

Movimientos sociales y utopía. Remembranza del pensamiento político de Bloch en la era de la globalización

Social movements and utopia. Remembrance of Bloch's political thought in the era of globalization

María Daniela Rendón¹ 

Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela

mrendon1@uc.edu.ve

Cesar David Torres Gomez² 

Centro de Investigaciones Sociales/ Red de Antropologías del Sur/

Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela

ctorres15@uc.edu.ve

Recibido: 30/9/2024. Aceptado: 15/11/2024.

RESUMEN

A más de dos décadas del primer Foro Social Mundial (FSM) en Porto Alegre y de su consigna más representativa, “Otro mundo es posible”, es pertinente interrogarse por el significado de dicho manifiesto en el actual contexto. No se trata de una pregunta retórica, potencialmente pesimista o cargada de matices que sugieran la invalidez de los cuestionamientos hacia el sistema. Es una reflexión acerca de si el mundo contemporáneo tiene las condiciones posibles que nos permitan pensar –e imaginar– “otros mundos”, porque es una tarea que tienen por delante las próximas generaciones. Con esta premisa, situamos la esencia del FSM de Porto Alegre y las ediciones siguientes dentro del pensamiento utópico característico de las sociedades modernas.

Palabras clave: Foro Social Mundial, utopía, globalización, movimientos sociales, transformación

ABSTRACT

More than two decades after the first World Social Forum (WSF) in Porto Alegre and its most representative slogan, “Another world is possible”, it is pertinent to wonder about the meaning of this manifesto in the current context. This is not a rhetorical question, potentially pessimistic and loaded with nuances that suggest the invalidity of questioning the system. It is a reflection about the contemporary world and to know if it has the possible conditions that allow us to think –and imagine– “other worlds”, because it is a duty for the next generations. With this premise, we situate the essence of the Porto Alegre WSF and subsequent editions within the utopian thinking characteristic of modern societies.

Keywords: World Social Forum, utopia, globalization, social movements, transformation

¹ Licenciada en Educación mención Ciencias Sociales y Magíster en Historia de Venezuela por la Universidad de Carabobo. Profesora de la Facultad de Ciencias de la Educación (UC).

² Licenciado en Educación mención Ciencias Sociales por la Universidad de Carabobo. Profesor de la Facultad de Ciencias de la Educación (UC). Miembro de la Red de Antropologías del Sur y adscrito al Centro de Investigaciones Sociales (UC). Candidato a doctor en el programa de Doctorado en Ciencias Sociales mención Estudios Culturales (FCS-UC).

La utopía: presente, pasado y futuro

El pensamiento utópico impregna cada renglón de la cultura contemporánea y su huella se encuentra hasta en los espacios más inesperados. Si bien es posible encontrar en las sociedades más antiguas rastros de este pensamiento, la modernidad es el ámbito en el cual la utopía se ha instaurado, moviéndose entre dos polos semánticos que la constituyen: el progreso y la posibilidad del cambio.

El presente ensayo tiene como propósito desplegar las premisas principales que sustentan el pensamiento utópico y analizar cómo esta idea se articula con los fundamentos que rigen a los movimientos sociales que emergieron en América Latina y en el mundo a comienzos del presente siglo, enfrentándose a los desafíos propios del capitalismo tardío, especialmente durante la última década.

Antes de proseguir, es necesario precisar que la utopía es, en esencia, el correlato simbólico de todos los procesos modernos desde sus inicios. Los revolucionarios franceses lograron la ruptura con el *Ancien Régime*, precisamente, impulsados por la ruptura conceptual alcanzada más tempranamente en el pensamiento iluminista. Las ideas de felicidad, progreso y justicia social habitaban la imaginación de los revolucionarios antes de concretarse en políticas y acciones tangibles. Al respecto, Wright afirma que el pensamiento, más allá de un ejercicio libre de la imaginación, guarda dentro de sí un propósito que lo vincula con la vida inmediata de las personas: "Imaginar utopías reales es un elemento componente central de una empresa intelectual más amplia que puede llamarse ciencia social emancipadora" (2014, p. 27), entendiendo la emancipación como la creación de las posibilidades en las cuales una humanidad libre de opresión y desigualdades pueda surgir.

