

Construcción trasatlántica y tensional de la utopía moderna: episteme humanística europea ante América novomundista en diálogo y resistencia

Building transatlantic and tension of modern utopia: european humanistic episteme in America novomundista in dialogue and resistance

Alberto Valdivia Baselli PhD (ABD)¹

The Graduate Center, City University of New York
avaldiviabaselli@gradcenter.cuny.edu

RESUMEN

El presente trabajo desarrolla líneas sobre la epistemología de la resistencia y la filosofía de la libertad latinoamericana aplicadas a las formas de ontología y producción de conocimiento de los pensamientos utópicos-otros (heterotópicos) en el mundo andino (americano) frente a las contrucciones utópicas europeas. Analizamos la construcción de utopía en Europa sobre la base del deseo europeo por un *lugar otro* en América, a partir de las respuestas andinas a ese movimiento ideológico, en especial, la *Corónica* de Guaman Poma. Esta forma particular de utopía *heterotópica* se analiza en el contexto filosófico político de la construcción de utopías fundamentales en Europa (Erasmus, Maquiavelo, Moro). Se propone la *continuidad rizomática* y tensional de la utopía europea-*het-*

1 Es poeta, narrador, estudiante de doctorado, ensayista, cuentista, e investigador literario peruano. Licenciado en Filología hispánica en la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) de España, asimismo, en esta universidad, obtuvo el máster EEES en Filosofía Teórica y Práctica. Candidato a doctor en Literaturas y Lenguas Hispánicas y Luso-Brasileñas en el Graduate Center de CUNY, Nueva York (EE. UU.), a doctor en Filosofía por la UNED (España). Se desempeña como docente universitario, crítico e investigador literario. Ha sido profesor visitante y conferencista en Miami University, Montclair State University (New Jersey), La Maison de l'Amérique Latine (París), el Instituto Italo Latinoamericano di Roma, la Maison de Sciences de l'Homme (París), la Latinalde de Berlín, La Bienal Internacional de Poetas de París, el Festival Internacional del Libro de Bogotá, La ZIP-22 de Provenza (Francia) entre muchas otras instituciones.

erotopía andina ante las epistemes de filosofía de liberación, de creación y de resistencia frente al eurocentrismo (Salazar Bondy, Roig, Santos Herzeg) y poscolonialidad (Mignolo), no solo como pensamiento situado, sino también como filosofía de resistencia ante soberanías de la razón instrumental o ante la estabilidad del sujeto moderno.

PALABRAS CLAVE: Utopía, pensamiento andino, filosofía de la liberación, poscolonialidad

ABSTRACT

The present work develops ideas about Epistemology of resistance and the Philosophy of Latin American ideological freedom applied to forms of Ontology and production of knowledge of utopian-other (heterotopic) thoughts in the Andean (Americas) context. This article explores those ideas before European utopian constructions, through the analysis of the origin of utopia in Europe, based on the European desire for a place-other in the Americas and the set of Andean responses to that ideological movement (the analysis of the Waman Puma's *Coronica* is stressed in this work). This particular form of heterotopic utopia is viewed in the political philosophical scope that shapes the fundamental ideological values and goals of utopias in Europe (Erasmus, Machiavelli, More). The *rhizomatic* and tensional "continuity" of the European utopia to the Andean heterotopy is proposed before the ideological horizon of Philosophy of Liberation, creation and resistance against Eurocentrism (Salazar Bondy, Roig, Santos Herzeg) and Postcoloniality (Mignolo), not only as located thought, but also as a Philosophy of resistance to the sovereignty of instrumental reason or to the stability of the modern subject.

KEY WORDS: Utopía, Andean thought, Philosophy of Liberation, post-colonial studies.

El *deseo* de Europa por una utopía *en otro lado* fue consecuencia de un pensamiento *novomundista* europeo, mitología estimulada por la rica base semiótica de las culturas prehispanicas en América y ese deseo de significado mítico proyectado en el *Nuevo Continente*. Como señalaba Reyes «América, solicitada ya por todos los rumbos, comienza antes de ser un hecho comprobado, a ser presentimiento, a la vez científico y poético» (1980: 29), el intercambio de signos deseantes fue, por lo tanto, fructífero, posteriormente, entre los siglos XVI y XVII, estimulado por las crónicas de los

conquistadores y colonizadores, por su visión de alteridad de lo americano y por su producción discursiva deseante (crónicas). Asimismo, la literatura (filosofía incluida) leída y producida en la época en Europa proyecta sobre las *Indias Occidentales* una representación objetual muy atractiva para la construcción de estructuras políticas ideales.

Europa necesita un Nuevo Mundo, lo desea, lo presiente, lo sueña. Asume con ello que el mundo que aparece repentinamente ante sus ojos está allí para ella; para satisfacer sus necesidades; para cumplir con sus profecías; para colmar sus sueños. Un mundo que se le aparece limpio, puro, vacío, *tabula rasa*... Uno donde todo es posible. (Santos-Herzeg: 36)

El pensamiento político de la sociedad moderna europea se construyó sobre la base de sus circunstancias fácticas y el *Zeitgeist* temporal-histórico desde el cual se desarrolló un discurso particular de bien común y de la organización de poder del hombre frente al hombre, y un particular *deseo de no lugar en «otro lado»*. El Renacimiento europeo produjo cambios en ambos ejes del devenir histórico y, por lo tanto, redundó en una forma nueva de pensamiento político. La crisis del pensamiento escolástico, la caída del feudalismo, el nacimiento de la burguesía, el asentamiento del capital, la autopercepción del hombre como individuo y la nueva ontología del yo, basada en la construcción del hombre desde sus posibilidades y no desde sus limitaciones, dieron forma a las nuevas utopías políticas europeas de la modernidad.

