

# ANTROPOLOGÍA, UTOPIÁS Y DISTOPÍAS

## Anthropology, Utopias and Dystopias

ESTEBAN KROTZ\*

Fecha de recepción: 30 de septiembre de 2024 – Fecha de aprobación: 30 de noviembre de 2024

### Resumen:

La antropología y la utopía constituyen dos formas de conocimiento de la esfera social-cultural que usan –aunque de modo diferente– la categoría central de alteridad y que han estado vinculadas hasta la consolidación de la antropología científica. El artículo ejemplifica dicha vinculación para la etapa inicial de las relaciones europeo-americanas en el siglo XVI, época de la creación de la icónica utopía moreana. Después, el siglo XIX noratlántico es identificado como el momento de la separación de la antropología del pensamiento utópico. Durante el siglo XX la novela distópica se vuelve cada vez más un arma para combatir la rebeldía utópica, mientras que en algunas etnografías antropológicas siguen presentes elementos disruptivos del desorden social existente. El apartado final sintetiza los dos usos –el antropológico y el utópico– de la categoría de alteridad y aboga por una nueva alianza de estas dos formas de conocimiento sociocultural.

**Palabras clave:** antropología y utopía; alteridad antropológica y utópica; utopía y distopía.

### Abstract:

Anthropology and utopia are two ways of apprehending the sociocultural dimension of reality. Both use the central category alterity, but in different ways, and both have been mingled till the consolidation of anthropology as a scientific discipline. The article illustrates the fusion of these two epistemic models by the initial phase of European-American relationships during the 16th century, which was also the epoch of Morus' iconic utopia. Next, the North Atlantic 19th century is shown as time of the dissociation of anthropology and utopia. During the 20th century the dystopian novel becomes a weapon in order to fight against utopian rebelliousness, while several anthropological ethnographies still contain disruptive elements for the existing social order. The final section synthesizes the anthropological and the utopic use of the category alterity and propose a new alliance of both forms of knowledge of society.

**Keywords:** anthropology and utopia; anthropological and utopian alterity; utopia and dystopia.

\* Doctor en Filosofía. Profesor-Investigador, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida-México. Colaborador, Postgrado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México-México. Correo-e: kroqui@prodigy.net.mx

El texto es la versión original castellana del artículo "Anthropology and utopias and dystopias" (publicado en H. Callan (Ed.). *The international encyclopedia of anthropology*, vol. 5, pp. 6324-6335. Wiley, 2018). Se agradece a los responsables de dicha enciclopedia su amable permiso para la presente publicación, para la cual se adecuó la indicación de las fuentes citadas al formato de la revista y se sustituyeron, en la medida de lo posible, las obras citadas originalmente en inglés por ediciones en castellano.

## Antropología y alteridad

La categoría central de la antropología —lo que sigue, se refiere principalmente a la antropología sociocultural, pero abarca también a los demás campos de la ciencia antropológica— es la categoría de *alteridad*. Asumir esto lleva a darse cuenta, en seguida, que la antropología como tipo de conocimiento es mucho más antigua que la ciencia moderna que lleva tal nombre. La “pregunta antropológica” ha surgido, desde tiempos inmemoriales, del asombro motivado por el encuentro con otros modos de organizar y de comprender la vida humana y con las huellas de estos. A su vez, el inventario de cómo son, viven, hablan, actúan los otros encontrados y observados induce a darse cuenta de particularidades de la cultura propia hasta ese momento poco percibidas y, en consecuencia, también a reflexionar cada vez más ampliamente sobre el multifacético universo sociocultural y el lugar de la sociedad propia en el mismo; este, primero siempre experimentado como unitario, homogéneo y coherente, se revela más y más como un mosaico en movimiento, compuesto por sociedades, grupos sociales, culturas y subculturas, lenguas, instituciones, cosmovisiones presentes y pasadas muy variadas. ¿Qué tan diferentes son “los otros” encontrados? ¿Se distinguen de “nosotros” en cuestiones fundamentales o solamente en la superficie? ¿Hasta qué grado es posible la comunicación con ellos? ¿Por qué son distintos si son de nuestra misma especie? ¿Puede saberse cómo llegaron a ser como son? ¿Qué hacer frente a los otros, cuya idiosincrasia a menudo escandaliza y repugna, pero a veces también atrae y hasta seduce? Y siempre está implícita la cuestión general de lo peculiar de la vida en colectividad, de la cualidad de lo sociocultural

que abarca, marca, acuña y explica la acción social y el pensamiento de los individuos que forman parte de una colectividad específica.