Es mediante este vínculo con lo político que la idea de la utopía rompe con el fatalismo, la renuencia y la inercia de la política tradicional. Como se ha señalado, la utopía preexiste a la modernidad, hallándose rasgos en obras clásicas como *La República* de Platón y en sus comentarios sobre la Atlántida³. En ambos escritos, Platón describe una sociedad ideal que puede considerarse modelo a seguir. En este sentido, Orihuela (2016) asegura que, en el pensamiento platónico, la Atlántida sirve como "una especie de contraejemplo para definir a la Atenas primitiva y su concepción de lo que era un estado ideal" (p. 171). De igual forma, San Agustín, en *La Ciudad de Dios*, describe una sociedad concebida a imagen y semejanza de la Jerusalén celestial, en la cual la ciudadanía política se encuentra subrogada por una ciudadanía espiritual.

Sin embargo, es en la modernidad donde la utopía alcanza su madurez como ideal en el pensamiento occidental. En la antigüedad, las sociedades perfectas se concebían como imágenes a imitar, cuyo origen era atribuido a un poder divino y cuya materialización en la tierra era inalcanzable. En otras palabras, el pensamiento utópico de la Antigüedad se presentaba como una efígie de perfección, mas no de perfectibilidad. Por otra parte, *Utopía*, presentada por Tomás Moro muchos siglos después, trasciende hasta nuestros días con un carácter arquetípico al desplegarse como una obra de transición. En sus líneas es factible hallar las huellas de Platón, Cicerón y otros; no obstante, no se limita a la emulación de sus principios, sino que en su propuesta emite una crítica a la sociedad del imperio británico, resaltando la enorme desigualdad y el abuso de poder de la sociedad monárquica. La crítica al sistema social establecido puede considerarse como uno de los elementos que van a definir a las sociedades modernas, tanto en forma de ideas que minan la legitimidad de la autoridad instaurada como en la concreción de revueltas y

³ Estas referencias se encuentran en los diálogos de *Timeo* y *Critias* escritos por Platón.

revoluciones. Este fenómeno alcanzó su máxima expresión en las primeras décadas del siglo XXI, con el surgimiento a escala global de diferentes movimientos sociales.

Para comprender la esencia que impulsa a los diversos movimientos de oprimidos a articularse bajo un estandarte cuya insignia más visible son las reivindicaciones sociales, partiremos de un acontecimiento histórico al que puede asignarse un valor de síntesis de todos los demás que le precedieron: el primer Foro Social Mundial, celebrado en Porto Alegre durante el año 2001. Este evento puede considerarse la cúspide de una época de movilizaciones políticas y populares a escala global, el cual se enarboló como un enclave organizacional en cuanto a los procesos de movilización y articulación entre movimientos sociales, grupos antiglobalización y anticapitalistas. Desde entonces, se han conformado nuevos escenarios políticos, sociales y económicos en distintas regiones del mundo que podrían mermar las expectativas iniciales planteadas durante y a lo largo de los últimos años. Como advierte Quijano: "Los procesos históricos a que da lugar la existencia social no pueden ser sino contradictorios" (1993, p. 4). La contingencia actual implica atender varios factores, cada uno con múltiples niveles de complejidad, entre los cuales suintamente podemos mencionar: el alcance del proceso globalizador dentro del sistema-mundo capitalista y, en consecuencia, el aumento del poder ejercido por las corporaciones transnacionales; el resurgimiento de movimientos nacionalistas apoyados en consignas racistas y xenofóbicas, así como un incremento de apatía, indiferencia y baja participación política de ciertos sectores de la ciudadanía.

