*. Madrid: Cátedra, 2017. Impreso.

Anderson, Benedict. *Imagined communities*, 1983. Nueva York: Verso, 2006. Impreso.

Andrien, Keneth J. *Andean Worlds: Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish rule, 1532-1825*. Albuquerque: U. of New Mexico Pres., 2001. Impreso.

Archivo de Indias. "Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles. Siglo XVI." Tomo I-XIV. Digitalizado por University of Connecticut Libraries. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra (s. a.), 1924-1926. Internet.

Ardiles, O. "Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indio-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación". *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973. Impreso.

Arriarán, Samuel. *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*. México, FFYL/UNAM, 2000. Impreso.

Arguedas, José María. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell, coordinadora. París: Acuerdo Archivo ALLCA-UNESCO, 1996. Impreso.

Aubès, Françoise. "La utopía del mestizaje en *País de Jauja*". En César Ferreira, ed. *Edgardo Rivera Martínez. Nuevas lecturas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006. Impreso.

Ávila, Francisco, José M. Arguedas, y Pierre Duviols. *Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Edición bilingüe. Lima: IEP, 2012. Impreso.

Badiou, Alain. *Being and Event*. New York: Continuum, 2006. Impreso.

Baines, John. *José Carlos Mariátegui and the Development of the Ideology of Revolution in Peru*. Ann Arbor, Mich: Univ. Microfilms Internat, 1983. Impreso.

Bajtín, Mijaíl. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1991. Impreso.

---. *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1994. Impreso.

---. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza, Madrid, 2005. Impreso.

Basadre, Jorge, y José M. Valega. *El Perú republicano y los Fundamentos de su emancipación*. Lima: Sociedad Académica de Estudios Americanos, 1963. Impreso.

Bauer, Brian S. *The Sacred Landscape of the Inca: The Cusco Ceque System*. Austin: University of Texas Press, 1998. Impreso.

Beasley-Murray, Jon. *Posthegemony. Political Theory and Latin America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

Becker, Marc. *Mariátegui and Latin American Marxist Theorie*. Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 1993. Impreso.

Berdichewsky, Bernardo. "Indigenismo/indianismo". En Ricardo Salas Astrain, coord. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Tres tomos. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. Impreso

Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Ítaca / UNAM, 2000. Impreso.

Beverley, John. *Barroco y literatura*. Quito, Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamin Carrión", 2003. Impreso.

---. *Essays on the literary baroque in Spain and Spanish America*. Woodbridge, UK; Rochester, NY: Tamesis, 2008.

Bhabha, Homi. *Location of Culture*. Nueva York: Routledge, 1993. Impreso.

Bourdieu, Pierre. *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Trans. Richard Nice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.

---. *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama, 2002.

Brokaw, Galen. "Ollantay, the Khipu, and Eighteenth-Century Neo-Inca Politics". In *Bulletin of Comediantes*. 58, no. 1: 31. 2006. Impreso.

Bruce, Jorge. *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima: Universidad San Martín de Porres, 2007. Impreso.

Bucher, Trantow K. y Peter Pakesch. *Vermessung Der Welt: Heterotopien Und Wissensräume. Measuring the World: Heterotopias and Knowledge Spaces in Art*. Colonia: Walther König, 2011. Impreso.

Burga, Manuel. *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005. Impreso.

Carpentier, Alejo. "Lo barroco y lo real maravilloso". En: *Tientos, diferencias y otros ensayos*. Barcelona: Plaza y Janés, 1987. Impreso.

Cerutti Guldberg, Horacio. *De varia utopica. (Ensayos de Utopía III)*. Bogotá: Universidad Central de Bogotá, 1989. Impreso.

---. "Género utópico". *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento*. México: UNAM, (1991).

Chang-Rodríguez, Raquel. *El discurso disidente. Ensayos de literatura colonial peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.

