Cátedra Nelson Mandela
de Derechos Humanos
en las Artes

Utopías
y
religiones seculares

013

013 · Cuadernos Cátedras · Cultura UNAM

Cátedra Nelson Mandela
de Derechos Humanos en las Artes

Utopías y religiones seculares

Guillem Compte Nunes
Coordinador

Universidad Nacional Autónoma de México

México 2024

Índice

6 **Prólogo**
Guillem Compte Nunes

8 **Utopismo y heterotopías: del ideal a la querencia**
Bruno Velázquez Delgado

12 **La búsqueda del mañana: Abya Yala y decolonialismo**
Paola Vázquez Almanza

17 **Biblias y balas en América Latina: un recuento de las conexiones entre el cristianismo y la teoría del foco guerrillero**
Rafael Archondo

22 **"Diplomacia científica" e interés protestante: utopía y discurso hegemónico**
Parsifal F. Islas Morales y Yudy L. Tibaduiza

27 **Mitologías transmedia, utopías y distopías políticas en el México del siglo XXI**
Héctor Manuel Lujambio Valle

32 **El tecno-paraíso: de la utopía a la distopía**
Leonardo Daniel Palma Herrera

Prólogo

Guillem Compte Nunes

La persona lectora tiene entre sus manos un volumen que recoge una serie de aportaciones cuyo hilo conductor son las utopías y las religiones seculares. Ambos términos están sobrecargados de significación social, positiva y negativa. El primero, inventado por Tomás Moro, gracias a Marx y a otros ha terminado siendo ridiculizado en el hablar cotidiano como algo fantasioso, que merece burla; sin embargo, en las últimas décadas, sobre todo ante el embate triunfalista del presentismo neoliberal –en sí mismo una utopía–, el pensamiento y los proyectos utópicos se han revigorizado, no como empresas de lunáticos sino de personas y colectivos convencidos de la necesidad imperiosa de cambios sociales sustantivos ante los evidentes síntomas de decadencia humana y planetaria. El segundo término, aparentemente oximorónico, revela la religiosidad de esfuerzos que se estilan irreligiosos, pero que en realidad despliegan los mismos parámetros que articulan todo modo de vida fijado en lo sobrenatural –objeto(s) de culto, fe, doctrina, liturgia, *koinonia*–; porque antropológicamente debe cuestionarse si podemos salirnos de la creencia en algo que (con)centre nuestra vitalidad y, si no es así, debe reconocerse que la (pos)modernidad simplemente cambió unos dioses por otros, por muy materiales que sean. En el fondo ambas etiquetas remiten a un mismo fenómeno, la construcción social de lo trascendente: ese anhelo inagotable por construir una mejor vida en comunidad, que surge particularmente cuando cobramos conciencia de ser dominados, explotados, oprimidos. Por ello, las utopías y las religiones seculares critican las estructuras de poder y pretenden reconfigurarlas de acuerdo con sus aspiraciones, como evidencian las contribuciones de esta obra.

Iniciamos con Bruno Velázquez Delgado, quien realiza un análisis fenomenológico de la experiencia utópica; recorre sus múltiples aristas y, sobre todo, señala su carácter escurridizo, ambivalente y desenfrenado. Esta reflexión dialoga con las utopías y religiones seculares presentadas en los demás capítulos.

Desde el marco latinoamericano, Paola Vázquez Almanza presenta el pensamiento decolonial contemporáneo y, en particular, la utopía de Abya Yala, que renombra y reivindica el continente para sus pueblos originarios. Recorre el origen y la trayectoria históricos del decolonialismo, así como su estructura conceptual. Finaliza con una crítica a este paradigma, que debe complementarse con otros enfoques. En relación con el decolonialismo armado, Rafael Archondo identifica dos poderes que han regido las sociedades desde la Colonia, el eclesiástico y el militar. Examina sus derivas políticas y arriba al parteaguas de la Revolución cubana, que propicia una ola guerrillera. A partir de un caso, argumenta la relación entre la religión cristiana y la religión secular del socialismo, practicadas con fervor por las y los guerrilleros. Parsifal F. Islas Morales y Yudy L. Tibaduiza Roa muestran cómo la llamada diplomacia científica, de origen reciente e imagen imparcial, pivota sobre la creencia en la utopía del Estado moderno, fundamentada en la razón de Estado y fraguada por el protestantismo del siglo XVII. Los autores contrastan este planteamiento con la utopía alterna de la diplomacia moderna, basada en el diálogo y la paz, en oposición al sectarismo político-religioso. Atendiendo a esta imbricación, Héctor Manuel Lujambio Valle advierte el trasfondo religioso de la política institucional, la cual crea y moviliza mitos al servicio del poder. Propone el concepto de mitología transmedia, dispositivo simbólico potenciado por redes mediáticas, y repasa las mitologías transmedia de los partidos políticos mexicanos.

Por último, Leonardo Daniel Palma Herrera aborda la utopía del progreso desde la mitología clásica y la literatura moderna. Concluye con una advertencia sobre el giro distópico que está tomando el tecnologismo contemporáneo, cuya promesa de bienestar material enmascara la despiadada explotación del capital. •

Utopismo y heterotopías: del ideal a la querencia

Bruno Velázquez Delgado

—No estamos en el Paraíso —dijo tercamente el muchacho; aquí, bajo la luna, todo es mortal.
Paracelso se había puesto en pie.
—¿En qué otro sitio estamos? ¿Crees que la divinidad puede crear un sitio que no sea el Paraíso? ¿Crees que la Caída es otra cosa que ignorar que estamos en el Paraíso?

Jorge Luis Borges, "La rosa de Paracelso"

No cabe duda de que las utopías están sobrevaluadas e incomprendidas, porque su origen es poético y por ello metafórico, así como porque el intento de su realización ha sido siempre causa de un malentendido. Utopías y equívocos, estados mentales y experiencias, experimentos y proyectos colectivos que, en ciertas ocasiones extáticas, nos permiten caer en cuenta de algo fundamental y al mismo tiempo etéreo. Tal y como le ocurriera en el eterno silencio de las sendas de Oku al poeta errante Matsuo Basho, o al borgiano discípulo de Paracelso en su búsqueda de lo extraordinario, o al Doctor Fausto en ese instante que, de tan bello, quiso Goethe detenerlo para siempre: que a veces el placer de vivir nos hace olvidar el cansancio del viaje. Que a veces aún puede maravillarnos la existencia y el hecho mismo de que seamos y de que el mundo sea. Que a veces el utopismo, más que un pensar y un ideal, es un sentir y una estancia, un saber estar aquí y ahora; es poseer una sensibilidad capaz de aprehender el presente. Ese presente donde la felicidad comienza a esfumarse justo en la plenitud de su realización. El utopismo, considerado así, es entender que ese horizonte deseado no es un ideal inalcanzable sino una efímera conquista de quienes saben realizar anhelos compartidos.