El siglo XIX es la época del nacimiento de las ciencias sociales modernas en el sentido de estudio empírico, sistemático y especializado de la esfera sociocultural y de la reflexión metódica sobre las características de esta dimensión peculiar de la realidad sensible. En dicho siglo, tales encuentros asombrosos se multiplicaron por doquier dentro y fuera de la civilización noratlántica y la pregunta antropológica se afianzó en concebir la otredad no como una simple distinción, sino como *otredad* propiamente dicha, o sea, examinando la *diferencia compartida* por los integrantes de una determinada colectividad en el marco del reconocimiento de la *igualdad fundamental* de todos los seres humanos. Así, la triple mirada desde la sociedad europea —más precisamente, desde su segmento industrializado, urbano, económicamente acomodado, con estudios universitarios y masculino— hacia la otredad de su propio pasado remoto, hacia la otredad de sus segmentos rurales y artesanales en transformación y sus segmentos burgués y proletario en consolidación y, ante todo, hacia la otredad del resto del mundo en ultramar, reveló entonces el *universo* de la especie humana como *multiverso* sociocultural. En consecuencia, el estudio de las otredades observadas en el tiempo y en el espacio se desligó definitivamente de la reflexión filosófica y teológica acerca de lo que vuelve única a cada persona. Tales otredades eran conceptualizadas cada vez más como resultantes de la *pertenencia* de todo ser humano a una sociedad, a una cultura, a una comunidad de hablantes y pensadores, a una red de intercambio de bienes materiales y simbólicos, a un proceso permanente de negociación de significados y de afectos, a un

tejido de expectativas y normas, a un conjunto de iniciados y practicantes de rituales, a una corporación de usufructuarios y transformadores de la naturaleza circundante.

Simultáneamente, en ese siglo tuvo una presencia intensa en todos los rincones del mundo noratlántico una modalidad de pensamiento y de acción social y política de orientación socialista que suele llevar el adjetivo de utópico. El sustantivo correspondiente había sido creado medio milenio antes por Tomás Moro. Sin embargo, y similar al caso de la antropología, el fenómeno aludido es mucho más antiguo que el nombre inventado en los inicios del siglo XVI para designarlo.

### Utopía y alteridad

Para comprender cabalmente el significado del “librito verdaderamente dorado, no menos beneficioso que entretenido, sobre el mejor estado de una república y sobre la nueva isla de Utopía” de Tomás Moro hay que caer en la cuenta de que no inicia con el viaje a la isla de nombre Utopía (cuya etimología ha sido explicada como “ou-topía”, o sea, “no-lugar” o lugar inexistente, pero también como “eu-topía”, o sea, lugar bueno, agradable). Al contrario, el primer capítulo de la obra es un largo análisis de las causas sociales y económicas (se mencionan las secuelas de las recientes guerras y el cambio del suelo agrícola a pastizales para la cría de ovejas) de la creciente migración campo-ciudad en la isla de Gran Bretaña y de la delincuencia desbordante de quienes están en la “cruel necesidad, primero, de robar, y luego, en consecuencia, de perecer” porque “no tienen otro medio de procurarse el sustento” (Moro, 1984, p. 50); también se critica severa-

mente el sistema judicial y político inglés de la época. La descripción de la sociedad de Utopía contiene muchos datos –desde el número de sus provincias hasta la caracterización de su capital– que la identifican claramente como la imagen invertida de Inglaterra (Marín, 1975). Más aún, demuestran que Inglaterra es una sociedad puesta de cabeza, una sociedad que no es como debería ser una sociedad realmente digna de ser llamada sociedad humana. En todo esto es manifiesto que en Utopía las cosas funcionan de otro modo no porque las condiciones ambientales o climáticas sean distintas y tampoco porque se trate de una raza humana superior a la de los europeos del siglo XVI. Los habitantes de Utopía actúan, piensan, disfrutan y opinan de manera tan distinta de sus contemporáneos ingleses porque su sociedad ha sido organizada de otra manera: el reducido horario usado para la realización de las actividades productivas necesarias permite la dedicación a la convivencia amistosa y al disfrute del conocimiento y las artes, y la comunidad de bienes elimina la acumulación individual, la envidia y el robo. Puede verse como una clave de todo el modelo la idea de que en aquellos años, en los que Hernán Cortés explicara a Moctezuma que los europeos tienen “una enfermedad en el corazón, y el oro es su único remedio” (Wolf, 1972, p. 146), en Utopía se destina esta sustancia a la fabricación de bacinicas y de esposas para delincuentes –por lo que a nadie se le ocurriría matar para obtener unos pedazos de dicho metal–.

