

Lucas E. Misseri  
CONICET/CIJS-UNC

## Vigencia de la utopía en el siglo XXI: Análisis del proyecto de barrio intercultural en San Martín de los Andes

Validity of the utopian thinking in the XXIst Century: Analysis of a practical utopia in San Martín de los Andes

Recibido: 04/03/15

Aceptado: 21/04/15

### Resumen

La idea de utopía tiene una larga historia en América y un vasto conjunto de significados. En este trabajo se interpreta a las utopías a partir de un enfoque utopológico basado en las reflexiones principalmente de M. R. Ramírez Fierro, A. A. Roig, H. Cerutti Guldberg y E. Fernández Nadal. Desde ese marco teórico se analiza una utopía concreta contemporánea de la Patagonia argentina. Se trata del barrio intercultural proyectado en San Martín de los Andes por la comunidad mapuche “Curruhuinca” y la Asociación Vecinos Sin Techo de esa ciudad. Aquí, describo el carácter utópico de dicho proyecto tomando como categorías de análisis los conceptos de función y tensión utópicas en relación a los distintos aspectos que ponen en juego la interculturalidad y la emergencia de nuevas subjetividades.

**Palabras clave:** Utopología; Utopía concreta; Interculturalidad.

### Abstract

The idea of utopia has a long history in America and a vast array of meanings. This paper interprets utopias from a utopological approach primarily based on the reflections of M. R. Ramírez Fierro, A. A. Roig, H. Cerutti Guldberg and E. Fernández Nadal. From this theoretical framework a contemporary concrete utopia of Argentine Patagonia is analyzed. It is an intercultural neighborhood in San Martín de los Andes projected by the Mapuche community “Curruhuinca” and the Homeless Neighbors Association of that city. Here, I describe the utopian character of the project taking the concepts of function and utopian tension as categories of analysis in relation to the different aspects that involve interculturality and the emergence of new subjectivities.

**Keywords:** Utopology; Concrete Utopia; Interculturality.

### Introducción

**E**ste trabajo parte de una definición de utopía como una idea multívoca que, por medio de una serie de tensiones óntico-epistémicas, realiza el cambio social en momentos históricos determinados; permitiendo la emergencia de nuevas subjetividades acalladas por un orden hegemónico. Esa idea se ha ma-

nifestado en América de modo diverso y dialéctico: desde la utopía para otros hasta la utopía para sí desde el género literario hasta la política emancipatoria, desde la idea hasta la praxis comunitaria. Aquí me interesa ocuparme de este último fenómeno utópico, partiendo de un caso de utopía concreta<sup>1</sup> que se está desarrollando en

1 Por utopía concreta nos referimos a una comunidad intencional unida con la finalidad de realizar un ideal utópico. Otros autores prefieren hablar de ejercicio utópico comunitario (Cerutti Guldberg, H. 1989) o utopía práctica (Servier, J. 1996).

la localidad de San Martín de los Andes, en la provincia de Neuquén, Argentina.

Desde 2004, en dicha localidad patagónica el pueblo mapuche de la Comunidad Curruhuinca y los miembros de la Asociación Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna proyectaron un “Barrio Intercultural y Ambientalmente Sustentable” en el lote pastoril 27 del Parque Nacional Lanín (Gende, C., Padilla, E. y Frischknecht, A. 2014, 6). Ese proyecto fue tomando forma, y tras una década de esfuerzos mancomunados, se encuentra en proceso de construcción de las primeras viviendas. El principal argumento de por qué el mismo constituye una utopía concreta se basa en el desarrollo de las tensiones utópicas que enfrenta y ha enfrentado este proyecto y la emergencia de nuevas subjetividades que ha tenido lugar en San Martín de los Andes a partir de una acción intercultural que incluye aspectos políticos, religiosos, lingüísticos, económicos e instrumentales que no se pueden soslayar.

Para mostrar este caso de acción intercultural y cómo la misma se enmarca en la historia de las utopías latinoamericanas es que el artículo ha sido estructurado en dos partes. La primera, destinada a situar histórica y geográficamente el empeño utópico, prestando especial atención en distinguir el concepto de utopía concreta de otros tipos de utopía y remarcando las características propias de la utopía en América Latina y de su estudio académico. La segunda parte, conlleva la descripción del proyecto en cuestión y los desafíos y soluciones programadas y aplicadas que están llevando a cabo sus miembros. Para cerrar, por último, con una descripción de sus fortalezas y debilidades principales.

He titulado el trabajo aludiendo a la vigencia de la utopía porque considero que iniciativas comunitarias como ésta, unidas a casos de tecnoutopías y ecotopías<sup>2</sup> que impregnan nuestros tiempos, dan testimonio de la fertilidad y actualidad de esta forma de pensar la propia identidad como individuos que dependen de sus comunidades y que, por lo tanto, se comprometen con ellas de modo activo y colaborativo.

## 1. Cinco siglos de historia de la idea de utopía en América

Según la concepción que se establezca de utopía, la idea puede ser rastreada hasta los albores de la historia de la humanidad. Hay quienes consideran que textos tan antiguos como la épica de Gilgamesh, las profecías de Isaías y la descripción de los hombres áureos de Hesíodo son formas de utopías (cf. Trousson, R. 1995). No obstante, aun si se aceptan esas teorías, la historia del concepto propiamente dicho tendrá que esperar al siglo XVI. Es en 1516 cuando Tomás Moro acuña el término valiéndose del griego y dejando una ambigüedad que aún perdura: utopía es tanto *uk-topos* –no lugar– como *eu-topos* –buen lugar– (More, Th. 2002, 117). De las múltiples relaciones de esas dos características con el plano temporal surgirán muy variadas producciones, nociones, proyectos y teorías. Pero antes de abordar eso quisiera detenerme en el vínculo directo entre la llegada europea al “Nuevo Mundo” y la eclosión de producciones utópicas que siguió a la obra de Moro.