Efímera y fugaz, la utopía, al fin y al cabo, es un momento dado. Un instante perdurable que nace y se concretiza como una idea en el pensamiento afectivo de quien lucha y resiste; de quien participa en la materialización de un proyecto apasionado; de quien se atreve a desafiar la opresión, las estructuras violentamente absurdas y arbitrarias del orden establecido y la alienación del conformismo; de quien es capaz de arriesgarse en una aventura y un compromiso de emancipación y reapropiación tal que, si no a reírnos, al menos sí ayuda a llorarnos, aunque sea un poco y por un rato. A un reír y un llorar celebratorio, simbólico y ritual por lo que somos, lo que no hemos sido y lo hemos intentado llegar a ser.

Ser utopista es, contrario a lo que podría creerse, asumir la responsabilidad de pensar los fenómenos y sucesos de la vida y el mundo intentando no alejarse del acontecer concreto, evitando caer en el estereotípico divorcio de la realidad que está bien arraigado, lo mismo en el quehacer de quienes han hecho de la política una profesión de ambiciones huecas que en el academicismo y su afán teoricista. Ambas ocupaciones, capturadas por una lógica estructurada en torno al poder por el poder, al dominio jerárquico, a la posesión sectaria, a la pretensión de verdad y al privilegio egoísta.

Ser utopista bien podría ser una dedicación, aquella empeñada en buscar, encontrar y generar espacios en los que se pueda pensar desde la experiencia y plantear proyectos existenciales que inevitablemente aborden el pensamiento crítico de la condición humana. Hacer utopías es bordar y entretejer saberes, algunas ideas y otros tantos sentires. Detenerse a reflexionar sobre las estructuras mentales y sociales, subjetivas y objetivas, que se muestran y desarrollan en las distintas formas en que el utopismo germina, ya como ideal o como anhelo, ante el desarrollo decadente y distópico de nuestras culturas y sociedades concretas. El utopismo entonces deriva en técnicas de vida y de estar en el mundo, en proyectos existenciales siempre colectivos que, a lo largo de las historias de muchos pueblos, se particularizan por un específico modo de nacer, crecer y perecer, tanto de algunas de sus ideologías e ideales, como de ciertas personas y colectividades que apostaron por su instauración.

En el pensamiento utópico reverberan narraciones de diversas diásporas, persecuciones de sueños en fuga, huidas hacia adelante de quienes se ven perseguidos y de quienes quieren escaparse –aunque sea tan sólo un poco, aunque sea por instantes– del sistema y de la situación imperante. Las

utopías son también relatos de éxodos y desplazamientos, de búsquedas y construcciones de refugios, de devenires heterotópicos de ideales culturales, sociales, políticos y científicos que parecerían nunca conquistarse ni definirse, no completamente y nunca de todo. Las utopías, se comprenderá, son también el fondo de las todas las religiones seculares.

Puede pensarse que el camino de toda aquella persona que se aventura a recorrer las avenidas del utopismo es arrojada, inexorablemente, al *memento mori*; a darse cuenta de que cuanto más se avanza hacia el fin, más se aleja uno del destino anticipado. Como si detrás de cada ideal utópico, impulsándolo y refrenándolo al mismo tiempo, un susurro, el de una posibilidad concreta, le recordara insistentemente su fragilidad y sus limitaciones

Pluralidad de dispersiones del sueño compartido –aunque jamás idéntico– del espíritu jovial e irreverente de la rebeldía y la rabia que surge cada tanto, en cualquier lugar y momento, pero nunca donde uno esperaría encontrarlo. "*The trip was more the journey than the destination*", dice Christopher B. Strain. Y, sí, más que una meta el utopismo persigue una salida. Fruto del deseo y semilla de odiseas, el utopismo tiene un origen paradójico y contradictorio, como todo viaje hacia alguna parte. Nace de la necesidad de libertad: sus heterotopías no acaban de iniciar cuando ya comienzan a terminar.

Así, se puede entender que el final de las heterotopías está en que conllevan su fin en sí mismas. Su meta es su destino, como lo es también llegar a su término prematuramente, pues para mantenerse vivo el utopismo y sus derivas deben naufragar y perecer. Para aparecer, una heterotopía ha de conocer las muchas maneras que sus antecesoras tuvieron de difuminarse y desaparecer. No cabe duda de que el utopismo es una praxis que se dinamiza y se anquilosa, que se revitaliza en la acción y se desactiva e inhabilita cuando la teoría la pervierte hacia lo estático-dogmático: ahí su fatalismo y esa hermosa heterogeneidad de su condición trágica y romántica. Quizá por esto resulta difícil no pensar el utopismo y sus heteronomías desde la perspectiva dialéctica-materialista. Pues la lucha en la que se dan es una lucha, como diría Hegel, de vida o muerte, donde lo que se exige y anhela es el reconocimiento: ganar el derecho a la existencia, que no es sino la posibilidad de ser libres. Se persigue una idea que de tan abstracta nunca ocurre, al menos no de una vez y para siempre.

El devenir utópico, su historia, es la historia de sus fracasos y de las revoluciones traicionadas; la historia de la institucionalización y objetivación de sus proyecciones, de sus promesas y proezas. Una historia hilada por una serie de múltiples y diversas experiencias fallidas, pero no por ello estériles ni carentes de sentido y significado. Y así no parecería que el utopismo conlleva un avance progresivo ni que se dé por fases, una más avanzada que la otra, en la conquista de la libertad o de algunas libertades específicas. Más bien se percibe que cada vez que una utopía se realiza parcial y heterotópicamente su aproximación es también alejamiento de su meta. Que el fin de la utopía, su muerte, es también su finalidad y objetivo, pues el sueño debe desvanecerse para resurgir revitalizado.

El utopismo, para sostenerse, ha de asirse a la idea de que algo se puede en tanto que se quiere. Que el poder de la utopía está en la potencia actual y concreta de su deseo y querencia. Un querer que, como nos diría Spinoza, nos revela que el ser humano antes que racional es un animal pasional; que el utopismo y sus heterotopías se estructuran en el modelo de los organismos vivos y, por ello, su evolución se da orgánicamente, rechazando todo lo que no está vivo y no produce más y nuevas formas de organización. En el utopismo, se sabe, no hay espacio para ser apolítico ni "antipolítico" pues se lucha por la autonomía, se pone el cuerpo, se crea performáticamente para ganarle terreno a la homogenización colonialista del sistema hegemónico, a la vez que se producen nuevos territorios de resistencia.