En el presente, cuando han transcurrido más de dos décadas de ese primer Foro Mundial Social y su consigna emblemática *Otro mundo es posible*, es pertinente interrogarse sobre el significado y vigencia de ese manifiesto en el contexto actual. No se trata de una pregunta retórica potencialmente pesimista o cargada de matices que sugieran la invalidez de los cuestionamientos hacia el sistema, sino más bien interrogarse sobre las condiciones que permiten imaginar "otros mundos" para las generaciones actuales y venideras. Precisamente, la frase "otro mundo es posible" no comprende una invitación a realizar un proyecto factible en el tiempo, pues en esencia eso es inviable para la condición humana, es decir, no constituye un fin en sí mismo; por lo tanto, dicha consigna podría ser comprendida como una finalidad, tal como apuntan Hinkelammert y Mora (s.f.). Pensar otro mundo no conlleva necesariamente planear su ejecución inmediata, sino que puede verse más como una idea regulativa de la acción que trasciende la condición humana o una invitación a pensar la utopía. De este modo, el pensamiento utópico en los tiempos actuales conduce irreparablemente a cuestionar sus propias condiciones de posibilidad y demanda, sumado a desentrañar la paradoja que define la utopía situándola en la actualidad.

El concepto de Utopía en Ernst Bloch

Ernst Bloch sitúa la utopía en el futuro y, más que en el futuro fáctico, lo hace en un futuro que él define como "posible"; por tal razón, comprende la utopía como un elemento anticipador presente en la condición humana, desde el cual el ser humano parte en la búsqueda de sentido de sus acciones presentes (1977, p. 9). En efecto, Bloch sostiene que "la conciencia utópica quiere ver más allá, pero, en último término, solo para penetrar la cercana obscuridad del momento acabado de vivir, en el que todo ente se nos da en su mismo ocultamiento" (1977, p. 9). No se trata solamente de un renglón en el pensamiento humano en el que el deseo y la fantasía definen su objeto (como sucede en los sueños), sino que la utopía ha alcanzado su propio reino en el pensamiento y la imaginación humana. Bloch concibe la utopía no simplemente como un afecto, sino también como un acto cognitivo, una anticipación absoluta en la que no todas las ideas y representaciones están desvinculadas de la realidad.

Sin embargo, lejos de reducir la utopía a un proceso enteramente psicológico, la define como una “relación de los fenómenos con la totalidad de su época y con el totum utópico que se encuentra en el proceso” (1977, p. 166). El pensamiento utópico no existe de otra manera que no sea como abstracción de la realidad social, como un proyecto abierto e inconcluso. Por ello, la utopía emerge como una proyección de las diferentes dimensiones de las contingencias derivadas de la realidad presente, esto es, “como un entresijo de procesos dialécticos que tienen lugar en un mundo inacabado, en un mundo que no sería en absoluto modificable sin el inmenso futuro como posibilidad real en él” (Bloch, 2018, p. 30). Bajo esta premisa, el pensamiento utópico es esencialmente contradictorio tanto con proyectos políticos hegemónicos a escala global, como con modelos teóricos de naturaleza cerrada e inamovible (al estilo de las tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia).

Para Bloch, la utopía surge como una categoría espacial (*Topos*). En este sentido, el concepto sugiere la existencia de un lugar que contiene todos los elementos del ideal planteado. Ahora bien, no se trata de un lugar conocido o situado ya por nosotros, sino que su existencia siempre es precedida de un descubrimiento o, en todo caso, un viaje. En el mismo sentido, Bloch equipara las ideas presentes en la utopía con las ideas presentes en los sueños, considerando estos últimos como un espacio que permite dar rienda suelta, de forma simbólica, a la satisfacción de los deseos. El sueño, entendido como motor de la utopía, es el sueño de la vigilia, en el que el ego se mantiene presente sin censura, diluyendo el revestimiento simbólico para expresar de forma clara lo deseado sin que sea necesaria ninguna clase de interpretación (2018, p. 30). La síntesis de este sueño lúcido se traduce en la novedad, una de las fuerzas internas más potentes del pensamiento utópico, no simplemente como consecución simbólica o concreta de los deseos primigenios, sino como posibilidad de cambio en las condiciones tanto psíquicas como externas (su entorno social). Esto no significa que dicha realización posea un carácter concluyente, pues no se trata en sí de una determinación sino de una posibilidad, en la que “las mejores intenciones pueden, o bien fracasar debido a una conexión fallida con el mundo exterior y las posibilidades reales, o bien –todavía peor– pueden convertirse en su contrario mediante un cumplimiento aparente” (2018, p. 35).