Lo que se observa en la obra de Moro se encuentra también en las demás llamadas “novelas utópicas” de ese y los siguientes dos siglos europeos, o sea, un acertado reconocimiento del carácter sociocultural de determinadas situaciones y estructuras consideradas

comúnmente insatisfactorias y negativas, y una igualmente acertada identificación de sus causas. Tales causas no son buscadas en lo biológico de la especie o en lo psíquico de los individuos, sino en la misma esfera sociocultural de la realidad empírica. Por ello, donde se eliminan tales causas no existen las situaciones y estructuras indeseables. O sea, lo que cambia de una isla a la otra no es la naturaleza de sus habitantes, sino las condiciones materiales y sociales creadas de la actuación de estos y de su horizonte de valores. Este procedimiento explicativo demuestra, de paso, que el orden social, el cual a fines de la Edad Media era visto mayormente de origen divino y por tanto inamovible, es resultado de la acción humana y, por consiguiente, puede ser modificado por los seres humanos.

A fines del siglo XVIII, la novela utópica sustituyó la distancia espacial entre la sociedad ideal anhelada y la sociedad real sufrida por la distancia en el tiempo. El narrador de *El año 2440* (Mercier, 2017) no relata un viaje a un lugar distante, sino que reporta lo que observa después de haber dormido 672 años, anticipándose así, en 1768, muy poco al tiempo nuevo que pretendía inaugurar la Revolución francesa, y solamente unas décadas más a la certeza científica de la existencia de un cosmos en evolución, expresada paradigmáticamente por Hegel y Darwin, por un lado, y por Herbert Spencer y otros fundadores de la ciencia antropológica, por el otro. Es importante reconocer que tal certeza había sido cultivada hasta entonces por una corriente más bien soterrada de pensamiento y de acción. Uno de sus protagonistas más influyentes fue el monje calabrés Joaquín de Fiore quien, hacia finales del siglo XII, condensó concepciones milenaristas, mesiánicas y apocalípticas de muchos

siglos europeos en un esquema universal de tres edades, identificada cada una con una persona de la Trinidad. Una de las características de la última edad por iniciarse era la existencia de una nueva relación —directa, sin intermediarios y general— de los seres humanos con el conocimiento profundo de las cosas, la cual permitiría establecer la convivencia fraternal-sororal universal promovida y anticipada por las enseñanzas evangélicas.

No puede extrañar, por tanto, que Ernst Bloch, cuya obra principal, *El principio esperanza* (2004-2007), contiene un impresionante compendio de expresiones utópicas presentes en la civilización europea, haya destacado particularmente la presencia de la utopía en manifestaciones culturales y contraculturales clasificadas usualmente como “arte” y “religión” y, en especial en el segundo caso, en sí ambiguas e interpretables de maneras diferentes e incluso opuestas. Pero, ¿acaso no es cierto que los relatos del paraíso perdido y del paraíso prometido han operado en muchas sociedades como contra-mundos hipotéticos, cuya evocación implica el reproche de la perversidad del mundo realmente vivido —y precisamente no a causa de la “condición humana” finita y mortal, expuesta al dolor, al error y a la tragedia, sino a causa de las condiciones sociales que generan el sufrimiento evitable y la muerte antes de tiempo—?

Esta última referencia hace ver que la tradición utópica no ha estado limitada a discursos y, mucho menos aún, a escritos. Ha estado presente en la larga historia de los movimientos rebeldes y revolucionarios nacidos de la protesta contra las causas sociales y culturales que alejan el mundo de su estado ideal, o sea, la protesta contra la explotación y la opresión, la exclusión y el desdén; por ello Bloch (1980)

advierde la convergencia de la “utopía social” clásica que guía la búsqueda de la felicidad humana en una sociedad sin miseria con la doctrina del “derecho natural” que busca garantizar la dignidad humana en una sociedad libre de humillación y exclusión. Tanto en el pasado como hoy, la conmemoración mítica y ritual de los intentos fracasados o solo inicialmente prometedores de una conversión utópica de la realidad injusta en realidad buena para todos, y el recuerdo de sus líderes y sus mártires, sirven para confirmar su análisis, para ratificar la posibilidad en principio de sus objetivos y para animar la reanudación de la lucha transformadora radical. De allí se abre también una perspectiva alternativa en el análisis antropológico del ritual y del mito, que suele estar vinculado a tal grado con la función legitimadora del estado de las cosas y de neutralización de sus tensiones inherentes, que incluso los ritos de inversión han sido estudiados desde ese punto de vista (Gluckman, 2009). Así ha sucedido con el carnaval, aunque también existen pistas alternativas para su interpretación (Da Matta, 1997). Es verdad que hasta los ritos de inversión pueden operar como válvulas de escape, pero también es cierto que pueden constituirse en desafío para el orden existente. Porque por más limitada que esté en tiempo, espacio y envergadura, la experiencia vital de que la situación dada es posible de ser trocada por completo puede reforzarse con y ser reforzada mediante la memoria de los intentos fracasados de cambiarla e incentivar un nuevo intento en este sentido o, al menos, esperarlo en la vida de los hijos y de los nietos.