Es claro que tanto en la vida social como en el desarrollo de las religiones seculares y espirituales operan cuando menos dos principios y fuerzas, lo estático y lo dinámico –aquellas que Bergson intuyera–, y que la evolución de los proyectos políticos depende precisamente de esta lucha de fuerzas, clases, movimientos, ideales, ideologías, morales, deseos, necesidades, ambiciones y corrientes, donde muy de vez en cuando acaecen disidencias marginales que, queriendo "salirse" de la Historia, la abonan y le dan nuevos nutrientes. Querer establecer instituciones populares, horizontales, ajerárquicas, alimentadas sólo de pasiones buenas y afectos altruistas es no cejar ante la aparente imposibilidad de conciliar la libertad individual con el bien común, de hacer de la vida una fiesta, de la política una poética y de la ética una estética que no tema afrontar los estragos del día siguiente a la embriaguez que toda inmensa alegría trae consigo. Habrá que saber que el utopismo no es un riesgo pequeño, y que las heterotopías son el sueño que sueñan los que quisieran despertar. •

La búsqueda del mañana: Abya Yala y decolonialismo

Paola Vázquez Almanza

La utopía es un proyecto de modificación radical del orden social e implica el cambio de sistemas de valores e instituciones, así como un reacomodo del poder. Toda propuesta utópica da por sentado que el orden social que propone es "mejor" al que existe y, por tanto, debe ponerse en marcha. La utopía es una crítica a lo existente y representa lo que debería ser.

Actualmente en América Latina, ante la polarización, los radicalismos y el deterioro de la democracia, ha cobrado fuerza una corriente de pensamiento crítico y utópico: el decolonialismo. La perspectiva decolonial busca reavivar un imaginario político de izquierda que se debilitó con la caída del Muro de Berlín y crear formas alternativas de la política que reinterpreten el pasado y recuperen los saberes de los pueblos originarios con el objetivo de reestablecer la justicia social, la paz y la igualdad en la región.

El decolonialismo surgió a finales de la década de 1990, cuando en Norteamérica se articuló un *corpus* teórico que dialogaba con múltiples corrientes del pensamiento como la teoría crítica, el marxismo, los estudios sobre la raza, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, el posestructuralismo, los estudios subalternos, el poscolonialismo, los feminismos y el antiimperialismo. El pensamiento decolonial se asocia a un conjunto de investigadoras e investigadores latinoamericanos, entre los que se encuentran Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado Torres, Walter D. Mingolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Silvia Rivera Cusicanqui, Alberto Acosta, María Lugones y Breny Mendoza. Aunque no es latinoamericano, Boaventura de Sousa Santos también es una figura clave del decolonialismo.

Como en toda corriente de pensamiento, los estudios decoloniales son heterogéneos e incluso críticos entre sí, pero comparten un interés teórico específico: hacer una

crítica radical de la modernidad. Dicha crítica comienza ubicando el origen del proyecto moderno, no en la Ilustración como usualmente se hace, sino en la Conquista de América y en el control europeo del Atlántico durante los siglos XV y XVI. Con esta reubicación geográfica y temporal de la modernidad, el decolonialismo se aleja de la narrativa occidental que sostiene que el proyecto moderno encarnó los ideales de la racionalidad, el progreso y la civilización.

Desde la mirada decolonial, la modernidad está lejos de ser un proyecto ideal, pues ésta se configuró a partir de la dominación cultural y la creación de un sistema de explotación a gran escala que sometió a una gran parte de la población mundial. En este sentido, la colonización vendría a ser el lado oscuro de la modernidad.

Las relaciones asimétricas que se establecieron con la Conquista dieron lugar a lo que los decoloniales llaman "colonialidad del poder". Este concepto se refiere a las múltiples dimensiones de explotación y dominación que se expresaron, por ejemplo, en las clasificaciones binarias del mundo: razas superiores/razas inferiores, civilizados/salvajes, progreso/atraso, racionalidad/irracionalidad o centro/periferia. Dicha clasificación impuesta por Europa sirvió para justificar los privilegios, las injusticias, la destrucción de la naturaleza y la desaparición de las sociedades, saberes y experiencias no europeas.

Esencialmente, la colonialidad puso en duda la humanidad, experiencia, lenguaje y saberes de las poblaciones conquistadas. Por ello, no extraña que la historia "universal", narrada obviamente desde la mirada europea, oculte la alteridad.

Comúnmente se considera que los movimientos independentistas del siglo XIX en América Latina pusieron fin al dominio colonial y a la influencia europea. No obstante, desde la mirada decolonial se puede argumentar que las dinámicas de la colonialidad se reprodujeron en los modelos de organización social que se implementaron en la región, sin considerar sus condiciones y necesidades específicas. Igualmente, el decolonialismo señala que las relaciones de poder colonial se perpetuaron en la mentalidad de las sociedades latinoamericanas y se reflejan actualmente en fenómenos como el clasismo, la desigualdad, el racismo, la pigmentocracia, el patriarcado y el colonialismo interno. Incluso, para algunos autores, la dominación colonial se puede rastrear en el neoliberalismo, el cual sería la expresión específica de la política del imperio global contemporáneo, es decir, una forma de neocolonialismo.

Se comparta o no la idea de un neocolonialismo en el siglo XXI, lo cierto es que las relaciones de poder que provienen de la Conquista han sido una barrera para definir la subjetividad política y social de América Latina. Ante esta problemática, el pensamiento decolonial sugiere rescatar la cosmovisión de los pueblos originarios para crear nuevas lecturas de la realidad y proponer un "paradigma otro" para América Latina.

En este espíritu, el pensamiento decolonial recurre a la palabra "Abya Yala"[1] como alternativa al nombre colonial de América y sugiere que las primeras voces decoloniales son las de Guamán Poma de Ayala y Ottobah Cugoano, cuyos tratados presentaron experiencias alternativas de la colonización y propusieron horizontes políticos no eurocéntricos. En la *Primer nueva corónica y buen gobierno*, dirigida al rey Felipe III en 1616 durante el virreinato del Perú, Guamán Poma de Ayala esboza un orden social que rompe con las fuentes epistémicas europeas y establece un "buen gobierno" para todos los pueblos sin importar raza u origen. Poma de Ayala reivindica la coexistencia transnacional e intercultural en lugar de la dominación de la otredad, reescribiendo así la experiencia colonial.

Siguiendo los pasos de Poma de Ayala, el giro decolonial propone una transformación de los valores y significados que recupere las subjetividades, experiencias y conocimientos subalternos. Sólo a partir de esta nueva forma epistémica y un "nuevo hacer" se alcanzará un ser, existir, pensar y nombrar diverso. La utopía decolonial consiste entonces en transformar la realidad a partir de la recuperación de visiones y saberes enterrados por los colonizadores.