Campanella, Tomás. *La ciudad del sol*. Digitalizado por Instituto de Estudios Penales de Argentina. Director, José Ignacio Pazos Crocitto.
<http://www.slideshare.net/iestudiospenales/la-ciudad-del-sol-tomasso-campanella-wwwiestudiospenalescomar-presentation> (agosto 2015).

Canfield, Martha. (Ed.). *Jorge Eduardo Eielson. Nudos y asedios críticos*. Frankfurt am Main y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002. Impreso.

Castro-Klarén, Sara. "González Prada y las ruinas del tiempo". En Ward, Thomas. "*El porvenir nos debe una victoria*": *La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010. Impreso.

Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, CLACSO, SEPHIS, 2007. Impreso.

Chiampi, Irleamar. "El barroco en el ocaso de la modernidad". En *Barroco y modernidad*. México: FCE, 2000.

---. *José Lezama Lima. La expresión americana*. México: FCE 1993. Impreso.

Chiappini, Gaetano. "Un poeta buscando su ontología". En Martha Canfield, (Ed.). *Jorge Eduardo Eielson. Nudos y asedios críticos*. Frankfurt am Main y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002. Impreso.

Cioran, Émile. *History and Utopia*. New York: Seaver Books, 1987. Impreso.

---. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1995. Impreso.

- Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Hatun willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación*. Lima: CVR, 2004.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. 1994. Lima-Berkeley, CELACP, 2003. Impreso.
- Cusi Yupanqui, Titu. *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*, [1570]. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 1992. Impreso.
- Dapía, Silvia. *Jorge Luis Borges, Post-Analytic Philosophy, and Representation*. Nueva York, Londres: Routledge, 2016. Impreso.
- D'Aquino, Alfonso. "La escritura vacía". En Martha Canfield, (Ed.). *Jorge Eduardo Eielson. Nudos y asedios críticos*. Frankfurt am Main y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002. Impreso.
- De la Vega, Inca Garcilaso, Miguel A. Rodríguez Rea, y Ricardo Silva-Santisteban. *Comentarios reales de los incas*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2009. Impreso.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Londres/Minneapolis: 1987. Impreso.
- De las Casas, Bartolomé, y André Saint-Lu. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra, 2016. Impreso.
- Del Valle, José, y Luis Gabriel-Stheeman. *The Battle Over Spanish between 1800 and 2000: Language Ideologies and Hispanic Intellectuals*. London: Routledge, 2002. Impreso.
- Demenchónok, Eduardo. "Filosofía de la liberación/Filosofía universal". En Ricardo Salas Astrain, coord. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Tres tomos. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. Impreso.
- De Rotterdam, Erasmo. *Education of a Christian Prince*. New York: Cambridge University Press, 2003. Impreso.
- Derrida, Jacques. "Plato's Pharmacy". En *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 1981. Impreso.
- . *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 2017. Impreso.
- Dirlik, Arif. "The Global in the Local". En *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Rob Wilson y Wimal Dissanayake (eds.). Durham: Duke University Press, 1996.
- Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, 1992. Impreso.
- . "Transmodernidad e interculturalidad". En Raúl Fornet-Betancourt. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004. Impreso.

---. "Filosofía de la liberación". En Ricardo Salas Astrain, coord. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Tres tomos. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. Impreso.

Dwyer, John, Herbert Schroeder y Paul Gobster. "The Deep Significance of Urban Trees and Forests". En Platt, Rutherford H, Rowan A. Rowntree, and Pamela C. Muick. (eds.) *The Ecological City: Preserving and Restoring Urban Biodiversity*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1994. Impreso.

Echeverría, Bolívar. "El ethos barroco". En *La modernidad de lo barroco*. México: ERA / UNAM, 1998. Impreso.

Eielson, Jorge Eduardo. "Nudos". Jorge Eduardo Eielson. *Nudos y asedios críticos*. Ed. Martha Canfield. Frankfurt am Main / Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 2002. 275-295. Impreso.

---. *Poesía escrita*. Bogotá: Norma, 1998. Impreso.