Al circunscribir la utopía al espacio de la posibilidad, bien sea como un deseo no realizado o como una elaboración de la razón, es necesario situarla en el futuro. Por consiguiente, la utopía únicamente es probable en el futuro, al cual precede un tiempo de espera, preparación o búsqueda. Cabe aclarar que no se trata de cualquier tiempo futuro. Bloch (2018) distingue dos tipos de futuro: uno auténtico y otro inauténtico. Mientras el futuro auténtico es aquel que se ha podido anticipar por el deseo y la imaginación, el inauténtico comprende acontecimientos que, aunque quizás sucederán, se encuentran marcados por una ausencia de lo novedoso, lo desconocido y el objeto de los deseos primarios. Este futuro auténtico se manifiesta de forma indiscutible en tres regiones definidas: la juventud, el cambio de era y la productividad, las cuales están, por definición, relacionadas con la idea de futuro y también con la idea de lo inacabado, lo inconcluso. Solo el futuro auténtico puede existir en proyectos, entendidos –desde una perspectiva sartreana– como posibilidad. Hasta este punto se puede radiar las utopías más conocidas tanto en la literatura como en el pensamiento político, con la esencia no de un propósito sino de una finalidad.

Es indispensable subrayar que el pensamiento utópico propicia el espacio para que se geste la posibilidad. A diferencia del tiempo profético, donde todo está dado y se encuentra encadenado de forma irremediable a las fuerzas del destino, en la utopía “tiene que haber aquí, por tanto, algo que no esté totalmente determinado, que no esté acabado”. Desde esta

perspectiva, no existe un destino en el sentido de definitivo, sino parcial; existe el futuro, no obstante, debe construirse. Como afirma Bloch: "Los hombres no están terminados, y el mundo no está terminado" (2018, p. 41). Esta finalidad no figura como un objetivo plausible, sino más bien como un signo orientativo para la configuración de los ideales en el presente, lo que quiere decir que futuro, finalidad y posibilidad pueden considerarse tropos fundamentales del pensamiento utópico en la modernidad.

La historia cumple acá un papel indispensable en cuanto a la estructura misma de la utopía, reavivando en su construcción la predeterminación de cada acción pasada en relación con un destino idealizado. En efecto, no se trata exclusivamente de avanzar hacia el futuro, sino que es el futuro quien se aproxima, similar al tiempo profético en la metafísica religiosa. De igual forma, al estar condicionado por la premisa de un futuro abierto, el pensamiento utópico resulta irreconciliable con cualquier planteamiento teleológico de las tradiciones teóricas modernas. La imposición práctica de una representación definitiva de la utopía bajo un signo elimina al instante todo potencial inherente a ella. Por eso, para prevalecer, el pensamiento utópico inherente a la consigna "otro mundo es posible" debe enfrentarse a los diferentes escenarios procedentes de un mundo globalizado, especialmente cuando dentro de los diferentes conceptos sobre la globalización es sencillo hallar remanentes de perspectivas utópicas.

Como ya se ha mencionado, la utopía no es un elemento exclusivo del pensamiento emancipador. Al constituirse como idea esencial de la Modernidad, todas sus creaciones llevan en sí misma un carácter utópico latente, incluso aquellas perspectivas que han decidido dar la espalda a los ideales como espacios de dominio en la política. Una evidencia de ello son las fantasías neoliberales de la "competencia perfecta" o las cruzadas del realismo político que rechazan modelos que pretendan alterar el *statu quo*. Es por ello que el pensamiento emanado de la *Realpolitik* declara la guerra a quienes mantienen el significado concreto de la utopía, pretendiendo salvar realistamente a los pobres (Hinkelammert, 1995). Contrariamente a lo planteado por Bloch, en la *Realpolitik* los ideales como el pensamiento utópico quedan fuera del rango de lo posible, pues se consideran inalcanzables para la acción humana, por más deseables que sean.