La palabra utopía significa "en ningún lugar" y fue usada por primera vez por Tomás Moro en 1516 como título de la obra que lo hizo famoso por describir una sociedad ideal. En esta tradición, el "Abya Yala" de la teoría decolonial como lugar inexistente, utópico, es un territorio problemático y polémico.

No se pueden negar los aportes de la teoría decolonial. Ha revalorizado, por ejemplo, los saberes de los pueblos latinoamericanos, delineado modelos alternativos del orden social, ampliado el concepto de racionalidad, examinado las contradicciones de la expansión capitalista y revigorizado el

[1] "Abya Yala" significa "tierra madura o en florecimiento" para el pueblo kuna en Colombia y Panamá.

debate teórico en la academia latinoamericana. Tampoco se puede olvidar que las discusiones surgidas desde el decolonialismo han tenido un impacto político al fomentar la lucha por la diversidad étnica, el reconocimiento de la otredad y los derechos multiculturales de los pueblos originarios.

El decolonialismo tiene sin duda un compromiso con la igualdad global y la justicia. Sin embargo, esto no significa que la perspectiva esté libre de contradicciones inherentes a cualquier paradigma. A continuación menciono algunos de sus límites y sesgos que sería interesante explorar:

1. Centra su atención en las dimensiones epistemológicas y subjetivas de la dominación, disminuyendo su alcance crítico (y transformador) al no darle la misma importancia a los aspectos económicos y materiales de la dominación.
2. Si bien el decolonialismo tiene un robusto marco teórico-conceptual, sus categorías y referentes no siempre pueden ser corroborados histórica o empíricamente. En este sentido, la mirada decolonial es más prospectiva que explicativa.
3. Rastrea particularidades y casos excepcionales que presenta como características universales de los pueblos originarios. Esto es problemático y contradice el concepto de "transmodernidad" en tanto se presenta como un conjunto de cualidades sociales con un valor ético-moral y epistemológico superior al de los modelos occidentales, haciendo a un lado la idea de la interculturalidad.
4. Al ser una teoría interesada en la transformación social, no se sabe cuándo termina la reflexión académica y cuándo comienza el debate político, utópico e ideológico.

Este texto es un llamado a la reflexión en torno al carácter utópico del decolonialismo. Como ejercicio crítico relevante, esta perspectiva es la respuesta más significativa a la ideología democrática-liberal que instauró regímenes políticos en América Latina en los ochenta del siglo pasado. Actualmente, el decolonialismo es el referente teórico de muchos de los gobiernos progresistas de la región y gana su lugar en el imaginario político de sociedades profundamente desiguales y decepcionadas con la política democrática. De ahí el valor de repensar algunas de sus tensiones epistémicas.

Lecturas recomendadas

DUSSEL, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Ciudad de México, Ediciones Akal, 2017.

MIGNOLO, Walter D., *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.

QUIJANO, Aníbal, *Modernidad, identidad y utopía*, Lima, Sociedad y Política Ediciones, 1988.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.

Biblias y balas en América Latina: un recuento de las conexiones entre el cristianismo y la teoría del foco guerrillero

Rafael Archondo

Dos fueron, y quizás siguen siendo, las instituciones más influyentes en América Latina: la Iglesia católica y las Fuerzas Armadas. El origen de su influencia se remonta a los tiempos coloniales, es decir, a la alianza de la cruz con la espada. Ambos símbolos expresan la dualidad entre la atracción y la tracción, entre la razón y la fuerza, entre la zanahoria y el palo.

El orden nacido en América Latina durante la primera mitad del siglo XIX se nutrió de lo que se decidía en catedrales o cuarteles. Si desde las primeras no se convencía, sería en los segundos desde donde finalmente se vencería. Este esquema parece evidenciar una complementación de opuestos. Nuestros países oscilaron entre el sermón del obispo y el golpe de Estado del general.

La fórmula para superar tal diarquía entre el clero y la oficialidad consistió y consiste en convocar a elecciones. A la hora de las urnas, el orden previo quedará no sólo disuelto, sino sustituido por la batuta de los civiles y sus partidos políticos. Los votos fueron y son los remedios ideales para trascender las biblias y las balas.

En América Latina, sobre todo a partir del siglo XX, la implantación de las democracias trajo consigo la traducción del viejo orden clérico-militar a las coordenadas electorales. Como suele ocurrir, los cambios nunca terminan de extirpar lo precedente y, por el contrario, para frustración de los revolucionarios, en realidad revigorizan lo que se proponen superar.

Así, en nuestros países se organizaron partidos del orden y partidos del cambio. Los primeros se llamaron conservadores y los segundos, muy frecuentemente, liberales o reformadores. Los primeros siguieron recurriendo a los militares para dirimir sus controversias con los enemigos; los segundos, va-

rias veces dinamitaron las tradiciones y optaron por alentar la furia de los marginados. En América Latina muchos liberalismos fueron tan radicales que su arraigo popular terminó desalentando el ensanchamiento de opciones socialistas o comunistas. Éstas parecían acaso redundantes. En general, el marxismo tuvo escaso arraigo por estas latitudes.

Con la irrupción de la modernidad y el estallido del bolchevismo en Eurasia, las demandas sociales ocuparon el centro del debate público. Surgieron entonces identidades partidarias que fueron o son una auténtica creación latinoamericana. Baste mencionar a la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) en el Perú, al Partido Socialista (PS) de Chile, a Acción Democrática (AD) en Venezuela, al Partido Justicialista (PJ) de la Argentina, a los partidos Nacionalistas Revolucionarios de Bolivia (MNR) y México (PNR) o al Partido de Acción Revolucionaria (PAR) de Guatemala. Todos coincidieron en plantear un modelo alternativo y propio, superior al capitalismo anglosajón y al socialismo soviético.

El rasgo más notable de estos nacionalismos populares fue su capacidad de hacerse parte de la cultura cotidiana. La militancia se transmitía de padres a hijos, había zonas completas del país adheridas a esas banderas y, más que partidos, eran asociaciones de personas dispuestas a convivir y a entregar sus vidas por una causa y un caudillo. Fueron, o aún siguen siendo, *religiones seculares*.

Lo que se percibe en la primera mitad del siglo XX es la llegada al poder o el desalojo violento del mismo de las corrientes mencionadas: AD vence y es derrocada en Venezuela (1947-1948), el peronismo asciende y es extirpado en Argentina (1946-1955), el aprismo resulta proscrito en el Perú (1950), Arbenz (el sucesor de Arévalo) cae en Guatemala tras diez años de vigencia (1944-1954) y el MNR boliviano huye al exilio (1946) después de un primer ensayo de reformas.

Se produjo entonces en Cuba la revolución que derrocó a Batista en enero de 1959. El movimiento dirigido por Fidel Castro no profesaba el marxismo. Era producto del nacionalismo señalado en líneas previas. Así, en un contexto en el que los partidos inclinados a las reformas dominaban los escenarios en un combate sin cuartel con los factores de poder citados, la Iglesia y el Ejército, irrumpía una revolución caribeña decidida a imponer sus metas.