En este mismo sentido hay que descubrir también la presencia de la utopía en sitios muchas veces no considerados desde esa perspectiva, entre ellos determinados juegos

y escenificaciones mediante las cuales se crean realidades encantadas, toda una serie de expresiones a menudo menospreciadas de las culturas populares y el sueño diurno. Todo esto puede quedar siempre en simple fantasía evasora de la dura cotidianidad, pero también puede abrir pequeñas grietas en el orden social a través de las cuales se asoma, mitificada y cifradamente y a menudo de modo grotesco, estafalario, juguetón o satírico, junto con la denuncia de lo inhumano del presente colectivo, el anuncio de su cambio cercano y la exhibición de la esperanza de que en algún momento se deba participar en otro intento más de alcanzar la tierra prometida. Es en este contexto que se vuelve pertinente el estudio blochiano de la “conciencia anticipadora” y de la categoría de la posibilidad.

### **La utopía en América**

Los primeros encuentros entre europeos y americanos, que han sido vistos a menudo como antecedente remoto del pensamiento antropológico científico del siglo XIX, es uno de los espacios más evidentes de entrelazamiento entre antropología y utopía. Esto empieza con el ambiente de expectativa en el cual Colón propone e inicia sus viajes y en el cual circulan y son comentados sus relatos y los de otros viajeros sobre el “Nuevo Mundo”. Lo visto y lo anhelado, lo observado y lo esperado, las descripciones de lo nuevo y los moldes perceptivos cultivados durante siglos en el arte, la leyenda, la filosofía y la literatura sobre la vida en otras partes del mundo se mezclan de modo tal que se ha acusado a Europa de haber “encubierto”, en vez de realmente “descubierto”, las civilizaciones americanas de

entonces (aparte de haberlas diezmado y de haberlas puesto violentamente al servicio de la acumulación originaria del sistema capitalista mundial). Pero no solamente se buscaba en América las puertas del paraíso perdido, la fuente de la eterna juventud, el reino de El Dorado que haría sobranter la búsqueda de la piedra filosofal. También se llevaban a cabo, desde el temprano siglo XVI, una y otra vez intentos de fundar en América sociedades para las cuales la podrida Europa no parecía dejar ya lugar, y cuya concepción partía siempre del análisis de las causas sociales de la inhumanidad vigente en el Viejo Mundo. Tal fue el caso de la apocalíptica Tercera Jerusalén proyectada por los franciscanos en la Nueva España. Más recordada ha sido la creación de hospitales y la (re)organización de asentamientos purépechas en Michoacán por Vasco de Quiroga, para cuya justificación el antiguo funcionario y posterior obispo se refería explícitamente a la novela utópica de Moro, la cual, a su vez y como ya ha sido señalado, contenía ecos explícitos de los primeros relatos de viajes a América. Para el caso de las llamadas “reducciones” jesuitas en Sudamérica se sigue discutiendo acerca de la influencia directa o no de la Ciudad del Sol de Tomaso Campanella (1984). Aunque entonces como hoy, los diferentes pensadores y actores sociales encuentran las causas del desorden existente en fenómenos sociales y culturales diferentes, es llamativo cómo también en América se repite lo que aparece en este sentido una y otra vez en numerosos textos y movimientos utópicos: la propiedad individual y la acumulación individual o familiar a costa de los demás, la falta de acceso de las mayorías a los bienes materiales y espirituales colectivamente creados, el maligno ejercicio del poder público que ha dejado de ser servicio y se ha vuelto instrumento de explotación y humillación,

a veces también las lógicas de las reglas del parentesco y de las normas religiosas experimentadas como mecanismos de dominación.

El inicio del siglo XVI con su vibrante ambiente de nuevas noticias, expectativas y anhelos tan magistralmente recreado por el novelista cubano Alejo Carpentier en *El arpa y la sombra* (1979) se vuelve punto de partida —hoy mayormente olvidado— para análisis y reflexiones fundantes tanto de la ciencia antropológica como de la idea de relaciones políticas entre las sociedades y las culturas en pos de un orden global armónico y respetuoso de las diferencias entre las colectividades humanas. Los comienzos del derecho de gentes formulado por el dominico Francisco de Vitoria y la justificación del tiranicidio en casos de despotismo extremo por el jesuita Juan de Mariana se basan en el estudio de la situación creada por el encuentro de los españoles con los *otros* americanos. Ya anteriormente, predicadores como Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas habían reprochado a sus contemporáneos su falta de reconocimiento de la humanidad plena de los americanos y exigido leyes para poner en práctica tal reconocimiento. Ahora el primer pensador mencionado desmenuza esta situación sistemáticamente para llegar, a través de la discusión del espinoso problema de la guerra justa, a la consideración de la existencia de derechos inviolables de todos los americanos —como parte de la *misma* especie humana y *simultáneamente* como integrantes de grupos humanos *diferentes* entre sí y de los conquistadores europeos—. El segundo pensador referido enfoca, a través de consideraciones emparentadas, la misma idea de la existencia de derechos no negociables frente al poder establecido, los cuales tardarán todavía siglos en llegar a ser reconocidos