El descubrimiento para los europeos de un nuevo continente y de una tierra “desconocida” produjo dos consecuencias. Por un lado, la ampliación de las posibilidades de desarrollo colonial, económico, militar y cultural; por el otro, la aplicación del imaginario edénico a esas posibilidades. La primera fue una consecuencia material que avivó el crecimiento de los imperios español y portugués; y la segunda, la proyección de las descripciones bíblicas, los tópicos literarios de la edad de oro y la arcadía y, por último, la imaginería medieval de la cucaña o país de jauja. América para los europeos no sólo fue un descubrimiento de riqueza material sino de riqueza conceptual. Entre las ideas que rondaban estaba aquella de que la nueva tierra era un continente vacío, una nueva India, el verdadero Edén, etc. Con esto quiero destacar que la materialidad del nuevo paisaje y la espiritualidad de los nuevos seres vivos que se toparon fue el disparador de la utopía como una idea que se instauró en el

2 Por un lado, por tecnoutopías me refiero a la presencia de ejemplos neobaconianos que sustentan la esperanza utópica en una fe desmedida en las nuevas tecnologías. Podría incluirse como casos de este tipo de utopías como “el ágora digital” prevista por M. McLuhan y la utopía transhumanista de N. Bostrom. Por el otro, por ecotopías me refiero a las utopías que buscan un regreso a ideales arcádicos sustentados en visiones ecologistas contemporáneas como la de E. Callenbach.

acervo cultural europeo y, posteriormente, en el americano –sin que por ello sea privativo de Europa y de América–. No obstante, esta vinculación solo tiene parangón con el descubrimiento europeo de Australia y con el cambio de sistema astronómico que proyectó nuevos planetas habitados y nuevos “paraísos” habitables (Aínsa, F. 1999, 39).

### 1.1. Algunos sentidos de la palabra utopía

El término utopía tiene múltiples significados, muchos de ellos contradictorios, otros relativos a distintos tipos de enfoques que acentúan diversas facetas de este complejo fenómeno cultural. Por esta razón es que a continuación se describen algunos de sus sentidos, junto a dos grandes constelaciones de enfoques académicos: por un lado, la visión europea de la utopía en un lugar ajeno y la visión americana de la utopía del propio terruño.

Primero, abordaré algunos sentidos “canónicos” de la utopía. El menos problemático refiere directamente al libro de Moro, como ya dije el, autor que instaló definitivamente el término. Esta referencia tiene que ser contextualizada en el marco de una Europa que hacía poco tiempo había tenido noticias de la vida en América, que estaba viviendo procesos cismáticos dentro del cristianismo y que estaba en conflicto geopolítico con el Islam. Pero además, el término basado en lengua neohelena latinizada da cuenta también de un contexto cultural humanista en el que las lenguas clásicas y sus saberes asociados eran tenidos en alta estima. Por lo cual, decir utopía en este sentido es decir un libro europeo, cristiano y humanista. No menos útil que entretenido, como se ocupó de aclarar el propio Moro. El aspecto lúdico se ve mezclado con la crítica político-económica y con una visión aún cristiano-céntrica, pero más tolerante de lo que verían otras épocas y contextos geográficos. Para un autor como Cerutti Guldberg, la estructura de este libro marca la tensión original de cada utopía entre la crítica social –“tópica” en términos de Eugenio Ímaz

(Ímaz, E. 1999)– y la propuesta utópica (Cerutti Guldberg, H. 1996).

Su segundo sentido refiere a un género literario que en ocasiones algunos autores remontan al siglo IV a. C. con la *República* de Platón, pero que tiene su inicio convencional en la mencionada obra de Moro. Esto es debido a que el aspecto ficcional se ve aumentado mucho más en la obra renacentista que en las producciones clásicas: en Platón es constante la aclaración de que la “bella ciudad” –*Kallipolis*– que se describe es un mero experimento mental (Platón. 1971, 259). Eso, en cambio, se pierde en el género literario utópico en favor de la función didáctico-persuasiva que se le adscribe. Este género, si bien conserva el carácter de experimento mental, en realidad se transforma en un manifiesto novelado por el cual un autor utópico quiere mostrar las bondades de vivir en una sociedad que siga tales y cuales principios básicos. El utopista busca convencer mediante la exposición de una sociedad buena y bella en acto, o por su contrario: la descripción de una sociedad perversa y horrenda con la finalidad de evitar que la sociedad del autor degenera hasta llegar a ese estado. Pero ese acto por el cual el utopista muestra una sociedad alternativa en funcionamiento es una ficción, y como tal se habría granjeado el rechazo de Platón por su estatus ontológico inferior que la hacía copia de la copia en lugar de realidad objetiva. La iniciativa de Moro encontró rápida imitación entre sus contemporáneos y no sólo obtuvo más de veinte ediciones en un siglo sino que fue emulado por Campanella, Bacon, Doni, Patrizi y otros pensadores renacentistas<sup>3</sup>.

El tercer sentido, el coloquial, se hace eco de la crítica platónica de la ficción, porque se la entiende en muchos casos peyorativamente como una quimera, un sueño imposible, un proyecto irrealizable. La filósofa argentina Graciela Fernández dice que se podría hablar de una falacia *ad utopiam*, según la cual el mero hecho de atribuir el adjetivo “utópico” a un proyecto o una teoría parece descalificarla, independientemente de la fortaleza de sus argumentos (Fernández, G. 2005). En el contexto

3 Entre 1516 y 1663 se publicaron veintiuna ediciones en once ciudades europeas. Mientras que su obra era emulada en 1553 por Anton Francesco Doni con su *I Mondi* y Francesco Patrizi con *La città felice*, hasta la *Città del Sole* de Campanella compuesta entre 1602 y 1611 se puede contar media docena más de utopías –de K. Stiblin, Th. Nichols, L. Agostini, Th. Lipton F. Vatable Brouard y Th. Floyd—.

positivo coloquial del término tampoco parece desaparecer el carácter de imposibilidad que persiste en este significado. Las consignas del Mayo Francés, consideradas una forma de utopía concreta, cuestionaban la idea de lo real y lo imposible como constructos del poder hegemónico en grafitis como el que reza: “seamos realistas, pidamos lo imposible”.