Educada en el fracaso del PAR guatemalteco, cuya caída fue presenciada por el joven Ernesto *Che* Guevara, la dirigencia cubana optó por guarecer su continuidad bajo el paraguas

de la Guerra Fría. La Revolución cubana fue, así, el primer ensayo nacionalista popular latinoamericano que depositó sus esperanzas de sostenimiento en el poder en una potencia nuclear como la Unión Soviética comunista. De forma abierta, las balas se imponían a las biblias o, mejor dicho, éstas últimas eran reemplazadas por las obras de Lenin y Marx.

En efecto, la revolución isleña impulsó el camino de la violencia en la región. Entre 1959 y 1967, el Estado cubano financió la formación de guerrillas desde Venezuela hasta Bolivia. En este último país el intento de foco fue encabezado por el mismo Guevara. Los fracasos de esta primera ola llevaron a un ajuste severo. Sin anunciarlo oficialmente, en La Habana se determinó cortar la serie guerrillera y reemplazarla por una diplomacia dirigida a perforar el bloqueo de Estados Unidos. Había que entenderse con los gobiernos del área en vez de derrocarlos.

En este tiempo, cientos de jóvenes becados por Cuba participaron en cursos de adiestramiento militar. Con la única excepción de México, gobierno al que Castro defendía, estudiantes de todos los confines de América aprendieron a manipular las armas en campamentos instalados para ello en la isla. Muchos de esos nuevos reclutas desertaban de los partidos comunistas, cuyo escepticismo respecto del método foquista era explícito. Otra fuente importante para la leva rebelde fueron las juventudes democratacristianas, que también abandonaban sus partidos para formar parte de la llamada *Nueva izquierda*.

Ninguno de los movimientos armados latinoamericanos después de 1959 consiguió capturar el poder, con excepción de Nicaragua en 1979, aunque las circunstancias de tal ascenso no tuvieron que ver tanto con la lucha armada en sí sino con el aislamiento de la dictadura de Somoza.

Lo interesante para nuestro recuento está en volver a mirar la interacción entre biblias y balas. La Revolución cubana fue un imán para muchos militantes cristianos. Nuestro objetivo está en descifrar cómo personas que creen en los evangelios, en el amor a los enemigos y en el perdón fueron capaces de tomar un arma para internarse en la selva.

El fenómeno no fue masivo pero sí significativo. Desde el sacerdote Camilo Torres hasta los fundadores de Montoneros en Argentina; desde los militantes de la Comisión Néstor Paz Zamora (CNPZ) en Bolivia hasta el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) en Chile, muchos jóvenes que habían despertado a la política en las comunidades de vida cristiana se vieron de pronto envueltos en una espiral de violencia.

Tras una intensa investigación que llevé a cabo con Gonzalo Mendieta, y que aparece en el libro *Salir del paso*, puede decirse que "las biblias y las balas no solo pueden entenderse, sino que además se refuerzan".

A fines de 1990, Michael Northdufter, joven italiano residente en Bolivia, escribía en su diario la siguiente frase: "Estuve a punto de convertirme en un sociólogo académico y aplicado. Pero he preferido las minas, la tierra y la fábrica a la universidad [...]. No soy Cristo, pero no intento de algún modo convertirme en un fariseo. Ahora soy cristiano y marxista o, mejor dicho, alguien que, fascinado por Cristo y Marx, ha venido a América Latina para poder vivir la teología de la liberación y la política de liberación".

Michael comenzó rechazando las abstracciones de la teología en una búsqueda paralela de concreción y realidad. El ideal de vivir "con y como" los pobres quedó instalado en él. Su segundo paso fue la aceptación del marxismo como fórmula teórica para solucionar las injusticias sociales. Ello denota su insatisfacción con la teología, según él, divorciada de la realidad. Luego nuestro joven suma otra idea: la violencia es "una necesidad imperiosa". Para el ya desencantado aspirante a sacerdote, el fusil sería una vía para alcanzar la justicia social, como lo fuera antes el marxismo para comprenderla. En un siguiente momento de su conversión, Michael opta por pensar en su propia muerte. Dice que ésa es la forma de eludir debates subjetivos, es la realidad palpable. Al final, este guerrillero asesinado en Bolivia a fines de 1990, construye una dicotomía simple: la división entre Cristo (polo positivo) y ser un fariseo (polo negativo).

Como se observa, para existir, las asociaciones semánticas entre el cristianismo católico y la doctrina revolucionaria necesitan una fuerte catarata de realidad social. Sólo la explicitación de las injusticias sociales prevalecientes en el mundo puede activar la dicotomía establecida en el diario de Michael. Frente al mundo del trabajo se colocan el de la academia y el del dinero. El guerrillero cristiano mira el mundo escindido en dos espacios que chocan y se excluyen mutuamente.

Es el instante en el que las figuras de Cristo y el *Che* se funden en un solo ente. Podría decirse que ante la ausencia de puentes teóricos entre las dos doctrinas, lo que toca edificar son puentes basados en la vida y el testimonio personal. Debido a que la conexión *ínter doctrinas* es la muerte, el católico revolucionario es el que ha perdido el miedo a perecer e inicia la ruta del martirio.

Ésa es la vinculación visible entre la teoría de la lucha armada y los evangelios. La disposición a morir como el extremo más agudo de la actividad política, y ahora religiosa, se conecta con la capacidad de matar, que es el polo más radical de la faena militar. En medio, la noción de martirio contribuye a los dos campos, tanto al político como al violento.

El mártir es una figura bélica fallida, alguien que no alcanza el triunfo, que en vez de matar, fallece. A partir de esa exaltación del crucificado, el enemigo se transforma en algo profundamente maligno y la confrontación, en irreductible. Primera ventaja. Pero también, con el cuerpo del caído se vincula la lucha presente con la futura y ya es posible invitar a los nuevos hermanos a tomar el puesto de batalla del ser inmolado. Así, todas las guerrillas adornan con flores sus tumbas, pero sobre todo colocan sobre ellas los fusiles vacantes para que éstos sean tomados por los nuevos combatientes.

Como vemos, las biblias son acá las fertilizadoras más idóneas en la ruta de las balas. La disposición a morir es la garantía de que esta lucha es a fondo, que no admite vacilaciones y que cada muerto genera una deuda con los vivos que dudan o meditan. Los caídos son una invitación perenne a la acción.