No te hice ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como alfarero y escultor de ti mismo, te forjes a tu gusto y honra, la forma que prefieras. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión (Picco della Mirandola 2003: 105).

Carlos Fuentes nos dice que la Europa desea un mundo nuevo, porque no está conforme con el viejo. El Viejo Mundo estaba en ruinas: habían caído las sólidas estructuras de la Edad Media y sobre sus escombros se levantaba un Renacimiento que proponía al hombre como medida de todas las cosas... Si tuviéramos que resumir en una sola frase el ambiente que se vive al término de la Edad Media en Europa, la mejor alternativa es volver a parafrasear la sentencia de Marx citada por Berman y que habría de caracterizar toda la época moderna: *todo lo sólido se desvanece en el aire*. Las estructuras de poder, las relaciones sociales (incluso, familiares) la forma y distribución del mundo: todo lo que se tenía por seguro se desestabiliza. (Santos-Herzeg 2010: 33-34)

Desde el humanismo germinal de Picco della Mirandola, por ejemplo, se insertaba en el imaginario de la incipiente modernidad la reafirmación del sujeto como actante de sí y como responsable de sus propias evoluciones o involuciones metafísicas, éticas y ontológicas. El individuo, por lo tanto, se crea. (Y el espacio, también [Lefebvre 1974]; Europa y, sobre todo, América). Para lograr ese viraje ontológico, se deben tener herramientas que permitan al sujeto ejercer su libertad frente a sí y frente a los otros, que lo limitan y lo definen. La modernidad en este punto tocaba bases políticas y, para ello, requerían del ser el ordenamiento de un sistema político enunciado (pensado, dicho, escrito: discursivo y textual) de manera que pueda ser propuesto a sí mismo y a los otros que recortan y dan forma a su propia invención. Nace la utopía moderna desde esta necesidad histórica y cultural, desde un horizonte de pensamiento humanista y perturbado por la existencia de un nuevo mundo por explorar, por conquistar, por colonizar: por ordenar política y socialmente. Gestada desde la tradición medieval de los *castigos principescos*, la utopía enseña a los príncipes europeos a construir estado, no solo a reconstruirlo en Europa: a construirlo allá *donde no hay estado, ni producción de saberes, ni hombres civilizados como en Europa*.

Es fundamental, por lo tanto, asumir este horizonte genealógico para que el nacimiento de la utopía europea produzca una perturbación epistemológica en los sistemas de conocimiento y organización política de la América colonizada y conquistada y, sobre todo, obtenga respuesta desde los otrora *centros políticos* americanos (Mesoamérica y el Mundo Andino) antes de la llegada de los europeos. Estamos, entonces, frente a una dimensión de ordenamiento social en donde las pugnas simbólicas y públicas de contendores no cesan desde la administración *de lo público* (Estado, sociedad, economía, etnia) (Schmidt 2007) hasta lo privado: el cuerpo (el dolor, el sometimiento y la muerte) y su subordinación simbólica.

Nos interesa, entonces, partir de la idea de producción de conocimiento en América desde la noción de *filosofía* en América generada ante esta filosofía política propuesta al *Nuevo Mundo*, para definir el sujeto producto del saber. Si el sujeto filosofante es, como señala Roig, el que cumple con el *a priori antropológico*, de «ponerse a sí mismo como valioso» y «considerar como valioso el pensar sobre sí mismo» (1994: 97) ¿Es la *novomundista* una respuesta o es un *continuum*

epistémico trasatlántico?

el que la filosofía se dé «en» América Latina, no tiene, como podría creerse a simple vista, nada de secundario. No es casual ni anecdótico que ella tenga como su lugar de enunciación a América Latina; con ello se está diciendo algo de esa filosofía, se la está especificando más allá de una simple marca geográfica. En este sentido se podría entender el que Raúl Fornet-Betancourt (2001) asegure que el tiempo y espacio donde se da la reflexión «no son ingredientes que se puedan añadir o no, según gusto, al quehacer filosófico», pues ellos determinan, especifican su «gusto», su «sabor»: contornean su «rostro» (2001: 13). (Santos-Herceg 2010: 27)

Siguiendo, entonces estas reflexiones, que han cooptado el discurso de la filosofía latinoamericana durante el siglo XX, de *lo latinoamericano* en la producción de conocimiento (filosofía) y conocimiento del conocimiento (epistemología) para actualizar *lo americano* de la propuesta utópica producida en América, podremos aseverar, entonces, que no solo la diferencia política y epistémica del ambiente de producción (el letrado hispano-europeo-colonial) fue un horizonte cultural a tomar en cuenta en el reclamo de derechos epistemológicos que significan estas *utopías* sino, además, un ejercicio de *enunciación topográfica*. El desplazamiento del eje de producción (del eje subjetivo de producción) de conocimiento *crea* significados en los que el *lugar* (geográfico, político, social, y ontológico) no es accesorio, sino esencial, puesto que se confronta con el poder otro y se construye desde otras epistemologías previas al llamado –neutralizadamente– «encuentro de dos mundos».