El cuarto sentido surge en el marco de la sociología del conocimiento fundada por Karl Mannheim. Este autor fue el primero en establecer el par conceptual ideología-utopía, dando al primer elemento un sentido de conservación acrítica del *statu quo* y al segundo, la semiosis de crítica que busca la revolución social (Mannheim, K. 1966). También, desarrolló la idea de utopía como una manifestación de un “espíritu utópico” de carácter transformador, que contaba con fuerte poder de cambio, pero una limitada capacidad de diagnóstico social por su concepción de la realidad mediada por el deseo de cambio—lo que Franz Hinkelammert denomina “ingenuidad utópica” (Hinkelammert, F. 1990)—. Esta distinción que data de 1929 ha contribuido a la confusión y multiplicación de sentidos del término utopía, puesto que su vaguedad fijada en la idea de opuesto de la ideología ha permitido encasillar como utopías distintos movimientos políticos que no eran considerados como tales en otras definiciones, y llevó incluso a algunos estudiosos de la utopía a afirmar la “neutralización utópica” de la ideología política (Marin, L. 1994, 86).

El quinto, el “sentido amplio de la utopía” (Cioranescu, A. 1972 y Trousson, R. 1995), no se refiere a utopías específicas de autores o movimientos políticos sino a una forma de pensar lo social de modo crítico—coincidiendo con la parte I de la *Utopía* de Moro y su crítica del sistema de *enclosures*— y de modo perfectible a partir de la acción humana—parte II o propositiva—. Por desarrollarse principalmente desde una ficción verosímil, este sentido amplio ha sido muy valorado por la sociología porque contribuye a la científicidad de un campo que se ve vedado de hacer ciertos experimentos, por respeto a la dignidad humana, al mismo tiempo que recupera el recurso del experimento mental que ya había empleado Platón en la Antigüedad. Esta idea fue llevada al extremo por H. G. Wells cuando dijo que la utopía era el método más apropiado para la sociología (Kumar, K. 1990, 197).

Estos son cinco posibles sentidos de la palabra utopía y estos mismos se ven multiplicados por la diversidad de enfoques desde los que son tratados, revisados y criticados. A continuación, analizaré dos de ellos junto a los tipos y modos de la utopía.

## 1.2. Enfoques, tipos y modos de utopía

Como ya adelanté pueden pensarse dos grandes constelaciones de enfoques académicos sobre la utopía: el que llamo de extrañamiento y el de transformación. El primero puede ser ejemplificado en la visión extrañada del conquistador europeo en América y la visión transformadora del americano conquistado. El primero quiere realizar la utopía en un lugar ajeno del que se apropia, el segundo quiere transformar el propio lugar.

En cuanto a la tipología de utopías hay múltiples clasificaciones con pretensión de exhaustividad pero, para el objetivo que me interesa cumplir aquí, con dos grandes tipos bastará: literarias y concretas. Las primeras remiten al corpus utópico canónico distinguido a partir de ciertas características particulares que determinaron el género utópico desde Moro en adelante. Las segundas están compuestas por los intentos de diversa índole y suerte de establecer comunidades basadas en algunos principios o ideales utópicos —también son denominadas “comunidades intencionales” porque no son espontáneas sino voluntarias y formadas en torno a una idea definida previamente—.

También distingo dos modos de abordar el fenómeno utópico: uno que llamo utopográfico —término que tomo de H. G. Wells— y otro utopológico —término que tomo de M. R. Ramírez Fierro—. Al primero lo caracterizo como el recuento sistemático de utopías literarias y concretas en sendos estudios recopilatorios. En cambio, el segundo, se constituye en la búsqueda de una teoría de la utopía como teorización de la transformación social manifestada de distintas formas en cada utopía literaria y concreta.

Tomando estas distinciones es que arriesgo una hipótesis de regularidad en los estudios de la utopía, que algunos teóricos ya habían preanunciado parcialmente en la distinción “utopía para otros” y “utopía para sí” —por ejemplo F. Aínsa y M. R. Ramírez Fierro—. Por un lado, los

estudios que abordan el fenómeno utópico desde la óptica del extrañamiento tienden a seguir el modo utopográfico y a centrarse sobre todo en la compilación de utopías pasadas principalmente literarias y en menor medida en las concretas –v. gr. R. Trousson, J. C. Davis, P. F. Moreau, J. Servier, etc.–. Por otro lado, los estudios que se abordan desde el enfoque de la transformación, tienden a ser de corte utopológico intentando distinguir los aspectos teóricos que puedan describir o guiar el cambio social de utopías concretas contemporáneas o futuras, más que en la mera recopilación de utopías literarias –M. R. Ramírez Fierro, H. Cerruti Guldberg, F. Hinkelammert, A. A. Roig, etc.–. Esta hipótesis puede ser matizada con el reconocimiento de enfoques mixtos, como por ejemplo el de Fernando Aínsa quien combina el recuento utopográfico con una utopología de corte blochiano. Aquí aplico solamente el segundo enfoque, aunque considero que los tres son válidos y fructíferos para el estudio de la utopía.

### 1.3. Utopías prácticas en América

Como mencioné más arriba, hay un vínculo directo entre América y la utopía. De hecho, en el imaginario colectivo, América fue la utopía real más allá de la ficción. Se pueden nombrar algunos casos paradigmáticos de tiempos de la colonia como: la labor de algunos franciscanos en México y las reducciones jesuíticas de Paraguay, Argentina y Brasil. Hay testimonio de una lectura directa de padres como Vasco de Quiroga pensando los hospitales y otros proyectos de asistencia a partir de la *Utopía* de Moro (Cardenal, E. 2013). Las misiones jesuíticas, en cambio, reavivaron el espíritu utópico en su descripción de una convivencia sin propiedad privada y al margen del caos de la metrópoli (Velázquez Delgado, J. 1992).