formalmente de modo universal. Por tanto, no puede extrañar que una de las primeras historias de la antropología elaboradas en América Latina (Palerm, 2006) identifica a ambos pensadores por su defensa de la igualdad de todos los seres humanos, a pesar de sus condiciones socioculturales diferentes, como precursores de la ciencia antropológica; a su vez, la tradición utópica evidencia aquí raíces muchas veces no recordadas de la idea de los derechos humanos universal e incondicionalmente válidos como requisito ineludible de la vida en una sociedad digna.

### La utopía en el siglo XIX

La gran época de los experimentos utópicos en América es, sin duda, el siglo XIX, aunque en ese inicio de la llamada era industrial se fundaron comunidades utópicas también en otras partes del mundo. El que casi todos estos proyectos cargaran con la hipoteca de asumir el espacio colonial como deshabitado, parece deberse a la preponderancia de su interés en la novedad por ellos planteada: al fin y al cabo, se trataba de la separación de su antiguo entorno social rechazado por malvado, el cual, empero, era asimismo el objeto de la transformación universal derivada de estas primeras células propuestas del nuevo orden, y no los americanos, por añadidura ampliamente desconocidos. Baste aquí la mención de los experimentos americanos tan distintos de Robert Owen, Étienne Cabet y Wilhelm Weitling como representantes de esta corriente del socialismo utópico, mientras que otros autores muy influyentes, como Charles Fourier, se involucraron personalmente en la promoción de su modelo, y otros más, como William Morris, trabajaron en la realización de tales propuestas utópicas en

su propio país; a su vez, la vertiente anarquista impulsó la acción política directa en toda Europa. Todas estas corrientes utópicas combinaban el análisis de las causas sociales de la infelicidad reinante con propuestas alternativas, inspiradas tanto en la cancelación puntual de dichas causas como en los sueños utópicos europeos perennes. Un caso especial fue el de Piotr Kropotkin, pues su *El apoyo mutuo: Un factor de evolución* (1970) constituía, en buena medida, una inversión completa del marco general de análisis de Herbert Spencer y de otros contemporáneos suyos, quienes veían en la oposición entre clases sociales y naciones y en las guerras entre colonizadores y colonizados solamente la operación de la misma ley eterna que había sido descrita por Darwin como inevitable lucha a muerte en el reino vegetal y animal.

Ciertamente, es aplicable a las utopías de todos estos socialistas la caracterización hecha por Karl Mannheim (1987), en contraposición a la ideología, cuando definió la orientación utópica como “incongruente con el estado real dentro del cual ocurre” y que, al informar la conducta humana, tiende “a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época” (p. 169). Sus ideas teóricas y sus proyectos prácticos no solamente provocaron, a pesar de todos los fracasos, una y otra vez renovados intentos de sentar las bases contagiosas para un nuevo orden social en o desde Europa, sino también empezaron a enraizarse en las condiciones tan distintas de América Latina, donde empezaron a surgir bajo su influencia intentos propios en la misma dirección. Aunque en menor medida, también algunos impulsos de la Revolución mexicana de 1910 se nutrieron de este tipo de análisis y propuesta, y las secciones de la nueva

Constitución –formuladas antes que la Constitución soviética– referidas a la propiedad de la tierra, la organización del trabajo asalariado y las políticas educativas y sanitarias, parecían constituir pasos hacia una sociedad esencialmente distinta de la decimonónica liberal y más acorde con las demandas de quienes habían sido sus principales víctimas.

Sin embargo, la entonces surgida y rápidamente generalizada forma “científica” del conocimiento como la única verdadera y aparentemente legitimada por los avances tecnológicos sensoriales en todos los ámbitos de la vida no le era propicia a la tradición utópica europea, que seguía marcada por mitos y ritos, recuerdos y leyendas, alusiones religiosas y referencias a épocas e instituciones pasadas. Y aunque es patente que casi todos los fundadores de la antropología compartían con colegas de otras disciplinas y con movimientos sociales de distinta índole la esperanza de una pronta y profunda mejoría social, la profesionalización de las ciencias sociales, o sea, su ingreso a la institución universitaria significó también su separación de otras formas del conocimiento, y, ante todo, al igual que de la filosofía y la teología, también de la utopía. Este distanciamiento se dio asimismo en los movimientos populares y políticos, muchos de los cuales desembocaron en partidos políticos. A su vez, las críticas de Marx al proyecto de emigración de Étienne Cabet para fundar una comunidad utópica en Norteamérica y al anarquismo en general fueron retomadas y ampliadas de modo contundente en 1880 por Engels (2006) en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, donde justificaba teóricamente la marginación de la utopía de los movimientos sociales.