Partimos desde las conclusiones de la «Declaración de Morelia» en las que «la filosofía europeo-occidental –al igual que otro discurso, es dominante», para Santos-Herceg (55), un «arma intelectual de dominación» para Augusto Salazar Bondy (1988: 27) o un instrumento más de la conquista para Osvaldo Ardiles (1973: 23). El lugar de la enunciación no es neutro, por lo tanto, está tensionado de discursos y poder (y discursos de poder); es decir, no está eximido de las luchas ideológicas que se producen en (y producen) su territorio. La u-topía (el «sin lugar»), simulación discursiva que organiza al hombre sobre la base de ideales inexistentes en la realidad fáctica, se desarrolló *en un lugar* (en interacción ideológica entre América y Europa) entre el Renacimiento y el Barroco europeos de forma heterogénea, la misma heterogeneidad que permitirá, luego, *una discursividad heterotópica americana*. Verifiquemos su genealogía pendular, tomando en cuenta que

No cualquier doctrina llega a América, sino aquellas que están de acuerdo con los intereses de los americanos. De entre el enorme caudal acumulado durante la historia de la filosofía se eligen aquellas herramientas teóricas que mejor sirven para enfrentar los problemas que se tenga.... La filosofía europea se constituye así en una herramienta en manos americanas... Lo que haría el filósofo latinoamericano es, en palabras de Cecilia Sánchez, simplemente, «valerse de la filosofía europea» para su propio interés (1992: 40). (Santos-Herceg: 218-219)

Maquiavelo fue el primero en construir una utopía no utópica, sustentada en la realidad del hombre, circunscrita a su realidad de posibilidades, exenta de colisiones con imposibilidades humanas (con aquello que se entiende, bajo determinadas ideologías *humanistas*, como *límites humanos*). De ahí la interpretación de su obra como pesimista. Frente a Maquiavelo, Moro y Campanella proponen visiones del hombre más ideales y se construyen como discursos en los que el hombre se ve proyectado y, en ese desdoblamiento ontológico, se define la distancia entre la realidad de su ser y la praxis política.

Sin embargo, en todas las propuestas utópicas humanistas de la modernidad europea, el ser se inventa frente a los otros sobre la base de una previa sistematización discursiva, que vuelve también utópico el espacio del discurso de la utopía en sí.

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)

El discurso de la utopía está en el afuera del discurso simbólico en sí, por lo tanto. No se asume como fábula imposible –no está en el espacio asociado a *lo literario*–, pero sí está fuera de los discursos alineados con *lo real*, con el *dictum* de lo real. La irrealidad de las utopías, su *no ser*, es un prerequisite ontológico para su funcionalidad discursiva. Su referente *no está* porque su propuesta es teleológica, y la teleología de la que tratan está fuera de toda teleología ya propuesta en el mundo: incluso aquella discursiva.

Las utopías, por lo tanto, construyen en sí un *locus externo* del horizonte de lo simbólico que le permite cuestionar todas las líneas

internas de las ideologías políticas y morales de su tiempo, del *hábitus* y de la *doxa* (Bourdieu 1984), permitiendo una *zona de aislamiento cultural* que descentra, en parte, la utopía de su *topos* proyectado, puesto que toda utopía posee un *topos* previo real (Europa-América, o América europeizada). De la misma manera en que Carlos Fuentes señalaba que los conquistadores no quieren –ni pueden– descubrir la realidad de América sino solo la fantasía, su propia fantasía (Fuentes 1990), el *topos* cultural inventado americano es requisito *sine qua non* del flujo epistémico que se proyecta desde Europa y se resiste desde América.

Nace, por lo tanto, como sujeto apelado por el *no-lugar* deseante de la utopía europea, América, la subjetividad americana; aquella que no puede excluirse de pertenecer a los ejes ideológicos europeos que la han colonizado, pero que, al construirse como agencia ideológica, surge como *subjetividad de otros* en el mundo discursivo letrado, escrito y no escrito. Surge, por lo tanto, el sujeto utópico alterno, aquel al que hemos identificado con la subjetividad heterotópica (*lugar otro*) alterna de Foucault (1984b) y con la subjetividad *teleológica alterna* de la *paqarina* andina, discurso de resistencia anticolonial, culturalmente concesiva, voz *otra* que construye su propio *locus discursivo* para su propio *no-lugar* político, moral e ideológico, desde el presente de lucha epistémica.

Discurso y contradiscurso, reformulado como hipertexto cultural. Presencia ideológica en la episteme heterotópica americana de líneas utópicas europeas

En Europa, el optimismo de Erasmo de Rotterdam (2013) en la razón y en las leyes naturales que comparte el país ideal de Utopía, de su amigo y discípulo Moro, son contrapartida de un mundo en crisis y hablan de una necesidad de referente político en el cual definir sistemas *aspiracionales* de desarrollo y evolución humanos. Este norte optimista característico del antropocentrismo renacentista, impulsó estas construcciones ideales que no pretendían *ser en* el mundo sino *ser para* el mundo, de forma que permitan trazar las líneas de avance hacia la ruptura con un orden social equivocado y un sistema de poder que el nuevo sistema asumía ineficaz. El deseo del *u-topos* europeo está ciertamente proyectado hacia la política emanada de *la materialidad de lo real* en el sistema práctico de la política europea. Dos movimientos

epistémicos producen este deseo y modifican su ontología: el nacimiento de una proyección de alcances de poder del Estado europeo ante un *Nuevo Mundo* y el discurso *novomundista* (espacio virgen americano, espacio nuevo donde *construir una Europa sin los yerros culturales prehumanistas, anteriores a la primera modernidad capitalista*). Es decir, el hecho de que la utopía europea se proyecte textualmente al ejercicio político europeo no excluye su origen en el choque epistémico Europa-América, ni mucho menos deja de lado su proyección política a América, sino que se vuelve eje de una cooptación político-ideológica desde Europa a América. América se vuelve el lugar del *no lugar* sin dejar de ser Europa ese significante continuamente llenado de América dentro de una dinámica de hegemonía-subalteridad (¿o subalternidad?).

En América, estos u-topos (no lugares o lugares ficción) son propuestos en el mundo andino colonial no como locus ficcionales hacia donde evolucionar un cosmos en crisis sino como órdenes alternos que reemplazarían un orden impuesto desde fuera, ignorante de la otredad del espacio que han pretendido gobernar, colonizar, transculturizar.