En el contexto actual de la globalización, el pensamiento utópico emerge en un doble sentido, que puede resultar paradójico: por un lado, la promesa de la globalización rescata una idea de progreso depositada en las bondades de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC's). Es un mundo en el cual se han acortado las distancias y las sociedades pueden integrarse en una gran comunidad a escala planetaria, quienes abogan por el mercado reviven sus esperanzas de una integración de alcance global que permita las condiciones de libertad plena para que el mercado actúe como instancia regulatoria de la sociedad. Se trata de un sentido de la utopía que no transforma por completo el *statu quo*, es decir, es una utopía que reifica el mercado y está centralizada en el orden social vigente. Por otra parte, quienes han estado históricamente excluidos han visto en la globalización una amenaza latente que magnifica, a escalas nunca vistas, las condiciones de explotación y despojo por parte de las fuerzas del capital y, al mismo tiempo, la posibilidad de identificación, conexión y articulación con sus semejantes a nivel planetario.

Esta dialéctica es, en esencia, la idea que propulsó la conformación del FSM de Porto Alegre y todas las ediciones que se han gestado posteriormente: la idea de poder diseñar y alcanzar mejores condiciones de vida, abogando y luchando por un cambio cualitativo en las relaciones de poder y la construcción de otro mundo donde cesen definitivamente las desgarradoras asimetrías

económicas, sociales y políticas propias de la sociedad capitalista contemporánea. No obstante, esta iniciativa enfrenta desafíos significativos, como las condiciones inherentes a la concepción de "Aldea Global" y las relaciones que se gestan dentro de ella, así como el monopolio en la construcción de subjetividades y lo que podría denominarse imaginación colonizada.

Primer desafío: las fronteras de la Aldea Global

Uno de los mitos más difundidos en las concepciones más populares de la globalización es el uso indiscriminado del término "Aldea Global", acuñado por Marshall McLuhan a mediados del siglo pasado. La Aldea Global, tal como se ha difundido popularmente desde los grandes espacios comunicacionales, hace referencia a la idea según la cual, a partir de cierto momento, habitamos en una especie de aldea mundial. La proximidad creada por el avance de las tecnologías de la información y comunicación habría reducido la brecha comunicacional a tal punto que las expectativas, idiosincrasias y problemas que ocupan a las comunidades ubicadas en diversos puntos del planeta serían ahora un espacio común.

Daniel Bell explica esta dinámica –al menos para quienes se encuentran bajo la influencia directa de la cultura occidental– como un enfrentamiento entre diferentes modernismos que han arremetido directamente contra las instituciones tradicionales o ya establecidas. Bell asegura que "en los sistemas políticos occidentales, el problema axial es la relación entre el deseo de participación popular y la burocracia" (1976, p. 141). Ya no se trata de instituciones regulativas que operan en espacios locales o nacionales, sino que estas han trascendido las fronteras, extendiendo su dominio al punto de ya no poseer estrictamente una jurisdicción. En el caso de la sociedad capitalista –institución o principio axial, siguiendo el concepto de Bell–, es la propiedad privada. En este marco, no resulta extraño la agresiva apuesta hacia una desregularización a escala mundial de los mercados, especialmente promovida por los defensores de la doctrina neoliberal.

Por su parte, David Harvey (2003) proporciona una explicación más elocuente: no se trata, de ninguna manera, de una prolongación o resultado del conflicto de las relaciones dentro de las sociedades industriales, sino que debe entenderse como "la búsqueda de soluciones espacio-temporales al problema del exceso del capital" (p. 80). Tras la caída del muro de Berlín, surgió un mundo explícitamente defensor de la soberanía nacional, pero implícitamente bajo el dominio hegemónico de EE.UU.

Harvey (2003) argumenta que las dinámicas de expansión de las potencias occidentales derivan de la "relación dialéctica entre la política estado-imperialista, por un lado, y los movimientos moleculares de acumulación capitalista en el espacio y el tiempo por el otro" (p. 43). Es importante advertir que dentro del capitalismo no se apunta a la desarticulación total de las instituciones, sino a la subordinación de estas al mercado, pues, como indica Hinkelammert: "El mercado pretende ser la institución perfecta a partir de la cual se trata de totalizar a la sociedad" (1995, p. 80).