En conclusión, el parentesco entre biblias y balas en América Latina, además de tener una profunda simiente en nuestra cultura mestiza bajo las alas de la Revolución cubana, pero también al margen de ella, reforzó los estímulos recíprocos. Ello prueba que cuando dos doctrinas chocan en lo formal, siempre pueden complementarse en la práctica, como puede suceder entre elementos disímiles. ●

Bibliografía

ARCHONDO, Rafael y MENDIETA, Gonzalo, *Salir del paso. Tres décadas de violencia revolucionaria en Bolivia, 1967-1997*, La Paz, Plural editores, 2023.

CAGNAN, Paolo, *Il Comandante Gonzalo va alla guerra. Un sudtirolese guerrigliero in Bolivia*, Bolzano, Erre Emme, 1997.

DEBRAY, Régis, *¿La Revolución en la Revolución?*, La Habana, Casa de las Américas, 1967.

GUEVARA, Ernesto, *Obra revolucionaria*, Ciudad de México, Editorial Era, 1967.

“Diplomacia científica” e interés protestante: utopía y discurso hegemónico

Parsifal F. Islas Morales y Yudy L. Tibaduiza

Combinar diplomacia y ciencia en un mismo concepto resulta intrigante. ¿Puede la diplomacia ser científica o la ciencia diplomática? ¿Acaso no es una contradicción?

En 2010 la Royal Society de Londres presentó un manifiesto[2] que propone hacer “diplomacia científica” para transformar la política pública en políticas basadas en evidencia (*evidence-based policy*) y, así, resolver los grandes problemas globales. Según el texto, la “diplomacia científica” no es nueva: existe desde la Royal Society del siglo XVII, cuando ya filósofos precursores de la institución tuvieron una importante influencia geopolítica.

Este discurso resulta polémico porque implica que la solución de lo público no es la política ni el conocimiento sino la infalibilidad de las “evidencias” sobre los discursos: números en lugar de palabras. El *lobbying* sustituye a la política; las diplomacias (en plural) sustituyen a la polis; el científico y el gobernante son ahora “diplomáticos” para no ser políticos y sin embargo, como demuestra la historia, la ciencia no es neutral y sí tiene una dimensión política.[3]

Partiendo de esta polémica, en este ensayo se examina la no neutralidad e intereses de aquella “primera diplomacia científica” del siglo XVII, advirtiendo que se enraíza en el pensamiento utópico-hegemónico de la razón de Estado y que conceptualmente es contradictoria con el origen histórico de la diplomacia.

[2] AAAS y The Royal Society (eds.), *New frontiers in science diplomacy. Navigating the changing balance of power*, 2010. Sitio en internet: www.aaas.org/sites/default/files/New_Frontiers.pdf

[3] P. Islas-Morales, A. M. Cetto y Y. L. Tibaduiza, “Coloquio: Diplomacia de la Ciencia y Patrimonio Científico: Dimensiones complementarias” en *Coloquio Diplomacia y Patrimonio de la Ciencia UNESCO-SUHFECIM*, México, Facultad de Ciencias, UNAM, 2023.

La Royal Society y la nueva filosofía

En el siglo XVII europeo la ciencia creció como una nueva filosofía natural, experimental y empírica que confronta el dogma religioso e interpela al poder. En un mundo bipolar, dividido entre católicos y protestantes, algunos reinos promovieron y apoyaron a los filósofos escolásticos de la contrarreforma católica, mientras que otros se alinearon con los filósofos empíricos afines al interés protestante, que impulsaba la consolidación político-cultural de los reinos protestantes.[4]

En este contexto, en 1660 se fundó la Royal Society de Londres con una notable comunidad de miembros nacionales y de corresponsales extranjeros. Esta institución dio paso a los llamados “Colegios Invisibles”, que bajo el auspicio de Carlos II de Inglaterra se convirtieron en un medio para fortalecer los intereses y las relaciones del Estado.[5] ¿Qué intereses representaban estos científicos para los estados protestantes?

Científicos y gobernantes protestantes

En el siglo XVII los reinos protestantes ofrecieron mayor libertad y mecenazgo a los filósofos empiristas. Figuras como Robert Boyle, Samuel Hartlib, John Dury, Isaac Newton y Robert Hooke, considerados padres de la química y la física, encontraron apoyo en Carlos II de Inglaterra y Federico III de Schleswig-Holstein-Gottorf. Carlos II, temeroso de la superioridad técnica de la Armada española, buscaba establecer un aparato de inteligencia, mientras que Federico III, utopista y príncipe elector protestante del Sacro Imperio Romano Germánico, compartía intereses similares. De esta colaboración surgió una importante red de inteligencia político-científica documentada en los archivos de la correspondencia Londres-Gottorf.

Samuel Hartlib y John Dury fueron figuras clave en esta red de inteligencia. Una figura aun más notable fue Frederick Clodius, uno de los primeros *intelligenciers* de la era moderna. En 1651, Clodius fue enviado por el duque de Gottorf a los Países Bajos, y posteriormente a Inglaterra y Escocia, con el objetivo de establecer contactos científicos que pudieran ser

[4] John Desmond Bernal, *Science in History: Volume 1: The Emergence of Science*, Faber & Faber, 2012.

[5] Robert Lomas, *The Invisible College*, Random House, 2009.

útiles para la causa protestante. Clodius estableció relaciones con la sociedad intelectual de la época, tanto católica como protestante. Hacia 1650, Dury, Hartlib y Clodius, ya miembros del Colegio Invisible, elaboraron en Londres el denominado *Cristiana Societas Pactum* (Pacto de la Sociedad Cristiana), un tratado trilateral de inteligencia en materia de ciencia para el interés protestante.

El Pacto de la Sociedad Cristiana al servicio de la inteligencia del Estado

El Pacto de la Sociedad Cristiana encapsuló el pensamiento utópico y religioso de la época. Su objetivo era proporcionar al interés protestante una ventaja para el fortalecimiento epistémico, teórico y científico en el ejercicio de su acción política. Según el pacto:

> Asuntos útiles para el Estado (implantación y propagación de virtudes en las almas de los hombres, expulsión de enfermedades… promoción de la industria en general)… se comunicarán al Duque de Holstein … solo a través del Maestro Clodius; …a la Commonwealth inglesa, se comunicarán únicamente a través del Maestro Hartlib; y … a las iglesias protestantes, sólo a través del Maestro Dury.[6]

El pacto buscaba asegurar que la nueva filosofía sirviera primero a los países protestantes y representara, así, un ejemplo de inteligencia geopolítica. Además, revivía las ideas del experimento utópico-protestante de "Antalia", una utopía que Dury y el Duque de Gottorf habían intentado años antes. En su ratificación de 1653, Dury explicó que el objetivo principal de este pacto era concebir colectivamente una teoría de la razón de Estado. Se postulaba un manifiesto político que validara a los gobiernos seculares y protestantes frente a los católicos, teocráticos y violentos, basados en la teoría política de Maquiavelo.