Las utopías andinas que se suceden desde movimientos rebeldes mitificados (resistencia de Vilcabamba), utopías míticas de retorno al orden primigenio (*Taki Onqoy, Inkarrí*, etcétera), hasta las construidas en el alfabeto latino de la transculturación (en quechua, en español quechuizado o en español mestizo) deben ser consideradas heterotopías –desde nuestro punto de vista–, sistemas utópicos de alteridad y de resistencia a formas de poder que se incluyen en el paradigma *aspiracional* utópico y no utópico de la modernidad europea traída a América, con el ingrediente de la alteridad. Partamos de la matriz que propone Foucault como *heterotopía*:

Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de 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. (1984a)

Tanto los textos en quechua del Manuscrito de Huarochirí cuanto el texto utópico del Inca Garcilaso de la Vega, *Los comentarios reales*,

pueden ser considerados formas de representación alterna (*contralugares, inversión de lugares*) de ordenamiento social y político que resisten en el imaginario a aquellos sistemas importados de Occidente; pero es, desde nuestro punto de vista, *Nueva corónica y buen gobierno* de Waman Puma² de Ayala el que más alteridad de pensamiento y más diálogo discursivo implícito (inverso y contestatario) exhibe de todos ellos, el que construye una visión heterotópica americana no mestiza (a diferencia del providencialismo agustino más concesivo del Inca Garcilaso que incluye su utopía en el discurso de la modernidad, y propone al mestizaje no como alteridad sino como forma de superioridad, de evolución occidental americana, la llamada «raza cósmica» [Laval: 142]).

Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies... Le miroir, après tout, c'est une utopie, puisque c'est un lieu sans lieu. Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent - utopie du miroir. (Foucault 1984b).

La utopía moderna occidental está construida en la metáfora —en la compleja alegoría metafórica— desde la cual desarrolla un símbolo propuesto sobre la base de una comparación con la realidad en forma negativa. *Abí está lo que no soy. Abí está América*. Sin embargo, ese no ser define mi falta y, al mismo tiempo, completa mi entidad aquí y ahora. Con fundamento moral, es el ser frente al deber ser que cuestionaba Maquiavelo en su pensamiento utópico. La metáfora que le da base, como sistema de pensamiento, compara realidades —abstractas y/o concretas— para construir una existencia alterna que es presentada poéticamente, e insertada en la realidad comunicacional y lógica. La utopía moderna, sin embargo, imprime en su metáfora un elemento aspiracional fundamental: el deseo activo y exhausto: la ansiedad del deseo. Una sociedad, un individuo, un sujeto que no desee existir en esa utopía *aquí y ahora* niega la metáfora utópica y destruye su realidad. La utopía está fundada, pues, por una metáfora dependiente del deseo, que es deseo, y que, por lo tanto, es metáfora de nuestro constante cambio y

2 De aquí en adelante, tanto Waman Puma de Ayala cuando Guaman Poma de Ayala, en quechua o hispanizado, pero siempre manteniendo el acento grave, fijo en el quechua.

de la necesidad de *no ser* inherente al ser humano.

La heterotopía andina es, al mismo tiempo, un ejercicio de esas líneas de ansiedad tanto como una forma particular de la misma. Ansiosos de *no ser* políticamente, de estar fuera de la estructura planteada por la colonización, la heterotopía andina es un extremo de la ansiedad deseante de la utopía europea a causa de la violencia epistémica que implica la imposición del *orden colonial* en América.

La escritura como forma de praxis política y el locus andino de la enunciación: Poma de Ayala y su mestizaje semiótico

Tanto el proyecto andino heterotópico de Guaman Poma cuanto la tradición humanista utópica de Maquiavelo, Moro y Campanella llevan en sus respectivos discursos la certeza de que la palabra escrita no solo es soporte mediático válido para la metáfora aspiracional de sus culturas, sino que es, además, base de la proyección social de su construcción simbólica. Solo lo que está escrito puede ser difundido entre los hombres de la ciudad, del ámbito político-administrativo, del espacio del poder, e influir.

La utopía de palabras es ya una utopía en sí, en la realidad, en el imaginario del hombre, que se instala en los sistemas colectivos de simbolización y, por lo tanto, es-está, se adentra en el mundo, interactúa con los otros, es objeto, ente, modifica la ética y la teleología de las praxis, replantea la metafísica y la ontología políticas. Su estructura ontológica depende de su dinámica hermenéutica; su ser en el mundo está determinado por su diálogo con el mundo, del que se desprende culturalmente, frente al que es respuesta cultural y negación cultural. Supone el cambio a no ser de ese mundo que es, con el que dialoga y al que replantea.

Guaman Poma de Ayala (*Waman Puma*), en la *Nueva corónica y buen gobierno*, construye un proyecto político de autonomía de la nación indígena, sobre la base de la constatación del sufrimiento indiano en este sistema étnico-político bajo el poder del nuevo orden europeo: «y no hay remedio de los pobres indios, y ansí se acaban» (Poma de Ayala 2005), le reclama al rey Felipe III Guaman Poma.