Antes de proseguir, es necesario puntualizar que el capitalismo es, ante todo, un "sistema social histórico", tal como explica Wallerstein (1988), cuya tendencia es la mercantilización de los procesos sociales, maximizando así la acumulación. En otras palabras, el capitalismo histórico puede entenderse como un escenario integrado y concreto en el cual la acumulación de capital ha sido la razón y el objetivo fundamental que rige la actividad económica de la sociedad. De este modo, puede deducirse la globalización como una contingencia específica resultado de la conjunción entre la reducción de brechas comunicacionales y la circulación

de mercancías, junto con políticas y medidas económicas hegemónicas que favorecen la consolidación del equilibrio de poder entre las potencias occidentales.

Mencionar siquiera la posibilidad de “Otro Mundo” que implique, directa o indirectamente, un cambio radical en la balanza de poder actual constituye una herejía. La invasión y constante presencia militar en el Medio Oriente, la tensión perenne entre China y Taiwán y el reciente conflicto entre Rusia y Ucrania –que no es más que un enfrentamiento solapado entre EE.UU., la OTAN y sus aliados– son demostraciones tenues (aunque persistentes) de la imperiosa necesidad de conservar la hegemonía a cualquier costo.

Desde la periferia, cuando se augura la posibilidad de un cambio que favorezca a las multitudes oprimidas, se genera desconcierto, desesperanza e incluso incredulidad. El Tercer Mundo y sus habitantes han hecho presencia dentro de las naciones occidentales y han desempeñado su doble papel: por una parte, son el rostro anónimo que hace rentable la mercantilización a escala global; por otra, son el chivo expiatorio de la inefficiencia e impotencia de los regímenes democráticos occidentales, incapaces de materializar en la realidad las promesas de prosperidad de sus programas económicos. Al respecto, García Canclini (2019) señala que: “Como seguimos deseando contextos, marcos de comprensión a los cuales aferrarnos, imaginamos como culpables de los desórdenes a minorías locales, a los extranjeros, a entidades abstractas como el imperialismo o instancias salvadoras o solidaridad, como las redes” (p. 53). Hoy resulta difícil encontrar un espacio en el planeta que no esté al alcance de la globalización; incluso los parajes más remotos o las culturas más aisladas son ofrecidas como “rarezas” dignas de la contemplación en televisión o internet.

La mercantilización absoluta de todos los procesos sociales –retomando el razonamiento de Wallerstein– desarticula cualquier posibilidad de conjunción desde los diferentes frentes de lucha. La “lucha social”, en sus múltiples dimensiones, ha mudado su escenario desde las calles a los medios digitales. Pareciera que es imprescindible ganar primero la batalla en internet o en redes sociales antes que en escenarios políticos tradicionales. Las redes sociales constituyen ahora un espacio de presión para las nuevas generaciones, por la posibilidad de hacerse “viral”, destruyendo y construyendo credibilidades en cuestión de horas. Sin embargo, se trata de cuestiones fútiles: la verdadera razón de existencia de estos “escenarios de lucha digital” es la generación de tráfico. En el mismo sentido, si bien estos medios representan una posibilidad de expresión, quedan abolidos en el mismo instante que el tráfico disminuye. Las desigualdades sociales, cuando provocan un estallido que alcanza a fluir por la red hasta convertirse en tendencia, no alcanzan a tener una resolución en la mayoría de los casos, pero al perder su atractivo como acontecimiento emergente, es decir, al dejar de generar el tráfico esperado, desaparecen, volviendo a ser invisibilidades y olvidos, no resoluciones.

Hinkelammert (1995) caracterizó esta situación como una cultura de la desesperanza, explicando que “únicamente se puede administrar un caos y una anomia, que son producidos de manera sistemática” (p. 128). Es imposible construir soluciones a los problemas sociales desde la anomia. El desinterés, la desconfianza y una sensación de impotencia son las expresiones predominantes del ejercicio de ciudadanía en la mayoría de los sistemas democráticos y, por tanto, “cuanto más se profundiza la desesperanza menos oposición existe, porque no se le puede dar sentido a una oposición” (p. 128). En consecuencia, continúa el autor, “los pueblos, una vez que pasan a la desesperanza, se entregan como víctimas, o revientan en una erupción cuya represión ni siquiera deja huellas” (p. 129). Esto crea un escenario idóneo para el surgimiento de sistemas democráticos sin ninguna soberanía real en las regiones de la periferia.