## Distopías y utopías del siglo XX

La catástrofe de la Primera Guerra Mundial, el fracaso del intento de crear una Sociedad de Naciones, las crisis económicas mundiales subsiguientes con sus nichos de estabilidad para la burguesía y, luego, la Segunda Guerra Mundial y la develación del rostro espantoso del fascismo y del estalinismo no constituyeron contextos favorables para prolongar o reproducir la fascinación decimonónica por el avance histórico imparable. Una consecuencia de esta situación fue la desaparición del evolucionismo antropológico, el cual no vuelve a ser debatido ampliamente sino hasta los años cincuenta, época de la exitosa reconstrucción europea y del inicio de la descolonización del Tercer Mundo. También, por ello, los principales textos del siglo XX asociados usualmente con el término “utopía” son, en cuanto a sus efectos sociales, exactamente lo contrario: anti-utopías, distopías o utopías negras, en las cuales no aparece nada nuevo y ciertamente nada mejor que lo actual, sino solamente la prolongación y el agravamiento monstruoso de los peores rasgos del presente. Los libros *Nosotros* (1924), *Un mundo feliz* (1932), *1984* (1949), *Fahrenheit 451* (1953), *Nueva visita a un mundo feliz* (1958) y, como coda, *El cuento de la criada* (1985), así como las películas inspiradas por estas obras (y toda una gama de películas de ciencia ficción que toman en préstamo y profundizan este tipo de elementos negativos observables en las sociedades industriales y estatalmente organizadas) son los ejemplos más conocidos de esta vertiente de pensamiento. Independientemente de la intención de sus autores, su función es la difusión del miedo, el bloqueo de la imaginación utópica (en la primera novela mencionada, incluso su extirpación quirúrgica) y el intento de desprestigiarla. Causa y resultado

son la defensa desesperada de lo existente y el empeño por mantenerlo a toda costa, a pesar de que son inocultables sus rasgos negativos: cualquier experimento social podría desencadenar el empeoramiento de estos últimos y producir un futuro a todas luces espantoso, peor que el presente –en todo caso para sus principales beneficiarios–.

No puede dejarse de notar que al menos en las obras mencionadas de Zamiatin, Huxley, Bradbury y Orwell aparecen importantes elementos “salvajes” en el sentido de cuestionamientos de la civilización inhumana ubicada en un futuro caracterizado por el control, la violencia, el terror y la domesticación: desde el trágico contra-mundo indio en la sociedad fordeana, pasando por la contracultura de los cultivadores de la creación literaria memorizada, hasta la función de la naturaleza boscosa como último reducto del pensamiento libre y de la relación amorosa sincera.

¿No puede constatarse una especie de continuidad entre estos elementos utópicos contenidos en las anti-utopías más famosas del siglo pasado y la apropiación creativa de los más variados rasgos culturales de pueblos descritos por la antropología por parte de críticas de la forma de vida vigente en Occidente? ¿Cuántas veces *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (Mead, 1992), que termina con una crítica explícita del sistema educativo y de los roles de género de la sociedad blanca clasemediera de la costa del Este norteamericana, no ha sido motivo para descubrir la existencia de formas muy distintas de vivir la familia, la enculturación, la naturaleza y la sexualidad, e incluso para fantasear, soñar y ensayar alternativas de lo tradicional, aprendido falsamente como “natural” e inmutable? ¿Cuántas veces los bororo y otros pueblos

amazónicos son recordados en el sentido del final de *Tristes trópicos*, donde se afirma que “las otras sociedades no son quizá mejores que la nuestra [...]. Al conocerlas mejor, obtenemos, sin embargo, un medio de desprendernos de la nuestra, no porque ésta sea la única mala o absolutamente mala, ¿sino porque es la única de la que debíamos liberarnos”? (Lévi-Strauss, 1970, p. 394). Y, ¿cuántos movimientos juveniles y estudiantiles contraculturales de las décadas de 1960 y 1970 se dejaron inspirar en sus intentos de escapar de la normatividad sociocultural existente por los más variados reportes etnográficos, desde los “indios metropolitanos” de Roma y su recreación intrépida de sistemas de parentesco “primitivos” como base de relaciones sociales más comunitarias, igualitarias y armónicas, hasta la búsqueda de otra visión del cosmos, de los seres humanos y del significado de ambos por quienes se sintieron atraídos por *Las enseñanzas de Don Juan* (Castaneda, 1974), tan celebradas por el premio Nobel mexicano Octavio Paz? ¿Y no es sabido cómo el movimiento feminista y toda clase de crítica social centrada en las relaciones de género se han apoyado en etnografías sobre fenómenos reportados en etapas antiguas y medievales de la historia europea y en sociedades de ultramar y donde, por ejemplo, brujas, matriarcado y sexualidad parecían tener significados no solamente diferentes, sino incluso más humanos que en la normatividad noratlántica acostumbrada?