Pero yendo aún más lejos, podría dividirse todo el continente en dos cúmulos de utopías como lo hicieron los defensores de una utopía hispanoamericana. Por un lado, la utopía del Norte anglosajón, los Estados Unidos, y la utopía de la “América española” (Henríquez Ureña, P. 1978, 10), que luego se amplió a utopía

latinoamericana o de “Nuestra América”. Estos dos cúmulos han estado en conflicto desde el establecimiento de los primeros estados independientes y si bien hubo una influencia mutua, el temor es y sigue siendo que la degeneración distópica de una invada a la otra<sup>4</sup>. No obstante, ambas han legado a la historia de las utopías un sinnúmero de utopías concretas, un caso notable fue el de Nueva Armonía, en Utah y Texas con los seguidores de Étienne Cabet y otro fue la experiencia de Oneida que devino empresa comercial, etc. En el caso del norte, las comunidades intencionales generalmente surgían a partir de una idea política muchas veces arraigada en una variante particular de la fe protestante. Los asentamientos eran una búsqueda de libertad de conciencia en América. En contraste, en el centro y el sur, si bien el catolicismo apostólico romano era una fuerza avasallante, el desafío estaba en la integración de los autóctonos y de los recién llegados. Si bien el factor religioso seguía estando, el económico tomaba un lugar preponderante sobre los otros y las utopías iberoamericanas han buscado y aún buscan una mejor distribución de recursos y oportunidades para grandes segmentos de la sociedad que fueron excluidos desde tiempos de la llegada de los primeros europeos y que tampoco fueron incluidos por los gobiernos criollos.

Es en este marco que la utopía concreta del barrio intercultural de San Martín de los Andes, se encuadra en la historia de las utopías iberoamericanas sin necesidad de especiales aclaraciones, salvo que el contexto parece ser un tanto más favorable y que los excluidos ya no lo son sólo por razones étnicas sino también económicas. En las páginas subsiguientes se describirán las subfunciones utópicas que toman cuerpo en el proyecto sanmartinense.

### 1.4. La función utópica y sus sub-funciones

Desde la utopología latinoamericana se pueden distinguir, en torno al rol estimulante de Arturo Andrés Roig y sus múltiples y prolíficos seguidores, una serie de subfunciones que complementan la visión del maestro utopólogo mendocino. Roig enfatizó la importancia de la

4 Ya sea por mutua influencia cultural en sus aspectos menos constructivos o por la eterna amenaza de la doctrina Monroe de una “América para los [norte]americanos”.

función utópica como una función del lenguaje propia del universo discursivo que permite des-  
totalizar y que implica cierto grado de autoconciencia del sujeto (Roig, A. A. 1987, 20). Para la reconstrucción de las subfunciones de la misma me hago eco de la labor de la filósofa mexicana María del Rayo Ramírez Fierro, cuyo trabajo permite destacar que estas funciones son el fruto de un trabajo colectivo y colaborativo—al modo de Moro y sus colegas humanistas del siglo XVI—5. Roig atribuye las primeras tres subfunciones a una interpretación de su propia teoría llevada a cabo por el filósofo y político ecuatoriano Marcelo Villamarín Carrascal (Roig, A. A. 1987, 21), la cuarta la remite su discípulo argentino-mexicano Horacio Cerutti Gulberg (ibíd.) y la quinta es una derivación analítica posterior, propuesta por su discípula argentina Estela Fernández Nadal (Fernández Nadal, E. 1995).

La primera es la llamada subfunción crítico-reguladora que es expresión de la conflictividad de lo humano y se vincula de modo directo con la realidad discursiva (Roig, A. A. 1987, 38). Visto desde la ejemplaridad del texto moreano, la crítica es el diagnóstico de un orden de cosas que se desea transformar —parte I— y lo regulativo es el ideal que moviliza esa transformación —parte II—. En términos más cercanos a Roig, quien consideraba al género utópico caduco, se puede decir que todo reemplazo de ciertos discursos implica un nivel crítico que lo antecede y que es un rasgo antropológico a priori.

La segunda es la subfunción liberadora del determinismo legal. Esta no sólo es interpretada como la oposición transformadora a todo tipo de normas, leyes e instituciones que interpretan el mundo a partir de ciertos discursos hegemónicos, sino también el reconocimiento del valor epistémico de la utopía en tanto que reafirmación de lo contingente y, por tanto, cuestionadora de todo orden que se reclame como necesario. En este sentido, no sólo busca modificar el aspecto normativo jurídico hegemónico sino la episteme que lo sustenta.

La tercera es la subfunción anticipadora de futuro, la cual muestra su imbricación con las otras en tanto que es el resultado del rompi-

miento con el determinismo y con el tiempo mítico que establece un fatalismo cíclico. Contrariamente, la idea de una anticipación del futuro no sólo implica la contingencia del mismo tiempo por venir sino la capacidad humana por realizar lo que Ernst Bloch denominó *nicht-noch-geworden* o “lo-aún-no-devenido” (Bloch, E. 1988, xxxiii).

La cuarta es la subfunción de historización y dialecticidad. Algunos críticos de la utopía intentaron mostrar que la misma busca la clausura de la historia, en cambio, Cerutti y Roig afirman exactamente lo contrario: la característica de la utopía es la apertura a la historia, al tiempo histórico como opuesto al tiempo mítico y al devenir dialéctico (Roig, A. A. 1987, 21).