---. *El cuerpo de Giulia-no*. Lima: Santuario Editorial, 2014. Impreso.

Elmore, Peter. "El idioma de la utopía". En Cecilia Monteagudo y Víctor Vich, eds. *Del viento, el poder y la memoria. Materiales para una lectura crítica de Miguel Gutiérrez*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. Impreso.

Escandel Vidal, Victoria. *Introducción a la Pragmática*. Barcelona: Ariel, 2002. Impreso.

Esposito, Roberto (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turín: Einaudi, 2002. Impreso.

Estermann, Josef. "Filosofía andina. Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado". *Stromata* 49 (1993). Impreso.

Fernández Cozman, Camilo. *Las huellas del aura. La poética de J.E. Eielson*. Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores, 1996. Impreso.

Fernández-Lamarque, María. *Espacios posmodernos en la literatura latinoamericana contemporánea: distopías y heterotopías*. Buenos Aires: Argus Artes y Humanidades, 2016. Impreso.

Ferreira, César e Ismael Márquez. *De lo andino a lo universal. La obra de Edgardo Rivera Martínez*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999. Impreso.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Barcelona: Desclée de Brouwer, 2001. Impreso.

---. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004. Impreso.

Foucault, Michel. "Nietzsche, genealogy, history". In *The Foucault Reader*. Paul Rabinow, ed. New York: Pantheon Books, 1984a. Impreso.

---. “Des espaces autres” (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967). *Architecture, Mouvement, Continuité*. N° 5 (octubre 1984b): 46-49. Junio de 2013. Repr. en <http://www.foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heterotopia.en.html>. Internet.

---. *Arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 2001. Impreso.

---. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 1975. México: Siglo XXI editores, 2005. Impreso.

---. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège De France*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. Impreso.

Franco, Jean. *The Dialectics of Poetry and Silence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Impreso.

Frons Broggi, Roberto. “Comunicación y conciencia ecológica: nuevos valores utópicos en *Babel, el paraíso* de Miguel Gutiérrez”. En Cecilia Monteagudo y Víctor Vich, eds. *Del viento, el poder y la memoria. Materiales para una lectura crítica de Miguel Gutiérrez*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. Impreso.

Fuentes, Carlos. “Espacio y tiempo del Nuevo Mundo”. *Valiente mundo nuevo*. Madrid: Mondadori, 1990. Impreso.

Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. Londres: Penguin, 1992. Impreso.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and method*, 1960. Londres-Nueva York: Continuum, 2006

Gamboa, Jeremías. “Viaje al centro de la sierra. Representación de los Andes centrales en las novelas *País de Jauja* y *Lituma en los Andes*”. En César Ferreira, ed. *Edgardo Rivera Martínez. Nuevas lecturas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006. Impreso.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Debolsillo, 2013. Impreso.

Gaos, José. *Pensamiento de la lengua española*. México: Ed. Stylo, 1945. Impreso.

GoGwilt, Christopher L. *The Invention of the West: Joseph Conrad and the Double-Mapping of Europe and Empire*. Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1995. Impreso.

González García, Moisés y Rafael Herrera Guillén (ed.). *Utopía y poder en Europa y América*. Madrid: Tecnos, 2015. Impreso.

González Prada, Manuel. *Nuevas páginas libres*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1937. Impreso.

---. *Propaganda y ataque*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1939. Impreso.

---. *Anarquía*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1940. Impreso.

---. *Prosa menuda*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1941. Impreso.

---. *El tonel de Diógenes*. México: Tezontle, 1945. Impreso.