Durante todo el siglo pasado, una y otra vez, las noticias de y los estudios sobre movimientos revolucionarios latinoamericanos –representados icónicamente por figuras tales como Augusto César Sandino, Ernesto Che Guevara, Salvador Allende o el subcomandante neozapatista “Marcos”– han impulsado el análisis

crítico de la sociedad occidental y alentado la esperanza de quienes allí mismo y en otras partes del mundo han tratado de modificarla radicalmente, es decir, desde las raíces económicas, políticas y culturales de la sociedad, en dirección a una convivencial, sin miseria, desigualdad y vejación. Lo que desde hace décadas están tratando de construir la teología de la liberación y la filosofía de la liberación latinoamericanas y los múltiples ensayos teóricos y prácticos de sistemas económicos y educativos alternativos ha sido enriquecido más recientemente con información etnográfica (aunque no siempre verificada o correcta) sobre modelos indígenas de aprovechar la naturaleza no depredadores, sobre maneras más integrales de considerar el cuerpo, la salud y la medicina, y modalidades no despóticas de ejercer el poder público. En el debate actual sobre el “Buen Vivir” originado en Mesoamérica y varios países andinos han empezado a participar integrantes de pueblos indígenas que antes solamente estaban presentes como objetos de estudio en las etnografías. Dicha discusión retoma el paradigma inicial de la ciencia antropológica, recobrado y actualizado durante la segunda mitad del siglo XX, o sea, la idea de la realidad sociocultural como un *proceso con tendencia* o dirección hacia una mayor complejidad, aunque desvirtuado una y otra vez ideológicamente como “progreso” o “desarrollo” unilineal y teleológico, e incluso negado por fundamentalismos religiosos. Hay que agregar aquí que, en la obra de algunos antropólogos latinoamericanos muy conocidos de la segunda mitad del siglo XX, se hallan componentes de tipo utópico —un ejemplo es el mexicano Guillermo Bonfil (1981) (Krotz 1996) y el hecho de que el brasileño Darcy Ribeiro (1988) incluso publicó el cuento utópico “Venutopías 2003”.

## Utopía y antropología

Como se ha visto, antropología y utopía utilizan la categoría de alteridad no con el mismo sentido, pero remitiendo una a la otra y complementándose de este modo.

La antropología usa la categoría de alteridad para descubrir el universo sociocultural desde su nivel planetario hasta el limitado nivel del encuadre espacio-temporal bajo estudio como heterogéneo, diverso, constantemente cambiante, compuesto por elementos en movimiento y relacionados de manera tensa unos con otros y con su conjunto. Como ha sido expresado recientemente, la “diversidad” es el “*business*” de la antropología (Hannerz, 2010). Las otredades concretas descritas y analizadas impulsan el sueño utópico. La diversidad planetaria etnografiada no deja duda acerca de que todo orden social específico constituye una posibilidad entre otras, una opción entre otras posibles. El estudio comparativo de las causas de los fenómenos socioculturales permite hacer enunciados sobre probables resultados de la intervención humana en ellos.

La utopía usa la categoría de alteridad para denunciar las sociedades humanas existentes como fundamentalmente inhumanas, cultiva la reflexión crítica sobre las condiciones necesarias para que la organización social permita a todos los seres humanos una vida libre, plena y digna. Afirma que la hominización propiamente dicha está pendiente todavía: “La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz” (Bloch, 2004-2007, vol. 3, p. 510). Por tanto, impulsa siempre la exploración teórica

de la posibilidad concreto-real de la sociedad humana de convertirse en *otra*, en una genuinamente humana, y reta a la antropología a buscar las causas de la situación actual y los caminos para salir de ella. Para ello, empero, no es suficiente cumplir con el programa trazado por el positivismo clásico, que únicamente analiza lo que es y cómo surgió, sino que es necesario adentrarse en el imaginario anticipatorio del mundo que auténticamente corresponda a los anhelos de los seres humanos.

El que aquí se haya hecho referencia a tantos símbolos utópicos generados durante los últimos siglos en América Latina no excluye la presencia de prospectos utópicos en otros continentes y tiempos. Sí recuerda, en cambio, que han sido, a lo largo de toda la historia humana, antes que nada, las víctimas del desorden reinante quienes han cultivado el sueño utópico y dado los primeros pasos para volverlo realidad empírica.