El remedio es la utopía heterotópica, por lo tanto. La utopía escrita alterna. La influencia directa de las utopías modernas en la *Corónica* no es fácil de verificar en la biografía del autor, ya que sabemos muy poco sobre ella, pero el texto es el mejor testigo (el horizonte cultural y epistémico de la América colonial del XVI y XVII, la mejor prueba). El primer influjo es la misma escritura, la fe andina en el mecanismo de la modernidad: la construcción del pensamiento dentro del sistema novísimo de la escritura alfabética latina, permitiría dotar al discurso de poder político a partir de esa forma sígnica. Guaman Poma edifica un proyecto de alteridad (lugar-otro, heterotopía) que asume las aspiraciones políticas de la modernidad europea como sistemas alternos, extraños al mundo americano, sobre la base del conflicto de poder y la poca eficacia que esta estructura política propone al nuevo sistema colonial. La utopía europea en América es la heterotopía desde los sujetos del mundo andino y la propuesta heterotópica de Poma de Ayala, como sujeto andino, es presentada al mundo europeo como utopía alterna, *deseo de no ser y de no ser otro*. Guaman Poma construye en su heterotopía un análisis extremo del sustento argumental de toda utopía: el mal en el hombre, el sufrimiento es el resorte mayor de cualquier proyecto político de cambio, de ese no ser que implica el deseo. No es el cambio en el hombre, es el cambio para los hombres, porque los hombres sufren. El cambio es en los otros, desde el sujeto que ve: es político. Como buen hijo de su *polis* (atravesada por la modernidad europea y el imaginario andino, ya *polis*, ya *paqarina*) Poma de Ayala responde al dolor de sus similares, de los indios, en medio de la injusticia y la masacre, con un reordenamiento social extremo: la autonomía andina frente a la modernidad europea.

Los argumentos en los que sustenta la viabilidad de su proyecto están fundamentados en dos sistemas lógicos aparentemente opuestos: 1) La cercanía del cosmos andino al imaginario político y religioso europeo y 2) su alteridad e incompatibilidad política y cultural ante el proyecto de la modernidad europea (sobre todo, ante la forma en que esa modernidad pretende incluir a las colonias americanas en su sistema político, administrativo y cultural).

Él se presenta como portavoz alterno de su propia cultura andina, porque no es parte de la realeza inca. Se presenta como *indio yarovilca* (de la región de Huamanga, actual Ayacucho), un yo alterno a los proyectos imperiales incas de nación, un sujeto que no habla desde el locus de la

equivalencia pasada de sistemas de poder (realeza inca derrotada-realeza europea hegemónica), sino desde una visión alterna a la incaica que le permite desarrollar un discurso excluyente del antiguo orden imperial andino para insertarse en otra alteridad que construya un nuevo orden andino independiente, sabiendo que el retorno al orden andino inca es imposible en el imaginario de la Europa moderna. Como heterotopía, alternativa a la alternativa, sustenta la vigencia de su visión sobre la base de esa misma alteridad, por ser un proyecto nuevo que rescata los valores humanistas europeos (por ejemplo, refiere a la idolatría de los incas como la culpable metafísica de la conquista a manos de los españoles) y, al mismo tiempo, reivindica el mundo andino incluido en un parcialmente providencialista proyecto general católico.

Waman Puma inaugurated a practice of «double critique» –of simultaneous critical theory and epistemic decolonization. He critiqued both Spaniards and the Incas. Today, when Indigenous social movements in the ex-Spanish colonies of the Americas claim epistemic rights (that is, rights to the principles of the politics of knowledge), we should look to Waman Puma as men of the European Renaissance looked to Aristotle, or as Contemporary European thought looks to Kant. 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 eighteen, 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)

También se propone como un sujeto que habla desde la nobleza alterna. De ascendencia noble yarovilca, sus antepasados (curacas), de alto nivel intelectual, se posiciona en un espacio de vinculación política con el mundo hispano, ya que su ascendencia siempre estuvo, señala, al servicio del rey español, desde la Conquista, en la que se aliaron con los conquistadores españoles. Viene, además, de alto estatus cultural: sus antepasados *quipucamayocs*, sabios lectores de *quipus*, son la equivalencia humanista del universitario que puede sugerir al príncipe europeo de turno mejoras en su accionar político y ético. Él es ese reemplazo epistémico en el Reino del Perú, desde la voz andina indígena, ante el rey español.

dicho autor don Felipe Guaman Poma de Ayala, administrador, protector, teniente general de corregidor de la provincia de los Lucanas, señor y príncipe de este reino, que le declara desde el primer indio que trajo Dios a este reino, del multiplico de Adan y Eva, y de Noé del diluvio, primer indio llamado Uari Uiracocha (Poma de Ayala 2005: 277)

Su visión indiana es siempre alterna; crea su heterotopía que dialoga en el mismo nivel intelectual con las utopías europeas, e incluso a las mestizas, pero conservando el valor que la alteridad implica en el sistema metafórico utópico. Así como el locus utópico en los proyectos humanistas se desarrollan no solo como sistemas *aspiracionales* sino como lugares-otros/*no lugares*, no solo no existentes sino alternativos a la realidad existente. La heterotopía andina guamanpumiana estaría al margen en esencia, por su alternativa a los proyectos de la modernidad y por su marginalidad, del sistema de alternativas utopistas, pero manteniendo vínculos lógicos con los sistemas alternativos de realidad.

Muy interesado en vincularse con todas las posibilidades que le permiten los medios visuales de la modernidad, apela al lenguaje icónico como equivalente al texto escrito (revalidando la importancia andina de la imagen, presente en los *queros* de madera, en el arte popular andino, pero también haciendo referencia a la estética pictórica renacentista-barroca traída a América por los colonizadores y que creará escuela artística mestiza sobre todo en Lima, Cuzco, Arequipa y Quito).