[6] Vera Keller y Leigh T. Penman, "From the archives of scientific diplomacy: Science and the shared interests of Samuel Hartlib's London and Frederick Clodius's Gottorf" en *Isis*, 2015, vol. 106, no. 1, pp. 17-42.

De la guerra a la paz: orígenes de la diplomacia moderna

La correspondencia Londres-Gottorf y el Colegio Invisible se contextualizan en la época de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) entre católicos y protestantes. En 1646 el emperador Fernando III de Austria solicitó al conde católico Maximilian von Trauttmansdorff organizar congresos de paz. Estos esfuerzos culminaron en 1648 con la firma de la Paz de Westfalia, que estableció las bases del sistema de Estados soberanos.[7] En Münster y Osnabrück, sedes de los congresos, se presenció una novedosa resolución de conflictos a través de la vía multilateral. Según Juan José Bremer, la diplomacia moderna nació en Westfalia con el objetivo de alcanzar la paz mediante tratados, conciliando intereses y evitando la imposición de dogmas y paradigmas que habían sido las causas ideológicas del conflicto.[8]

Conclusión

A diferencia del interés protestante que motivaba al Pacto de la Sociedad Cristiana a marcar una superioridad filosófica sobre los estados católicos, los diplomáticos de la Paz de Westfalia optaron por la mediación en temas negociables como el comercio, la circulación y el proceso de príncipes electores, evitando abordar cuestiones religiosas, teológicas y filosóficas. La diplomacia en sí misma no soluciona la causa del conflicto, pero sí pone fin a éste y preserva la paz sobre la base de intereses compartidos. Por lo tanto, la diplomacia no puede ser científica, ya que no busca la implementación de un único paradigma sino la coexistencia de distintas visiones para la paz.

Lo que en el espacio cultural anglosajón se considera como diplomacia científica, desde sus orígenes en el siglo XVII hasta su aplicación contemporánea, refleja una trayectoria compleja y multifacética impregnada de intereses geopolíticos, utopías filosóficas y dinámicas de poder. El "Pacto de la Sociedad Cristiana" fue un evento clave que pone de

[7] Nina Klimburg-Witjes y Peter Trauttmansdorff (eds.), *Technopolitics and the Making of Europe: Infrastructures of Security*, Routledge, 2023.

[8] Juan José Bremer, *Tiempos de guerra y paz. Los pilares de la diplomacia: de Westfalia a San Francisco*, México, Taurus, 2017.

manifiesto el interés de científicos y gobernantes por utilizar las redes científicas como herramienta de inteligencia estatal con fines políticos y religiosos. La institucionalización de la ciencia como componente de la política estatal permitió que los científicos tuvieran una noción de clase en la sociedad secular protestante, subrayando la intersección entre ciencia, religión y poder. En contraste con la diplomacia post-Westfalia, que busca resolver conflictos a través de la mediación para la paz, la "diplomacia inteligencia" del siglo XVII se orientaba hacia la consolidación del interés protestante y su hegemonía cultural. En todo caso, esta dualidad entre la búsqueda de conocimiento y su aplicación para fines políticos sigue siendo relevante en el análisis de escenarios contemporáneos de ciencia, diplomacia e inteligencia.

La referencia de 2010 de la Royal Society a sus propios antecedentes históricos, sin mencionar el movimiento de ciencia para la paz de la posguerra, es intrigante y provocadora. Hoy, al igual que en el pasado, la ciencia tiene influencia internacional y se cruza con la diplomacia cuando sus acciones están orientadas a la paz; se trata de una diplomacia de o desde la ciencia, pero no científica. A la luz de la historia, la diplomacia que aspira a ser científica y la ciencia que aspira a ser diplomática son, al igual que el ideal de la razón de Estado, utopías enraizadas desde 1652 hasta nuestros días.

Mitologías transmedia, utopías y distopías políticas en el México del siglo XXI

Héctor Manuel Lujambio Valle

Los fenómenos religiosos van más allá de las meras religiones organizadas u organizaciones religiosas; son estructuras que funcionan a partir de simbolismos, relatos y prácticas determinadas. Por ello, mencionaba Mircea Eliade que los sujetos "arreligiosos" como tal no existen, pues muchas instituciones y organizaciones se conforman sobre estas bases.[9] Aunque, más que hablar de cuestiones religiosas, tendríamos que hablar de cuestiones míticas. El pensamiento mítico constituye una parte fundamental del ser humano: una serie de estructuras significantes que permean todos los aspectos de la cultura. Los símbolos y narrativas míticas se encuentran en las interpretaciones que hacemos de forma cotidiana, y uno de sus usos más comunes se da en el ámbito político.[10]

Desde la Antigüedad, los gobernantes han hecho ejercicio de la política a través del discurso y las prácticas míticas. Estas narrativas y símbolos han continuado hasta nuestros días, en que la transmedialidad digital es una parte importante de la comunicación humana que permite la expresión de una mitología (entendida cómo un universo de narrativas y símbolos aprehendido por una comunidad) mediante múltiples medios de comunicación tradicionales y digitales.

En el mundo contemporáneo los gobiernos, partidos políticos y otras organizaciones hacen uso de la gran diversidad de medios para expandir, fortalecer y acrecentar su poder a partir de narrativas simbólicas (mitos) que tienen impacto en la comunidad.

[9] Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 2017, pp. 149-150.

[10] *Vid*. Julio Amador Bech, *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2004.

La Mitología Transmedia[11] se refiere a la expresión de narrativas simbólicas a través de múltiples medios que se hallan interconectados, es decir, a un grupo de historias con significados profundos que tienen lugar en la televisión, el cine, la radio, los libros y la gran variedad de medios digitales en internet. Si bien en la Antigüedad los mitos ya eran transmediáticos, pues se expresaban con los distintos medios disponibles, lo que cambia la transmedialidad digital es que se modifica la manera de comunicarnos: ésta posibilita conectar con personas alrededor del mundo y en tiempo real, lo cual logra conformar otro tipo de comunidades e identidades a partir de las narrativas míticas en diferentes ámbitos.

El pensamiento y las estructuras míticas han permeado desde la Antigüedad las creaciones y expresiones humanas, entre ellas, la política. La idea de "nación", de "gobierno legítimo", los símbolos y héroes "patrios", entre otros, más que representar la realidad material expresan realidades míticas que conforman comunidades y les dan identidades a sus miembros. México tiene entre sus mitos fundacionales el Grito de Independencia, que se ritualiza año con año en el Palacio Nacional, así como en cada municipio mexicano, emulando al cura Miguel Hidalgo. Nuestra bandera rememora, mediante sus colores, las Tres Garantías del movimiento independentista que unió a partidarios insurgentes y realistas; asimismo, su elemento central, el águila devorando la serpiente, es la mítica señal que el dios Huitzilopochtli dio a los aztecas para la construcción de Tenochtitlán. La política mexicana, como la de cualquier país, se encuentra llena de mitología.