Bajo esta coyuntura, se puede pensar que un proyecto político dirigido a consolidar las esperanzas de construir un mundo mejor solo podría ser concebido desde fuera de las influencias del exterior. En un aventurado juego de palabras, otro mundo puede ser construido no desde este mundo, sino precisamente desde fuera de él. Si bien en párrafos anteriores se planteó que la globalización ha alcanzado cada rincón del planeta, cuando hablamos de lo exterior nos referimos a una perspectiva epistemológica y cultural. Maldonado-Torres (2016) explica que “la exterioridad no es un afuera del capitalismo y de la civilización occidental, sino el afuera que se crea en el proceso de crear el adentro: el entramado del espacio que crea la diferencia imperial” (p. 41). Se trata, entonces, de superar las barreras y contradicciones que conlleva el capitalismo histórico, aunado al proceso de desoccidentalización y descolonización para los países periféricos.

Segundo desafío: el monopolio en la construcción de subjetividades y la imaginación colonizada

La globalización ha configurado un escenario en el que el dominio de las subjetividades está cifrado en códigos regidos por la lógica de la sociedad colonial. La búsqueda de una sociedad alternativa no se limita a superar las contradicciones económicas que generan desigualdades sociales, sino también comprender los entresijos que anclan el monopolio en la construcción de subjetividades a nivel mundial.

Optar realmente por la construcción de un mundo alternativo implica, entre otros aspectos, comprender que dicha construcción es un proceso histórico de liberación, aupado por las diferentes experiencias de lucha propias de cada pueblo. No consiste solamente en un proceso de descolonización que culmina con la independencia formal de una colonia. Como destacan Restrepo y Mora, “la descolonialización no supone una ruptura frente a las lógicas de pensamiento y acción política de la modernidad, mientras la decolonialidad sólo es posible en tanto supone un proyecto otro de existencia, conocimiento y poder” (2010, p. 175). Esto significa que no se trata de un proyecto opuesto a la modernidad, sino de una reconstrucción del pasado para quienes han experimentado la dominación colonial.

Pensar una civilización alternativa no consiste en construir bajo los parámetros universalistas de la modernidad occidental. Por el contrario, Mignolo (2010) explica que la decolonialidad no “consiste en un nuevo universal que se presenta como el verdadero, superando todos los previamente existentes; se trata más bien de una opción, de otra opción en el juego solidario y conflictivo de opciones existentes” (p. 175). En efecto, el universalismo, tal como fue concebido en el proyecto de modernidad occidental, constituye una pretensión de ampliar las fronteras del conocimiento en beneficio de la humanidad, a saber, la idea del progreso. Esto se ha logrado a costa del sacrificio de innumerables proyectos alternativos desarrollados por pueblos considerados inferiores desde una visión eurocéntrica.

La búsqueda de ideales “universales” constituye una pieza clave en la dominación ejercida por los sistemas coloniales. No se trata de cerrar el debate en escenarios relativistas, sino de señalar que precisamente en la aplicación histórica de estos ideales se han instituido los ideales que legitiman a la sociedad colonial. Al mismo tiempo, las categorías que han alcanzado el rango de “universales” desde el pensamiento occidental tienden a adquirir también la cualidad de “incuestionables”, amén de las tendencias dogmáticas dentro de los círculos académicos eurocentrados. En tal sentido, Maldonado-Torres explica que “la colonialidad tiene como objetivo hacer imposible que los condenados se asuman como cuestionadores, por lo que el control de

los medios para producir conocimiento es tan clave en Sociedades modernas / coloniales" (2016, p. 42). Esto asegura, además, que toda la producción de conocimiento a escala global tributa directamente a las agendas de desarrollo de los países de centro-norte.

En el mismo orden de ideas, Quijano afirma que "Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento" (2014, p. 787). Por consiguiente, pensar la utopía en tiempo presente requiere iniciar con una mirada situada que considere las relaciones de dominación existentes desde la posición de quienes sufren las consecuencias directas de la discriminación, exclusión y violencia inherentes a la colonialidad.