Utiliza, asimismo, el argumento providencialista de que el cristianismo habría llegado a los Andes antes que los españoles, de forma que la justificación usual de la Conquista (catequizar, es decir, salvar a los indios) queda sin efecto, y, además, a través del pensamiento cristiano inserta al mundo andino en la continuidad de la modernidad europea *católica*, en donde el dios del Vaticano es capital simbólico de intercambio y poder (el poder político sobre las Indias Occidentales por la presencia del dios católico en estas tierras). Los indígenas eran cristianos, señala Waman Puma, porque adoraban a Wiracocha (los de las primeras cuatro edades del mundo), dios creador del mundo, *llamado de manera diferente en estas tierras, pero esencialmente el mismo dios*; quienes habían sido idólatras fueron los incas (última edad). Él demuestra la buena organización social/política del mundo andino previo al incario y previo a la conquista. Propone a los incas como idólatras, pero el hecho de que hayan practicado el *ayni*, la *minka* (instituciones colectivistas que

después Mariátegui llamaría «residuos de economía socialista» [Mariátegui 1968: 8]), comidas en común, tuvieron una sombra de los principios del cristianismo: prácticas morales concordantes. El mundo andino no era cristiano per se, pero compartía los valores del cristianismo, por lo tanto, eran protocristianos, es decir, estaban más vinculados históricamente y espiritualmente al mundo tradicional al que pertenecía la modernidad importada, que otras civilizaciones colonizadas de la Historia, incluso más que los embajadores de la modernidad europea.

cristiano lector: ves aquí en toda la ley cristiana no he hallado que sean tan codiciosos en oro ni plata los indios, ni he hallado quien deba cien pesos, ni mentiroso, ni jugador, ni perezoso, ni puta, ni puto, ni quitarse entre ellos, que vosotros lo tenéis todo, inobedientes a vuestro padre y madre y prelado y rey; y si negáis a Dios lo negáis a pie juntillas, todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres de los indios (Poma de Ayala 2005: 278)

Un claro sustento humanista de esta integración discursiva al cristianismo es la posición de Erasmo de Rotterdam frente a los modelos de pensamiento que coinciden con el cristianismo y que, por lo tanto, no solo validan al pensamiento evangélico como universal sino que, a su vez, se validan a sí mismos, porque coinciden con la palabra divina.

Do not think that it was an ill-considered thesis of Plato's, praised by the most laudable men, that the state will eventually be blessed if and when either the rulers take up philosophy or the philosophers take over government. Further, you must realize that 'philosopher' does not mean someone who is clever at dialectics or science but someone who rejects illusory appearance and undauntedly seeks out and follows that is true and good. Being a philosopher is in practice the same as being a Christian; only the terminology is different. (De Rotterdam: 15)

Para Guaman Poma, ser cristiano en la época era *tener derechos epistemológicos a producir discurso*, a producir conocimiento («ser filósofo», según Erasmo). Esta equivalencia funciona tanto a nivel político cuanto a nivel ideológico para Poma. El discurso propuesto en la *Nueva corónica* es, al mismo tiempo, una heterotopía que busca un cambio político en la materialidad de lo real, y un ejercicio de cambio político en el margen de lo simbólico y en los derechos epistémicos y políticos en la voz de los marginados y subalternos al poder hegemónico de turno (como, de la misma manera, es un alegato al derecho de la voz marginal frente al poder en general).

Otro sustento es el propuesto por Moro: «Pero el fundador y guardián de toda propiedad, Cristo, legó a sus seguidores una regla pitagórica de caridad mutua y de propiedad en común.» (Moro 2009: 8). Lo bueno y lo cristiano se equivalen en estos discursos, y de la misma manera sus bases argumentales y presupuestos. El platonismo en De Rotterdam, Moro y en Campanella («todo lo reciben de la comunidad» [5]; «es necesario pensar primero en la vida del todo y después en la de las partes» [16]”) es notable: la ausencia de propiedad privada es la base de la felicidad política y metafísica en el hombre. Guaman Poma tenía otras fuentes, las andinas, para poder conciliar platonismo europeo y comunidad política.

La alteridad discursiva de Guaman Poma se afianza en la crítica de los sujetos jerárquicos de la iglesia católica en suelo americano, aquellos que se muestran menos cristianos en el sentido de la crítica de Erasmo. Su rechazo es, por lo tanto, al ejercicio político de los representantes de la utopía europea en América (catequización y dominación absoluta material y metafísica del mundo indiano, mediante la masacre, la humillación y el saqueo). Su crítica no es, pues, a la modernidad, sino a la administración del discurso utópico en la praxis de la transculturación: a los doctrineros que violaban los preceptos que enseñaban, al uso de los indígenas como esclavos, etcétera. Su crítica es política pero sobre una base moral (no discrimina ámbitos, porque se basa en un ideal ético humanista: religiosos, criollos, españoles, negros corrompidos, indios corrompidos, mujeres/hombres caen bajo su fuste moral *democráticamente*). Esta crítica feroz de la *Corónica* se condice con el espíritu de la *locura humanista* de Erasmo (Reale y Antiseri 2010), puente entre la verdad y los ritos hipócritas y superficiales de la sociedad y de los poderes (el clero, incluido); la locura de la fe debía permitirnos visitar los verdaderos valores cristianos más allá del poder del hombre y de la decadencia de la Iglesia Católica. Para Guaman Poma *lo malo* no puede ser coyuntural, *lo bueno* no puede ser un bien eternamente pospuesto al hombre sin poder (subordinado al Otro político), como a los indígenas en el orden colonial; su postura moral nace de la decadencia humana (producto de la *modernidad desigual* instaurada en América) que veía en su tiempo y la ausencia de verdad en los espacios de poder (de la misma forma en que lo veía Erasmo *desde y en* Europa).

Desde este punto de vista, y partiendo de una crítica ética, la autonomía *heterotópica* de la nación india dentro del sistema español es propuesta como *paqarina*. Él asume, sin embargo, su concepción de autonomía como una utopía –un sistema que no va a, probablemente, ver en vida. La asume como un trabajo de redención del individuo: el ser humano ha de redimirse a sí mismo a través del esfuerzo de justicia; llama, por lo tanto, a cada uno de los individuos de la nación andina, a la que pretende representar, a actuar en esa dirección.