La quinta subfunción es la constitutiva de formas de subjetividad, ésta permite desarrollar uno de los aspectos que presupone Roig para la función utópica en general: el autoconocimiento del sujeto. Para Fernández Nadal la configuración identitaria de un sujeto se da a partir de contradicciones existentes que se articulan en un discurso dado. Es en este sentido y en su característica metafórica de los significados que la utopía propone una transformación de la relaciones intersubjetivas que puede devenir en la reformulación de nuevas subjetividades (Fernández Nadal, E. 1995, 43-46).

A continuación procuro mostrar cómo estos aspectos se dan en mayor o menor medida en la utopía concreta de San Martín de los Andes a partir de tensiones utópicas y algunas convergencias.

## 2. Interculturalidad y utopía: el caso de San Martín de los Andes

El hecho de que la comunidad Curruhuinca y los Vecinos Sin Techo hayan decidido definir su proyecto como “intercultural” muestra el grado de autoconciencia de su subjetividad. Esto es porque enmarcan sus esfuerzos en un modelo superador del modelo multicultural y el pluricultural. Son fuertes críticos de la “folklorización” de la cultura mapuche en San Martín de los Andes, especialmente con fines turísticos que

5 Recuérdese la importancia de figuras como Desiderio Erasmo, Pedro Egidio, Jerónimo Busleiden, Guillermo Budé, Tomás Lupset, Johann Froben y Ulrich von Hutten en la escritura del texto moreano de 1516 al cual colaboraron con cartas ficcionales, un alfabeto, un poema y con el cambio de nombre de “Nusquama” a “Utopia”.

caracteriza algunas políticas multiculturales. El barrio intercultural que están construyendo se enmarca en un impulso decolonial sustentado en la interculturalidad entendida no sólo como interacción entre culturas sino como proyecto político-epistémico (Walsh, C. 2005, 45). El barrio en construcción del lote 27 del Parque Nacional Lanín es mucho más que una solución habitacional para un grupo de personas en una posición económica desfavorable, es un impulso por reformular identidades y revalorar una cultura ancestral cuyas voces habían sido acalladas por los distintos poderes hegemónicos que gobernaron la región. A continuación analizaré algunas de sus características poniendo en juego esta perspectiva de Walsh en relación con las subfunciones de la utopía arriba descritas.

### 2.1. Aspectos políticos

El marco político-institucional hegemónico en el cual el proyecto intercultural de la comunidad mapuche y los vecinos sin techo impulsa una transformación y reconocimiento de subjetividades acalladas es el sistema político federal argentino. Este sistema democrático subsume el proyecto bajo una serie de círculos concéntricos de poder en los que las políticas culturales no son todo lo coherente y cohesionadas que podría desearse. La primera instancia es la del municipio de San Martín de los Andes el cual gracias al esfuerzo de la comunidad mapuche y otros actores políticos está logrando el avance en políticas interculturales, la segunda instancia es la de la provincia de Neuquén y, la tercera, la de la República Argentina. Estas dos últimas ofrecen un reconocimiento legal a distintas culturas, e incluso asumen la preexistencia de comunidades autóctonas, pero no desde un paradigma intercultural sino más bien desde una multiculturalidad. Esto se logró por medio de la votación democrática de leyes más incluyentes en un proceso lento que se inició a fines del siglo pasado. En esta diferencia entre el impulso del barrio intercultural y las políticas multiculturales nacionales está la primera tensión utópica del proyecto. La misma tiene el desafío de la perduración a partir del trabajo continuo para asegurar que lo ya conquistado en el aspecto jurídico se establezca también en la conciencia ciudadana de los argentinos. Aún cuando éste es un reto

con el que los defensores de la interculturalidad batallan día a día, está lejos de ser el único.

Se puede decir que el reto de la perduración es de la utopía concreta hacia el exterior; pero hay una tensión al interior de la comunidad proyectada que pone en juego la política interna de la misma. Esto tiene que ver con el hecho de que la comunidad mapuche –la parte mayoritaria del proyecto– no tiene una concepción predominantemente democrática del poder político, sino más bien aristocrática. La comunidad Curruhuinca y el resto de las comunidades mapuche tienden a organizarse en torno a un *longko* o líder político-religioso y un conjunto de consejeros –entre los que se incluyen tanto hombres como mujeres–. Este grupo es el encargado de tomar las decisiones que afectan a toda la comunidad y su mandato está supeditado a la reputación del mismo.

Como decía más arriba, este es punto de tensión para el futuro barrio intercultural porque el resto de las partes que componen el proyecto están acostumbradas a manejarse de modo democrático –aun cuando sus voces no han sido oídas en muchos casos en el contexto político institucional– sus integrantes se afianzaron a partir de procesos democráticos directos. Al momento, el proyecto del barrio intercultural pone en juego ambas concepciones políticas en un sistema mixto que incluye votos directos e indirectos, es decir, mediados por el *longko* y sus consejeros. Claramente esta es una tensión de cuyo resultado depende la continuidad de esta utopía concreta. Sin embargo, si se releen las páginas de la historia de las utopías esta tensión entre la voluntad del líder y la del grupo parece haber sido su talón de Aquiles. Porque el liderazgo personalista hace depender demasiado al proyecto de una sola persona, y las democracias directas son demasiado dependientes del entusiasmo de la multitud. No obstante, al momento hay un equilibrio que si bien no anula la tensión la usa en el propio provecho para mantener el carácter intercultural que se pregona, respetando los distintos puntos de vista en prácticas pacíficas, discursivas e incluyentes.