- . *Páginas libres*. Lima: Editorial, P.T.C.M., 1946a. Impreso.
- . *Horas de lucha*. Buenos Aires: Editorial Americalee, 1946b. Impreso.
- . *Páginas libres y Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976. Impreso.
- González Vigil, Ricardo. "Un novelista múltiple". En Cecilia Monteagudo y Víctor Vich, eds. *Del viento, el poder y la memoria. Materiales para una lectura crítica de Miguel Gutiérrez*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. Impreso.
- Guadarrama González, Pablo. "Balance y perspectiva de la filosofía latinoamericana al final del milenio". *Islas* 119. (61-76), 1999. Impreso.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios Peruanos, 2008.
- Gutiérrez, Miguel. *Babel, el paraíso*. Lima: Colmillo blanco, 1993. Impreso.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Nueva York: Penguin, 2004. Impreso.
- . "Biopolitical production". In *Biopolitics*. Timothy Campbell and Adam Sitze, ed. Durham/London: Duke University Press, 2013. Impreso.
- Hart, Stephen. *Politics, Poetics, Affect: Re-visioning César Vallejo*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013. Internet.
- Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2009. Impreso.
- Hassig, Ross. *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1988. Impreso
- Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1999. Impreso.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, 1927. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. Impreso.
- Herrera Guillén, Rafael. "Utopía y poder imperial en Europa y América". En Moisés González García y Rafael Herrera Guillén (ed.). *Utopía y poder en Europa y América*. Madrid: Tecnos, 2015. Impreso.
- . *Adiós América, adiós. Antecedentes hispánicos de un mundo poscolonial (1687-1897)*. Madrid: Tecnos, 2017.
- Hetherington, Kevin. *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering*. Londres: Routledge, 2006. Impreso.
- Horkheimer, Max. *Critique of Instrumental Reason*. Londres: Verso, 2012. Impreso.
- Howard, Rosaleen. "Spinning a Yarn". En Jeffrey Quilter y Gary Urton, Eds. *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press, 2002. Impreso.

Jackson, Patrick T. *Civilizing the Enemy: German Reconstruction and the Invention of the West*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006. Impreso.

Jrade, Cathy L. “La poesía de César Vallejo y su perspectiva política”. *Actas del congreso AIH VIII*. Ediciones Istmo, 1983. Internet.

Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. 1784-1785-1786-1797. Madrid: Tecnos, 1994. Rpr. digital en Scribd.com. Julio de 2017. <http://www.scribd.com/doc/6750115/Kant-Ideas-Para-Una-Historia-Universal>. Internet.

---. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos, 2004. Impreso.

Kidner, David. “Culture and Unconscious in Environmental Theory”. *Environmental Ethics*. N. 20. Albuquerque, N.M.: John Muir Institute for Environmental Studies and University of New Mexico, 1998. Impreso.

Klor de Alva, J. Jorge. “Colonialism and Post Colonialism as (Latin) American mirages”. *Colonial Latin American Review* 1-2: 3-24. 1992. Impreso.

Kozel, Andrés. *Barroco americano y crítica de la modernidad burguesa*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. Internet.

Kuehls, Thomas. *Beyond Sovereign Territory: The Space of Ecopolitics*. Minneapolis, Minn.: Univ. of Minnesota Press, 1996. Impreso.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985. Impreso.
---. *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. Londres-Nueva York: Verso, 2014.

Lauer, Mirko. “La ciudad de los músicos”. En César Ferreira e Ismael Márquez. *De lo andino a lo universal. La obra de Edgardo Rivera Martínez*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999. Impreso.

Lefebvre, Henri. *La production de l'Espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1974. Impreso.

Lezama Lima, José. *La expresión americana*. México: FCE 1993. Impreso.

Lienhard, Martin. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992a. Impreso
---. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492-1988*. Lima: Horizonte, 1992b. Impreso.

Liotard, Jean-François, y Geoff Bennington. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis, Minn: Univ. of Minnesota Press, 2010. Impreso.

López Lenci, Yazmín. *El Cusco, paqarina moderna. Cartografía de una modernidad e identidades en los andes peruanos (1900-1935)*. Lima: UNMSM, CONCYTEC, 2004. Impreso.