La heterotopía andina guamanpumiana debía construirse sobre la base de una utopía étnica y cultural (República de Indios) diferenciada de una república de negros, de criollos, de españoles, etcétera, como forma de administración corporal-étnica del estado (Hardt y Negri 2013) pero desde la soberanía andina. Esta R. I. debería estar administrada por indios, gobernada por indios; solo deberían ejercer comercio interno indios y todo el sistema político y administrativo de la nueva república reconocería al rey español su poder absoluto sobre América andina (a través de mayores tributos al mismo) pero respetando la autonomía de esta República. En ella no podrían ingresar los españoles (ni el poder eclesiástico, ni el político, ni el administrativo). Para él era una preocupación la desaparición de indígenas (masacre y mestizaje) que señalaba decadencia en el imperio español (porque sin personas no hay poder, sin personas de *nivel cultural* [los mestizos no lo son], no hay poder: biunivocidad de calidad de súbitos frente a calidad de gobernantes, y, por ende, calidad de sistema de poder). Guaman Poma ve a los mestizos como producto de la decadencia étnica: bastardos, producto de la *violación* (coerción/violencia) o de la *seducción* (concesión moral/violencia ética del individuo) (padres *violadores* y madres *prostitutas*). La utopía de la pureza étnica se afianza en el discurso de la *Corónica* por razones de alteridad cultural. Esta alteridad tiene, además, un sustrato cultural simbólico: el príncipe (encargado de la política andina heterotópica) de la República de Indios debería evitar el *Pachacuti* (mundo al revés), que se ha producido cuando los españoles gobiernan a los indios, buscar un *Taki Onqoy* (resistencia general discursiva) a través de su *Corónica* y producir en el horizonte material político un *Inkarri* que restituya no al Inca en el trono andino sino a un sistema indígena en el poder colectivista social de las Indias Occidentales postimperiales (*Paqarina* teleológica donde el *locus* de la enunciación y el objeto enunciado son equivalentes y transmutables).

Veis aquí tontos e incapaces y pusilánimes, pobres de los españoles soberbios como Lucifer, de Luisber se hizo Lucifer el gran diablo; así sois vosotros que me espanto que queráis ahorcaros y quitaros vos propio vuestra cabeza, y descuartizaros y ahorcaros como Judas, y echaros al infierno.... en Castilla tenéis esclavos, tenéis indios, de tu trabajo y sudor, como manda Dios, lo coméis y andáis libre, agradecerlo a Dios y a su Majestad. (Poma de Ayala 2006: 337)

Es importante subrayar cómo Guaman Poma se muestra en su texto como paradigma del indígena docto que representa muy bien las clases dirigentes (príncipe-filósofo platónico, con perfil humanista) en esta (hetero)utópica República de Indios: maneja no solo códigos culturales (conoce la gran literatura europea y andina, y las grandes tradiciones culturales, religiosas, simbólicas de ambos mundos) sino también varios códigos lingüísticos (vehículos de cultura) y los usa en su *Corónica* (quechua, aimara, español diglósico [con fuerte influencia del sustrato andino quechumara] y otras lenguas andinas perdidas). Además, es propietario de un conocimiento superior al del mundo letrado europeo, el de la imagen interactuante con la palabra. El príncipe o ideal político andino había creado un sistema multimediático que lo ponía a la vanguardia del humanismo utópico imperante en Europa y que justificaba al yo de la enunciación, de esa manera, en su viabilidad como sujeto político. El poder de la palabra europea y el de la imagen andina se unían para desarrollar un discurso fortísimo e inédito de mestizaje intelectual para defender la utopía separatista, encapsulada en su autonomía y subordinada, a la vez, a un sistema de impuestos y de ejercicio simbólico de reconocimiento de autoridad al rey: un *Commonwealth* en los inicios de la Modernidad. La heterotopía de la *Corónica* demostró que el conocimiento unido de varias culturas heterogéneas, con valor universal, pueden llegar a conclusiones no incluyentes. Un ejemplo moderno de esta síntesis dialéctica es la construcción moderna de nación, desarrollada sobre la base de un discurso ahistórico (Anderson 2006), y construida desde el discurso social (racional) de pertenencia y, agregamos, desde bases culturales de imaginarios compatibles para la convivencia pero incompatibles para el ejercicio del poder intercultural en cualquiera de sus formas.

To see how administrative units could, over time, come to be conceived as fatherlands, not merely in the Americas but in other parts of the world,

one has to look at the ways in which administrative organization create meaning (2006: 55)

El significado que propone Anderson pertenece a los movimientos creados a partir de herramientas de la modernidad (como la imprenta y el ejercicio de la prensa, el yo nacional que conglomeraba las nuevas economías capitalistas alrededor de una nación cerrada imaginaria, significativa); nuestra heterotopía, doscientos años antes, se construye sobre la historia ahistórica. El mundo andino es una unidad cultural alterna a la que no se pueden extrapolar sistemas extranjeros de administración política; esta realidad, sin embargo, puede ser concluida desde el conocimiento humanista extranjero pero su praxis paradigmática produce la aporía del *Pachacuti* (mundo al revés, mundo *desordenado*). La Historia conglomeraba al mundo andino en una unidad política, étnica, ética, administrativa y cultural. La Historia, asimismo, la quiebra en un espacio de subordinación frente a una hegemonía extranjera de pensamiento. Su propuesta respeta la Historia violando la Historia. Esta aporía aparente se resuelve sobre la base de la alteridad funcional. La heterotopía solo puede subsistir dentro de paradigmas alternos; cualquier forma de pensamiento externo que influya en ella busca la transculturación a la que cualquier Otro se resiste, sobre todo frente al uso de la violencia que acompaña al discurso. La heterotopía solo puede ser en tanto *ser en sí* y *ser para sí* (Heidegger 1997). El ser para el otro o ser en el otro son mecanismos de lugares hegemónicos o subalternos, no alternos.