### 2.2. Aspectos religiosos

En vistas de que la religión mapuche es uno de sus aspectos aglutinantes, aquí expli-

taré algunos detalles de la organización política de este pueblo que no fueron explicados en la sección anterior. El núcleo espiritual de las comunidades mapuche son los *rewe*, altares consagrados a las divinidades, los espíritus y los antepasados. A los mismos sólo pueden acceder los mapuches creyentes y descendientes de la comunidad asociada a ese territorio específico. La conexión con la tierra media la religión, de modo que no basta el componente étnico o el religioso para participar de las rogativas *-guillatun-* u otras ceremonias sagradas. El encargado del ceremonial suele ser el *longko* o jefe de una comunidad *-lof-*. Cada *lof* está unido por vínculos sanguíneos e histórico-territoriales. Alrededor de nueve *lof* se agrupan bajo un *ayjarewe*, que significa literalmente “nueve altares”. Es una forma teocrático-federal de organizar las distintas comunidades puesto que el liderazgo político y el religioso se aglutinan en las mismas personas y las divisiones administrativas son relativamente independientes en tanto que son poseedoras de un grupo determinado de altares. Los *ayjarewe* se agrupan a su vez en grandes administraciones que además de tener fines religiosos y administrativos tienen fines bélicos en caso de que fuera necesario. Esas grandes administraciones son llamadas *fütalmapu* y el conjunto de ellas compone el *Wajmapu* –el territorio histórico mapuche– el cual no es sólo físico sino también espiritual *-Ñuke Mapu-*.

La característica central del barrio intercultural es que reúne miembros no mapuche que son aceptados sin ser asimilados por la comunidad Curruhuinca, un *lof* que forma parte administrativa y culturalmente del *fütalmapu* “Pwel Mapu” o territorio mapuche oriental comprendido por las tierras originalmente habitadas por los mapuche en argentina. Sin embargo, la conexión con Chile es directa puesto que todos los otros *fütalmapu* se encuentran del otro lado de la cordillera de los Andes y en muchos casos pudieron preservar las tradiciones de modo más efectivo. En cambio, en Argentina, muchos mapuches se vieron forzados a abrazar la fe cristiana y dejar de lado su idioma. El nombre de la comunidad, si bien viene del histórico *longko* Curruhuinca parece denotar esa aculturación,

puesto que en mapudungun *kurri* significa oscuro y *wingka* extranjero o cristiano (Berretta, M y D. y T. Cañumil, 2008). La palabra que define a la comunidad muestra el proceso de anulación de subjetividades que este proyecto intercultural revierte, rechaza y supera.

Otro aspecto notable en lo religioso es la convivencia entre el *rewe* tradicional mapuche y la fe cristiana católica. El proyecto en el lote 27 está planificado de modo tal que por cada casa mapuche halla otra vecina no mapuche formando un círculo de viviendas sustentables que estimule la colaboración entre los habitantes. En contraste con esta sana convivencia, creo que la asimetría latente entre los creyentes mapuche y los católicos puede derivar en un conflicto, dado que el barrio tendrá un altar en el cual los no mapuche no se podrán integrar totalmente. Esto creo que es un conflicto a resolver más allá de la natural tensión utópica entre el ser y el deber porque los no mapuche católicos tampoco podrán construir una iglesia porque al tratarse de territorio ancestral está prohibido<sup>6</sup>. De modo que habría sujetos que no podrían desarrollar su fe plenamente dentro de la comunidad.

### 2.3. Aspectos lingüísticos

El idioma castellano goza de absoluta difusión por ser la lengua hegemónica heredada de los conquistadores y de tiempos de la colonia, aunque haya recibido algunas transformaciones fruto de las olas migratorias y del contacto con los pueblos autóctonos–especialmente en la toponimia–. Este idioma es en el que se basan todas las interrelaciones entre la comunidad y todos los demás entes, sean políticos, académicos o culturales. Incluso en el marco de la misma comunidad es el nexo imprescindible entre los dos grandes grupos que la componen: el *lofche* Curruhuinca y los Vecinos sin Techo. Existe una convivencia del castellano con idiomas americanos, fundamentalmente el mapudungun, aunque también fui testigo de un recitado en *qomlaqtaq* –conocido más popularmente bajo el exónimo de “toba”– de una mujer miembro de esa etnia amerindia. Esta convivencia se explica por dos razones, en primer lugar por el intento de revivir

6 En 2009 la misma comunidad impidió el uso de una iglesia construida en la Villa Quila Quina, en las cercanías de San Martín de los Andes.

las lenguas acalladas de la América nativa, teñido de un sentimiento de panindigenismo que subraya algunos de los discursos de los miembros amerindios de la comunidad. En segundo lugar, el compromiso con la interculturalidad llevado a cabo en todos los ámbitos. El *longko* y otros voceros de la comunidad Curruhuinca comienzan cada discurso con el saludo “*mari, mari*” que en mapudungun significa “hola, buenos días, buenas tardes” (Berretta, M. y D. y T. Cañumil, 2008:22). Así, logran no sólo reconocimiento de los otros a partir de la enunciación de términos en ese idioma sino que incluso los descendientes de europeos también las usan y las identifican adecuadamente.

Este último dato habla de un enfoque genuinamente intercultural en el *lofche* Curruhuinca en particular y en la comunidad del barrio intercultural en general. El que la comunidad comparta su lengua es coherente con la búsqueda de un cambio epistémico tanto desde el paradigma intercultural en el sentido de Walsh como desde la subfunción utópica liberadora del determinismo y de la dinámica histórico-dialéctica, puesto que hay una ruptura con el aspecto mítico de la palabra que la unía a lo nombrado (Mora Penroz, Z. 2001, 27-28). Digo que hay una ruptura porque no es lo que ocurre con todas las comunidades, por ejemplo, en 2005 Windows intentó introducir una versión de su sistema operativo en mapudungun y obtuvo un amplio rechazo de las autoridades mapuche de Chile por el motivo arriba mencionado (Medina, C. 2005). No obstante, en el caso de la comunidad Curruhuinca parece no haber restricciones lingüísticas. Eso sumado a la convivencia de las distintas voces en igualdad de condiciones, todo lo que se dice en una lengua se puede decir en la otra y lo que dice un hablante también lo puede enunciar el otro, incluso alternando lenguas para mostrar su respeto por cada una de ellas y sus hablantes nativos.