La importancia actual del Sur global, en este sentido, queda corroborada también al observar un campo de discusión teórica, reflexión ética y práctica política donde más claramente confluyen las dos perspectivas de alteridad, a saber, el campo de los derechos humanos. Para la antropología, su discusión constituye una concreción

del eterno tema de la relación entre lo local y lo global, lo particular y lo universal, lo particular y lo relativo y lo general y lo definitivo. Para la utopía, esta misma discusión hace ver que la idea del ser humano libre y feliz, que las diferentes propuestas de derechos humanos tratan de garantizar, aún no existe de modo unívoco y claro, sino que el objetivo mismo de la transformación necesaria está todavía en construcción. Esto lo demuestra también la historia de la formulación de los derechos humanos desde mediados del siglo pasado. Primero los derechos humanos económicos, sociales y culturales exigidos por los entonces recientemente independizados pueblos de las antiguas colonias enmendaron la unilateralidad de la Declaración Universal original, y luego la cuestión de los derechos humanos de los pueblos indígenas ha ampliado, precisado y avanzado la concepción de los derechos humanos, cuyo modelo completo sigue en construcción.

Así que ambos usos de la categoría de alteridad se complementan, se compenetran, y se funden en la necesidad de promover el polílogo intercultural planetario para buscar en teoría y mediante la colaboración práctica, en palabras de Tomás Moro (1984), “al estado al que considero no sólo el mejor, sino el único digno, a justo título, de tal nombre” (p. 135).

## Referencias bibliográficas

- Bloch, E.** (1980). *Derecho natural y dignidad humana*. Aguilar.  
 \_\_\_\_\_ (2004-2007). *El principio esperanza* (3 vols.). Trotta.
- Bonfil, G.** (1981). *Utopía y revolución: El pensamiento político de los indios en América Latina*. Nueva Imagen.
- Campanella, T.** (1984). La imaginaria Ciudad del Sol. En E. Ímaz (Ed.), *Utopías del Renacimiento* (pp. 141-231, 7ª reimpr.). Fondo de Cultura Económica.
- Carpentier, A.** (1979). *El arpa y la sombra*. Siglo XXI.
- Castaneda, C.** (1974). *Las enseñanzas de Don Juan: Una forma yaqui de conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Da Matta, R.** (1997). *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro* (6ª ed.). Rocco.
- Engels, F.** (2006). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Fundación Federico Engels.
- Gluckman, M.** (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Hannerz, U.** (2019). Diversity is our business. *American Anthropologist*, 112(4), 539-551.

**Kropotkin, P.** (1970). *La ayuda mutua: Un factor de evolución*. Proyección.

**Krotz, E.** (1996). Conflicto civilizatorio y utopía: ¿Elementos utópicos en el "México profundo" de Guillermo Bonfil? En H. Cerutti & O. Agüero (Comps.), *Utopía y nuestra América* (pp. 191-209). Abya-Yala.

**Lévi-Strauss, C.** (1970). *Tristes trópicos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

**Mannheim, K.** (1987). *Ideología y utopía* (2ª ed.). Fondo de Cultura Económica.

**Mead, M.** (1992). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Planeta, Angostini.

**Mercier, L.-S.** (2017). *El año 2440: Un sueño como no ha habido*

otro. Akal.

**Moro, T.** (1984). Utopía. En E. Ímaz (Ed.), *Utopías del Renacimiento* (pp. 37-140, 7ª reimpr.). Fondo de Cultura Económica.

**Palerm, A.** (2006). *Historia de la etnología: I. Los precursores*. Universidad Iberoamericana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**Ribeiro, D.** (1988). Venutopías 2003. En E. Krotz, *Utopía* (pp. 277-290, 2ª ed. corr. y aument.). Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

**Wolf, E.** (1972). *Pueblos y culturas de Mesoamérica* (2ª ed.). Era.

## Sugerencias bibliográficas significativas para América Latina y la antropología

**Acosta Saignes, M.** (2010). *Bolívar: Acción y utopía del hombre de las dificultades*. Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información de Venezuela.

**Ainsa, F.** (1984). Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 13, 13-35.

\_\_\_\_\_ (2004). Utopías contemporáneas de América Latina.

*América, Cahiers du CRICCAL*, 32, 9-33.

**Comaroff, J., & Comaroff, J.** (2011). *Theory from the South: Or, how Euro-America is evolving toward Africa*. Routledge.

**Marin, L.** (1975). *Utópicas: Juegos de espacios*. Siglo XXI.

**Rama, C.** (Ed.) (1977). *Utopismo socialista (1830-1893)*. Ayacucho.