El yo colonizador ve al Otro colonizado como un objeto pasivo que forma parte de su propia agencia textual, elemento *sine qua non* de su relato, pero también como un sujeto incapaz de tomar acción por su propia mano, es decir, de escribir su historia y plantearse como un yo, desplazando al yo imperial a la posición de alteridad. Según esta perspectiva, la obra de Guaman Poma ofrece una definición y mirada alternativas a la imperial europea para abordar la identidad y la otredad de su época. (Quispe-Agnoli 2006: 96)

Siguiendo la tradición del Alfonso X (de continuidad universal de la Historia, *que involucra lo regional para capitalizarse*) y del providencialismo agustino, es decir, usando las armas de capitalización simbólica del letrado de la época, Guaman Poma incluye la historia del mundo andino al del mundo judeocristiano. Propone a las Indias como pobladas por uno de los hijos de Noé después del diluvio, lo que enfatiza el cristianismo pre-hispánico y descalifica la colonia (Quispe-Agnoli 2006: 51-52), como ya hemos señalado, pero proponiendo la posible

superioridad cristiana (superioridad teleológica, en la matriz futura de la Historia) de una autonomía andina en el centro del corolario de ese énfasis y descalificación contiguos.

El mundo andino tiene la validez de estar inserto en los valores suprahumanos (divinos) de la historia espiritual de la humanidad, pero su alteridad es también un valor y propone una necesidad de autonomía ya que el mundo europeo no comprende los sistemas signícos, políticos y administrativos del mundo andino; nos los comprende, porque su episteme es colonizadora (solo política) y no administrativa (política, ética y ontológica).

Las búsquedas utópicas y heterotópicas de los siglos XVI y XVII, tanto en América cuanto en Europa, han sabido mirar en el espejo de su propia proyección y se han sabido limitados por la acción del hombre y de la cultura. Todas las utopías han comprendido que no hay remedio para los males que denuncian en su *no lugar*. La existencia de utopías que replanteen el discurso político en cualquier estado, han sido y son, sin embargo, una necesidad no solo pedagógica sino metafísica. La forma en que el ser se ha concebido a partir de las utopías de la modernidad, y del diálogo alterno que han supuesto heterotopías como la andina, señalan una búsqueda dialéctica por afirmar la verdad a partir de sí y de lo alterno, de lo inexistente que se requiere y del otro que se confronta a la utopía propia. En términos políticos todos los niveles de utopía (y de heterotopía) han permitido enriquecer el discurso de las interacciones entre el poder y los sujetos subalternos (entre los sujetos subalternos al poder y las utopías de los poderosos) que hacen vigente ese poder y a sus modelos administrativos. Sin embargo, el espacio de mayor enriquecimiento ha sido el de la proyección del ser metafísico. La utopía obliga al sujeto a repensarse, frente a sí mismo, frente a lo que ese *sí mismo* significa antes, durante y después de la vigencia histórica y/o discursiva de la utopía. La heterotopía obliga a los hombres a señalarse pensamiento de otro cuando se piensan a sí mismos. Y ser en sí, en su proyección, y en la proyección del otro, aunque no *haya remedio total* al mundo imperfecto propio o ajeno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Benedict. (2006): *Imagined communities*, 1983. Nueva York: Verso,
- Ardiles, Osvaldo. (1973): «Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación». *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum,
- Bourdieu, Pierre. (1984): *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Trans. Richard Nice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Campanella, Tomasso. *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> (2015).
- De Rotterdam, Erasmo. (2003): *Education of a Christian Prince*. New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. (1984a): «Nietzsche, genealogy, history». In *The Foucault Reader*. Paul Rabinow, ed. New York : Pantheon Books, ----- . «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>
- Fuentes, Carlos. (1990): «Espacio y tiempo del Nuevo Mundo». *Valiente mundo nuevo*. Madrid: Mondadori.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. (2004): *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. Nueva York: Penguin,
- Heidegger, Martin. (1997): *Ser y tiempo. 1927*. Trad. y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria,
- Lavalle, Bernard. (2008):«El Inca Garcilaso de la Vega» En *Historia de la literatura hispanoamericana*. Vol. 1. Época colonial . 1982. Luis Íñigo Madrigal, coord. Madrid: Cátedra.
- Lefebvre, Henri. (1974): *La production de l'Espace*. Paris : Éditions

Anthropos.

Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. Edición digitalizada por la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS de Santiago de Chile. (Agosto 2015) <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Maquiavelo/El%20pr%EDncipe.pdf>

Mignolo, Walter. (2008) *The Idea of Latin America*. Malden & Oxford: Blackwell.

Moro, Tomás. (2009): *Utopía*. Buenos Aires: Colihue.

Pico della Mirandola, Giovanni. (2003): *Discurso sobre la dignidad del hombre*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Poma de Ayala, Guaman. (2005): *Nueva corónica y buen gobierno*. Edición y prólogo de Franklin Pease. Tres tomos. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Quispe Agnoli, Rocío. (2006): *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.

Reale, Giovanni y Dario Antiseri. (2010): *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del humanismo a Kant*. Tomo II. 1983, 1988. Barcelona: Herder.

Reyes, Alfonso. (1983): «La última tule». *Obras completas*. Vol. XI. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, Arturo Andrés. (1994): «El método de pensar desde Nuestra América». *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Salazar Bondy, Augusto. (1988): *¿Existe una filosofía en nuestra América?* Buenos Aires: Siglo XXI,

Santos-Herceg, José. (2010): *Conflicto de representaciones. América latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Schmidt, Carl. (2007): *The concept of the political*. 1996. Chicago: The University of Chicago Press.

Recibido: abril 2017

Aceptado: junio 2017