#### 2.4. Aspectos económicos

Una de las principales críticas que ha recibido el colectivo mapuche que lleva a cabo el proyecto es que le interesa el dinero. Es una crítica que tiene una visión folklorizante de las culturas autóctonas según la cual éstas sólo deben dedicarse a llevar a cabo una postal

turística de trabajo agrícola-ganadero y de recursos tradicionales. Ahora bien, nadie esperaría que los griegos siguieran vestidos con quitones y cultivando olivas que luego transportarían con el esfuerzo de los esclavos en sendos trirremes. Del mismo modo las culturas vivas evolucionan y se adaptan. La pregunta no es por qué los mapuche se adaptaron al capitalismo sino por qué el capitalismo parece haber triunfado casi absolutamente en el mundo contemporáneo.

No obstante, me permito cuestionar este tan repetido triunfo expuesto desde la caída de la Unión Soviética y el texto panfletario de Fukuyama que hablaba del fin de la historia. Para ello apelaré a lo que se conoce gracias al estudio de antropólogos del siglo pasado como “economía del don” o “economía del regalo”. Es un tipo de interacción económica no monetaria que se sostiene en el deber del mutuo regalo de los excedentes comunitarios. Si bien este tipo de economía caracterizaba a las comunidades primitivas por la ausencia de moneda (Belarte, S. 2013), sigue vigente en comunidades actuales y convive con nuestro mundo capitalista, un caso explícito es el de lo gratuito en el ciberespacio (Anderson, Ch. 2009). Actualmente, hay millares de redes sustentadas a partir de la colaboración mutua no mediada por dinero, sino por reputación o por el mero hecho de contribuir a defender y difundir una idea.

Con esta descripción de cómo convive el don con el dinero ya se puede interpretar de modo más adecuado la convergencia económica desarrollada por la comunidad Curruhuinca en relación con el proyecto que llevan adelante de un barrio intercultural. Los mapuche cedieron una parte de su territorio, el cual tiene un fuerte componente religioso-cultural que va más allá de la relación entre propietario y propiedad. Esa parte ha sido para un grupo de ciudadanos desfavorecidos por carecer de vivienda pero organizados colaborativamente: la Asociación de Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna. Pero a su vez también para garantizar el aval municipal cedieron una pequeña fracción de modo de integrar esa esfera institucional y evitar que la misma se convirtiese en un obstáculo. Esta última acción puede ser interpretada como una acción estratégica, pero la anterior es eminentemente ética. Aquí, la convergencia se da entre los intereses de la comunidad mapuche,

el don a la asociación de vecinos sin techo –que contribuyen con su mano de obra– y la relación estratégica con el municipio.

## 2.5. Aspectos instrumentales

En los medios que emplearon los impulsores del proyecto utópico se valieron también de una fructífera convergencia. Corrientemente, los medios suelen ser la principal debilidad de las utopías literarias: dado que se muestra cómo sería un estado ideal de la cosa pública pero no se determina cómo llegar hasta él. No obstante, las utopías concretas se apoyan por un lado en ideales y por el otro en principios prácticos, en este caso en particular se empleó asesoramiento legal para obtener la legitimación de su pedido de tierras históricamente pertenecientes al pueblo mapuche. En segundo lugar, la alianza con la Asociación de Vecinos Sin Techo se llevó adelante a través del rol clave que jugó una radio local de San Martín de los Andes que ofició de nexo entre las distintas partes interesadas y en la difusión pública del proyecto que hoy ya se ha concretado. En tercer lugar, el diálogo con el municipio, no ajeno a los conflictos, pero en el que se estableció un intercambio de pares que consiguió incluso el simbólico izamiento de la *Wenufoye*, bandera mapuche, en la plaza central de esa localidad. En cuarto lugar, el acercamiento a los académicos de la Universidad Nacional del Comahue a partir de su participación en los Encuentros Argentino-Mexicanos de Diversidad Cultural en los que no sólo presentaron su perspectiva del proyecto sino que invitaron a los investigadores a ser testigos del progreso del mismo. En quinto lugar, llevan adelante un suplemento impreso y un blog en el que se describe el proyecto a un público global. Esta convergencia de medios se caracteriza por el consenso dentro del *Lofche* Curruhuinca, luego la alianza con los Vecinos Sin Techo y luego el objetivo de conseguir una legitimación legal enfocándose en la publicidad de sus acciones. Publicidad no en el sentido de una propaganda sino en el hecho de que su causa devenga una causa pública, de que el proyecto intercultural se multiplique más allá de un barrio, que alcance nivel nacional y sirva de ejemplo a muchos sujetos oprimidos y ampliamente desfavorecidos.

## Conclusión

A lo largo de estas páginas he tomado posición sobre algunos sentidos, enfoques, modos y tipos de utopía en el frondoso campo del estudio de este fenómeno discursivo. Me he valido del enfoque transformador en su modo utopológico para analizar un proyecto que considero constituye una utopía concreta, en tanto que cumple con las subfunciones que un núcleo de pensadores latinoamericanos suscribe como las características de la función utópica.

Mi intención fue mostrar un caso de utopía concreta en marcha, como una contribución al argumento de la vigencia de las utopías en nuestro siglo, muchas veces caracterizado –a mi entender erróneamente– como post-utópico. Elegí el caso del proyecto de barrio intercultural que se lleva a cabo en San Martín de los Andes por haber tenido el privilegio de compartir una comida con sus impulsores –al reparo de las primeras construcciones del barrio– y escuchar a sus miembros contar su experiencia tanto *in situ* como en el marco de un encuentro mexicano-argentino sobre filosofía e interculturalidad que tuvo lugar en 2014 en esa localidad. Allí prometí contribuir a la difusión del mismo con las herramientas a mi alcance. A medida que me fui interiorizando en la propuesta advertí que el proyecto que llevaban adelante la comunidad mapuche Curruhuinca y los Vecinos Sin Techo y por una Vivienda Digna cumplía con las subfunciones de la utopía enunciadas por Arturo Andrés Roig y sus discípulos. Desde ese marco conceptual es que analicé los distintos aspectos que caracterizan el proyecto. El mismo constituye una utopía concreta porque es llevada a cabo en el marco de una convivencia de dos comunidades unidas por el mutuo beneficio sustentado en una fuerte creencia en la importancia de la interculturalidad.