- Maybury-Lewis, David. *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*. Cambridge, Mass: Harvard University David Rockefeller Center for Latin American Studies, 2002. Impreso.
- Manrique, Nelson. *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1999. Impreso.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Edición digitalizada por la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS de Santiago de Chile. (Agosto 2017)
<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Maquiavelo/El%20pr%EDncipe.pdf>. Internet.
- Marcolin, Silvia. “La poética del cuerpo”. En Martha Canfield, (Ed.). *Jorge Eduardo Eielson. Nudos y asedios críticos*. Frankfurt am Main y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002. Impreso.
- Mariátegui, José Carlos. *Textos básicos*. Selección, prólogo y notas de Aníbal Quijano. Lima/México: Fondo de Cultura Económica, 1991. Impreso.
 ---. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editoria Amauta, 1992. Impreso.
- Márquez, Ismael. “El armonioso imaginario andino de Edgardo Rivera Martínez”. En César Ferreira, ed. *Edgardo Rivera Martínez. Nuevas lecturas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006. Impreso.
- Martí Puig, Salvador. "The Emergence of Indigenous Movements in Latin America and Their Impact on the Latin American Political Scene: Interpretive Tools at the Local and Global Levels." *Latin American Perspectives*. 37.6 (2010): 74-92. Impreso.
- Mead, Robert G. “González Prada: el prosista y el pensador (1955)”. En Thomas Ward. *"El porvenir nos debe una victoria": La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010. Impreso.
- Middendorf, Ernst W. *El Muchik: Lengua de los Chimú*. Lima: 1960. Impreso.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000. Impreso.
 ---. *The Idea of Latin America*. Malden & Oxford: Blackwell, 2008. Impreso.
- Milla Batres, Carlos, Teodoro Hampe, Daniel Morales Chocano, et al. *Compendio histórico del Perú: 2. Descubrimiento, conquista y virreinato. Siglo XVI*. Lima: Milla Batres, 1993. Impreso.
- Millones, Luis. *Indigenous Cultures of Spanish America*. New London: Connecticut College, 2002. Impreso.
- Milosz, Czeslaw. *The Witness of Poetry*. Cambridge: Harvard University Press, 1983. Impreso.
- Miró Quesada, Francisco. “Filosofía norteamericana, filosofía latinoamericana, divergencias, convergencias. El trabajo filosófico en el continente”. *Memorias del XIII*

- Congreso Interamericano de Filosofía*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1994. Impreso.
- Morales Chocano, Daniel y Carlos Milla Batres. *Historia arqueológica del Perú: (del Paleolítico Al Imperio Inca)*. Lima, Peru: Editorial Milla Batres, 1993. Impreso.
- Moreiras, Alberto. *The exhaustion of Difference. The politics of Latin American Cultural Studies*. Durham & London: Duke University Press, 2001. Impreso.
- Mörner, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 1969. Impreso.
- Moro, Tomás. *Utopía*. Buenos Aires: Colihue, 2009. Impreso.
- Mouffe, Chantal. *Agonistics. Thinking the world politically*. Nueva York-Londres: Verso, 2013. Impreso.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Trans. Richard A. Rand. Nueva York: Fordham University Press, 2008. Impreso.
- Neira, Hernán. “*LatinoAmérica, IberoAmérica, IndoAmérica*”. En Ricardo Salas Astrain, coord. *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Tres tomos. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. Impreso.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: M.E. Editores, 1994. Impreso. ---. *De la utilidad e inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999. Impreso.
- Padilla, José Ignacio, (Ed.). *Nu/do. Homenaje a J.E. Eielson*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002. Impreso.
- Palladino, Mariangela y John Miller. *The Globalization of Space: Foucault and Heterotopia*. Londres: Routledge, 2016. Impreso.
- Peccei, Jean. *Pragmatics*. Londres/New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015. Impreso.
- Pease, Franklin. *Historia de los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP, 1991. Impreso.
- Pérez, Hildebrando. “La escritura incluyente de Edgardo Rivera Martínez”. En César Ferreira, ed. *Edgardo Rivera Martínez. Nuevas lecturas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006. Impreso.
- Picotti, Dina. *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Buenos Aires: Rundinuskín, 1990. Impreso. ---. “Sendas y propuestas para un pensar intercultural desde América Latina”. En Raúl Fornet-Betancourt (ed.). *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, 6.-15. März 1995 in Mexiko-Stadt. Impreso.