La construcción de un mundo alternativo transita un terreno difuso. Si bien el pensamiento utópico emanado del corazón de la modernidad posibilita pensar el cambio social, la otra cara de la modernidad –la colonialidad– opaca la potencia de la imaginación, al configurar subjetividades dentro de los parámetros hegemónicos del orden social imperante. Dicho de otro modo, las diferentes representaciones de la utopía proliferan hoy más que nunca en todos los espacios de la cultura de masas y han devenido en un lugar común sobre el que convergen producciones culturales que van desde novelas de ciencia ficción y fantasía hasta series infantiles.

De igual forma, los discursos en torno a la idea de la utopía se han despolitizado en múltiples formas discursivas en las que la idea de la transformación de las condiciones materiales de vida ha sido sustituida por una transformación individual de superación. Este cambio en la orientación del significado de la utopía implica, en primer lugar, un principio de desarticulación en el que el origen de las desigualdades se atribuye a cualidades y potencialidades de cada persona. Se han estandarizado los programas de formación enfocados en criterios de rendimiento, motivación y *coaching* empresarial. Contradicторiamente, estas desigualdades, lejos de ocultarse, han sido elevadas a las grandes pantallas, en noticieros donde ocupan un lugar privilegiado por una cuestión de audiencia, y en las historias de ficción del cine y la literatura, desde las cuales se proyectan las más diversas expresiones del pensamiento utópico representativo del mundo actual. En suma, la utopía ha dejado de ser un rival peligroso para el *statu quo* y se ha amalgamado con las intersecciones de la cultura hegemónica.

La colonialidad construye nuevas narrativas que aspiran a erigirse a un estadio mítico. Para los movimientos sociales que desean transformar la sociedad capitalista, no alcanza con combatir las instituciones que legitiman las desigualdades; deben enfrentarse también a la nueva cultura emergente que ha asimilado las narrativas de luchas sociales como parte del sistema, bajo una mirada mesiánica en la que la redención adquiere un carácter individualista. Por más que pueda alcanzarse una articulación eficiente entre todos los movimientos sociales, no se podrá alcanzar una victoria significativa si no logran influir en las nuevas generaciones.

El gran dilema de la utopía en el tiempo presente, tal como la concibió Bloch, consiste en discernir entre un nuevo escenario en el que el cambio social, aunque presente en la imaginación del ser humano contemporáneo, ha sido reducido a una ilusión y a un espectáculo. Para recuperar nuevamente un escenario esclarecedor se debe superar la ilusión producto de los anhelos propios de la sociedad consumista; no se trata de una reflexión floja, desprovista de una amplia noción de realidad, ni tampoco de un rechazo a la imaginación y a la posibilidad creadora originaria. Revivir la utopía es reconectar con la fuerza originaria que impulsa los movimientos sociales, pues es desde la experiencia histórica de los oprimidos que nace la posibilidad de un futuro auténtico.

Referencias

- Bell, Daniel. (1976). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Alianza Editorial.
- Bloch, Ernst. (2018). *¿Despedida de la utopía?* (Vol. 47). Antonio Machado Libros.
- Bloch, Ernst. (1977). *El principio de esperanza. Tomo I*. Biblioteca Filosófica Aguilar.
- García Canclini, Néstor. (2019). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales.
- Harvey, David. (2003). *El Nuevo Imperialismo*. Ediciones Akal.
- Hinkelammert, Frank (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry. (s.f.). *Otro mundo es posible, otra economía es posible*. Grupo Pensamiento Crítico. <https://www.pensamientocritico.info/articulos-1/goticas-de-economia-critica/otro-mundo-es-posible-otra-economia-es-posible.html>.
- Maldonado-Torres, Nelson. (2016). *Esquema de Diez Tesis sobre colonialidad y descolonialidad*. Fundación Frank Fanon. <http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com>.
- Mignolo, Walter. (2010). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. En *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014). Cidob.
- Orihuela, José. (2016). La Atlántida de Platón: aproximación a la historia del relato, desde el Renacimiento hasta nuestros días. *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, (6), 253-272.
- Quijano, Aníbal. (1993). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, Aníbal. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Wallerstein, Immanuel. (1988). *Capitalismo Histórico*. Siglo XXI Editores.
- Wright, Erik. (2014). *Construyendo utopías reales* (R. Cotarelo, Trad.). Ediciones Akal.