En cuanto a las subfunciones, en primer lugar, el proyecto lleva adelante un enfoque crítico de la exclusión que padecen sus miembros –tanto por cuestiones étnico-religiosas como por económico-educativas– y busca regular una alternativa superadora. En segundo lugar, se libera del determinismo legal logrando la modificación de leyes en su favor, al mismo tiempo que busca instaurar un nuevo posicionamiento epistémico en el cual la cultura autóctona sea respetada a

la par de la cultura actualmente hegemónica. En tercer lugar, anticipa el futuro de las generaciones por venir, ofreciéndoles un ámbito de integración intercultural. En cuarto lugar, rompe con la visión mítica del tiempo por medio de la acción y el abandono de ciertos tabúes que impedirían este tipo de emprendimiento, es decir, desarrolla la función de historización y dialecticidad asumiendo todos los recursos a su mano. En quinto lugar, reformula y desarrolla nuevas formas de subjetividad a partir de un espacio sustentable, una política del reconocimiento y esfuerzos por una convivencia religiosa, lingüística y estratégica.

Obviamente que toda utopía concreta tiene sus limitaciones y que el proyecto aún tiene mucho por andar; no obstante, la tensión utópica entre el deber ser y el ser, entre la utopía y la topía revela esperanza en el suelo patagónico, en términos de Roig, el proyecto logra romper las totalizaciones del pensamiento hegemónico al mostrar que otra forma de convivencia es posible.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aínsa, Fernando. 1999. *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Anderson, Chris. 2009. *Gratis*. Barcelona: Tendencias.
- Belarte, Sabrina. 2013. *Economía del don: una utopía latente*. Saarbrücken: EAE.
- Berretta, Marta y Darío y Tulio Cañumil. 2008. *Wixaleiyñ: pequeño diccionario castellano-mapuche*. Buenos Aires: Edición de los autores.
- Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.
- Bloch, Ernst. 1988. *The Utopian Function of Art and Literature*. "Selected Essays". Cambridge, EE UU: MIT Press.
- Cabet, Étienne. 1985. *Viaje por Icaria*. 2 Vol. Barcelona: Orbis.
- Cardenal, Ernesto. 2013. Tata Vasco. *La utopía posible: reflexiones y acercamientos*, vol. I. compilado por Parrilla Sotomayor, E. Monterrey: ITESM. 52-67.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1989. *De varia utópica. Ensayos de utopía (III)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1996. *¿Teoría de la utopía? Utopía y nuestra América*, coordinado por Cerutti, H y O. Agüero. Quito: Ediciones Abya-Ayala. 94-103.
- Cioranescu, Alexandre. 1972. *L'avenir du passé: utopie et littérature*. París: Gallimard.
- Davis, James Colin. 1985. *Utopía y sociedad ideal*. Trad. J. J. Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, Graciela. 2005. *Utopía: contribución al estudio del concepto*. Mar del Plata: Ediciones Suárez.
- Fernández Nadal, Estela. 1995. La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana. *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*. San Juan: Fundación Universidad Nacional de San Juan. 27-47.
- Gende, Carlos, Elizabeth Padilla y Alicia Frischknecht, editores. 2014. *Diversidades en diálogo: interpretaciones, interpelaciones y realizaciones*. Neuquén: Centro de Filosofía de las Ciencias y Hermenéutica Filosófica.
- Henríquez Ureña, Pedro. 1978. *La utopía de América*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Hinkelammert, Franz. 1990. *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Ímaz, Eugenio. 1999. Estudio introductorio: Topía y utopía. En *Moro, Campanella y Bacon. Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kumar, Krishan. 1990. Wells and the So-Called Science of Sociology. En *H.G. Wells under Revision*. Parrinder, P. y Ch. Rolfe, editores. Londres: Associated University Press . 192-217.
- Mannheim, Karl. 1966. *Ideología y utopía*. Madrid: Aguilar.
- Marin, Louis. 1994. La utopía no es un proyecto político. Trad. D. Navarra. *Criterios* (32, julio-diciembre, La Habana): 83-90. <http://www.criterios.es/pdf/marintesisideo.pdf>
- Medina, Claudette. 2005. Rechazo total a Windows Mapuche. En *Indymedia Argentina*. Consultado el 01.02.2015: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/08/315175.php>
- Molnar, Thomas. 1970. *El utopismo: la herejía perenne*. Buenos Aires: Eudeba.
- More, Thomas. 2002. *Utopía*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau, Pierre-François. 1986. *La utopía*. Trad. I. Cuña. Buenos Aires: Hachette.
- Mora Penroz, Ziley. 2001. *La filosofía mapuche*. Concepción, Chile: Kushe.

- Platón. 1971. *República o de la justicia*. México DF: UNAM. Ed. bilingüe. Trad. A. Gómez Robledo.
- Popper, Karl. 1991. *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Paidós.
- Ramírez Fierro, María del Rayo. 2012. *Utopología desde nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo.
- Roig, Arturo Andrés. 1987. *La utopía en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Servier, Jean. 1996. *La utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Velázquez Delgado, Jorge. 1992. Tommaso Campanella: Estado ideal y nuevo mundo. La experiencia jesuita del Guaraní. En *Iztapalapa*, 12 (27). México: UAM. 155-164.
- Walsh, Catherine. 2005. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. En *Signo y pensamiento*, XXIV (46, enero-junio) 40-50.