- Pirages, Dennis. *The New Context for International Relations: Global Ecopolitics*. North Scituate, Mass: Duxbury Press, 1979. Impreso.
- Poma de Ayala, Guaman. *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Tres tomos. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2005. Impreso.
- Porrás Barrenechea, Raúl. *Los cronistas del Perú (1526-1650)*. Lima: Grace, 1962. Impreso.
- Quijano, Aníbal. *Nationalism and Capitalism in Peru. A Study in Neo-Imperialism*. New York/London: Monthly Reviewed Press, 1971. Impreso.
---. *Aníbal Quijano: Textos de fundación*. Buenos Aires y Durham: Ediciones del Signo y Center of Global Studies and the Humanities, Duke University, 2014. Impreso.
- Quilter, Jeffrey y Gary Urton, Eds. *Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press, 2002. Impreso.
- Quispe Agnoli, Rocío. *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006. Impreso.
- Rabasa, José. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: University of Oklahoma Press, 1993. Impreso.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. México: Fineo, 2009. Impreso.
- Ramírez Franco, Sergio. *A favor de la esfinge. La novelística de J.E. Eielson*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2001. Impreso.
- Rancière, Jacques. *The Ignorant Schoolmaster. Five lessons in intellectual Emancipation*. Stanford: Stanford University Press, 1991. Impreso.
---. *The politics of aesthetics*. London/New York: Bloomsbury Publishing, 2004. Impreso.
- Rebaza Soralez, Luis. *De ultramodernidades y sus contemporáneos*. Lima-México: Fondo de Cultura Económica, 2017. Impreso.
- Retamal, Lucía Stacey. *Visions Abya Yala: Encounter Copenhagen, August 1996*. Copenague: Naturfolkenes Verden, 1997. Impreso
- Reyes, Alfonso. "No hay tal lugar". *Obras completas*. Vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. Impreso.
- Ricoeur, Paul. *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI Editores, 2007. Impreso.
- Rivera Martínez, Edgardo. *País de Jauja*. Lima: PEISA, 1996. Impreso.
- Rodó, José E. *Ariel*. Santa Fe, Argentina: El Cid Editor, 2003. Impreso.

- Roig, Arturo. "Filosofía latinoamericana e interculturalidad". En Raúl Fornet-Betancourt. *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Frankfurt: a.M., 1989. Impreso.
- . "Descubrimiento de América y encuentro de culturas". En *El pensamiento latinoamericano y su aventura* 1. Buenos Aires: CLAL, 1994. Impreso.
- . "Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana". En Raúl Fornet-Betancourt. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004. Impreso.
- Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP, Instituto de Estudios Peruanos, 2014. Impreso.
- Rowe, William. "Deseo, escritura y fuerzas productivas". En José María Arguedas. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell, coordinadora. París: Acuerdo Archivo ALLCA-UNESCO, 1996.
- Said, E. W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979. Impreso.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Buenos Aires: Siglo XXI, 1988. Impreso.
- Sánchez, Cecilia. *Una disciplina de la distancia: institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago: LOM ed, 1992. Impreso.
- Santos-Herceg, José. *Conflicto de representaciones. América latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2010. Impreso.
- Sarduy, Severo. Citado en Bolívar Echeverría. *La modernidad de lo barroco*. México: ERA / UNAM, 1998. Impreso.
- Scannone, Juan Carlos. "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina". *Irrupción del pobre y el quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. J.C. Scannone y M. Perine (ed.). Buenos Aires: Bonum, 1993. Impreso.
- . "Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt". En Raúl Fornet-Betancourt. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004. Impreso.
- Schmidt, Carl. *The concept of the political*. 1996. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. Impreso.
- Shepherd, Gregory, Theodore G. Striphas et al. *Communication As: Perspectives on Theory*. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications, 2006. Print.
- Sherbondy, Jeanette. "Organización hidráulica y poder en el Cuzco de los incas". *Revista española de antropología americana*. XVII. 117-153. 1987. Impreso.
- Sierra Mejía, Rubén. *Apreciación de la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987. Impreso.

Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: Univ. of California Press, 2007. Impreso.

Swetz, Frank J. "The Quipu". *Convergence* (June, 2010). *The Mathematical Association of America*. <https://www.maa.org> (enero 2017). Internet.

Tarrab, Alejandro. "Los nudos infinitos de Jorge Eduardo Eielson". En *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. (2004). www.biblioteca.org.ar Acceso: 26/7/2017. Internet.

Tierney-Tello, Mary Beth. "Lo nuestro y lo femenino: la identidad local y la mujer en *País de Jauja* de Edgardo Rivera Martínez". En César Ferreira, ed. *Edgardo Rivera Martínez. Nuevas lecturas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2006. Impreso.

Trigo, Pedro. "Filosofía latinoamericana. Coordenadas". *Para una filosofía desde América Latina*. Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone, comp. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992. Impreso.

Tubino, Fidel. "Más allá de la discriminación positiva: entre el multiculturalismo y la interculturalidad". En Norma Fuller (ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales el Perú, 2002. Impreso.

Usandizaga, Helena. "Símbolos ígneos en la poética de Eielson". En Martha Canfield, (Ed.). *Jorge Eduardo Eielson. Nudos y asedios críticos*. Frankfurt am Main y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002. Impreso.

Valdivia Baselli, Alberto. "De la utopía moderna europea a la utopía heterotópica andina en Nueva corónica y buen gobierno de Guaman Poma". En Moisés González García y Rafael Herrera Guillén (ed.). *Utopía y poder en Europa y América*. Madrid: Tecnos, 2015. Impreso.

Vallejo, César. *Trilce*. Ed. crítica de Julio Ortega. Madrid: Cátedra, 1993. Impreso. ---. *Poemas completos*. Ed. crítica de Ricardo González Vigil. Lima: Ediciones Copé, 1998. Impreso.

Vallescar, Diana. *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: El perpetuo socorro, 2000. Impreso.

Verner, Lorraine y Luciano Boi. "Enlazar arte, ciencia y naturaleza: un trabajo visionario con los nudos". En Martha Canfield, (Ed.). *Jorge Eduardo Eielson. Nudos y asedios críticos*. Frankfurt am Main y Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2002. Impreso.

Vich, Víctor. *El caníbal es el Otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002. Impreso.

Villoro, Luis. "Aproximaciones a una ética de la cultura". En León Olivé (comp.). *Ética y diversidad cultural*. México: FCE, 1993. Impreso.

---. "En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas". *Cuadernos Americanos*. México: UNAM, año X, vol. 1, núm. 56, 1996. Impreso.

---. "El poder y el valor: la comunidad". *Christus 712*. México, mayo-junio, 1999. Impreso.

---. "Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt". En Raúl Fornet-Betancourt. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004. Impreso.

Viscardo y Guzmán. Juan Pablo. *Carta dirigida a los españoles americanos*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2004. Impreso.

Ward, Thomas. *"El porvenir nos debe una victoria": La insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010. Impreso.

Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology: Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28*. New York: The Free Press, 1979. Impreso.

Yurkievich, Saúl. *Valoración de Vallejo*. Resistencia, Argentina: Universidad Nacional del Nordeste, 1958. Impreso.

Zamora, Lois P. *The Inordinate Eye: New World Baroque and Latin American Fiction*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. Impreso.

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

Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Londres: Verso, 1999. Impreso