Los partidos políticos y sus militancias se construyen a manera de comunidades con jerarquías y normas establecidas, con estatutos e ideologías (dogmas) definidos, así como con narrativas simbólicas y prácticas que dan sentido a toda su estructura e identidad, es decir, mitos y ritos. Estas expresiones son, en el mundo contemporáneo, mitologías transmedia que se expresan ya no sólo en el discurso y el debate político, en anuncios impresos en revistas, periódicos y panfletos, en *spots* televisivos y radiofónicos, sino que hacen un uso preponderante de las redes sociodigitales como Facebook, Instagram y X (antes Twitter), y crean podcasts y blogs que se transmiten en YouTube y otras plataformas y medios en internet. Ahí se difunden esos mitos y se crean comunidades que trascienden los espacios físicos.

Veamos algunos ejemplos del uso de símbolos y narrativas que configuran los partidos políticos como entidades míticas. El Partido Revolucionario Institucional toma su nombre de la historia mitificada de la Revolución mexicana entronizando como sus héroes a los revolucionarios de facciones que lucharon según distintos intereses; además, adopta como emblema los colores de la bandera nacional que nos regresan a esos simbolismos de la Independencia: el coraje y el sacrificio por la patria, el idealismo y la pureza, la esperanza y la prosperidad. Por otro lado, el Partido Acción Nacional, que se creó como oposición a los ideales priistas, se fundamenta hasta la fecha en las tradiciones judeocristianas. Su mitología deriva de valores eclesiásticos católicos, la defensa de la familia tradicional y el humanismo cristiano. El uso de estos elementos no sólo se expresa de forma implícita sino también explícita; por ejemplo, fue posible ver en las elecciones de 2024 el uso de la Virgen de Guadalupe como emblema político-religioso.

El Movimiento Regeneración Nacional es uno de los partidos más nuevos y de mayor alcance en México; su acrónimo, Morena, hacen también una alusión a la Virgen de Guadalupe, "la virgen morena". Su emblema es el águila republicana o federalista: el escudo nacional (que nuevamente nos remite al mito fundacional de Tenochtitlán y a nuestro pasado indígena) usado por Benito Juárez al triunfar en la Guerra de Reforma. La mitología de este partido político gira en torno a dos ideas fundamentales: la Cuarta Transformación, el mito de que ha habido otros tres momentos anteriores fundamentales para el país (Independencia, Reforma y Revolución) y que éste es el cuarto ciclo; y que el caudillo, profeta o mesías –según se entienda– es Andrés Manuel López Obrador, fundador del partido y cabeza del movimiento, quien ganó las elecciones presidenciales de 2018 de manera avasalladora.

Así como los partidos políticos mencionados, el resto también se fundamentan en mitos; en narrativas que se interpretan, no a la luz de los hechos y la razón, sino de lo simbólico y lo imaginario. Estos mitos se actualizan, se afianzan y se

[11] *Vid.* Héctor Lujambio, *Mitología transmedia: símbolos y narrativas en* Game of Thrones, México, UNAM–FCPyS (tesis de maestría), 2020; "La mitología transmedia en Game of Thrones" en *Industrias creativas y procesos de transmediación. Streaming, videojuegos y cultura visual*, José Ángel Garfias Frías (coord.), México, UNAM–FCPyS, 2020, pp. 149-163; "Comportamientos religiosos en seguidores de mitologías transmedia" en *Comunicación y vida cotidiana en la era digital,* Adolfo Gracia Vázquez *et al.,* (coords.), México, UNAM–FCPyS, 2022, pp.108-124.

fortalecen a partir de ritos, es decir, de acciones que representan y perpetúan dichos relatos y formas simbólicas, y que mantienen la unidad en la comunidad, haciéndose algo vivo y que puede experimentarse directamente.

Utopías y distopías son míticas en tanto refieren a narrativas simbólicas que se ajustan a imaginarios determinados y que son, en el mejor de los casos, ideales y no reales, o al menos con muy poco sustento en la realidad material. Utopías y distopías son dos caras de la misma moneda, la total prosperidad o la peor de las devastaciones, el paraíso o el infierno. Los discursos políticos, sobre todo en tiempos electorales, son orientados a futuros casi proféticos: "si votan por mí, pasará esto", "si votan por aquel, pasará aquello". A manera de augurios, los agentes políticos crean sus enunciaciones. Aquí entran los relatos utópicos y distópicos, como mitos que se insertan en las mitologías de los partidos y de la sociedad. Las utopías de las izquierdas políticas son las distopías de las derechas y viceversa. Los discursos míticos transmedia tienen la capacidad de envolver a los sujetos y las comunidades que conforman para temer un posible futuro, en tanto se añora otro opuesto.

Mientras para unos tener una sociedad diversa y plural, en la que haya más derechos y visibilidad para las mujeres, la población LGBTQ+, los indígenas y otras minorías es lo más deseable, para otros la utopía consiste en guardar, como máximos baluartes, las normas sociales y las estructuras tradicionales, los valores familiares y la propiedad privada. Sin embargo, ambas posibilidades simbólico-imaginarias pueden interpretarse distópicamente: la primera como un comunismo antirreligioso, destructor de los valores tradicionales y la moral; la segunda como un fascismo controlador, opresor de la diferencia y temeroso de las libertades.

En conclusión, el ámbito político contemporáneo está fundamentado en las estructuras y contenidos míticos que se expresan a través de lo transmedia. Las utopías y distopías no son más que mitos, narrativas simbólicas que dan sentido a los discursos y las prácticas de diversos agentes políticos, quienes sostienen sus fundamentos e ideales también en mitologías construidas para mantener cohesionadas a sus comunidades de seguidores. Las ideas de un pasado heroico con figuras idealizadas, de ciertas figuras emblemáticas o de futuros posibles, a la vez cercanos y lejanos, convergen todas en el *mythos* que da sentido e identidad. La utopía, como un paraíso ideal en que todo será perfecto, es un mito abierto

a la interpretación, según los imaginarios políticos también puede ser una distopía total, un infierno en la Tierra que hay que temer. Todo depende de nuestra mitología política, de la mitología transmedia, así en el pasado, en el México del siglo XXI y más allá. •

Bibliografía

AMADOR BECH, Julio, *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2004.

CAMPBELL, Joseph y MOYERS, Bill, *poder del mito*, Barcelona, Emecé Editores, 1991.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 2017.

JENKINS, Henry; FORD, Sam y GREEN, Joshua, *Cultura transmedia. La creación de contenido y valor en una cultura en red*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2016.

JUNG, Carl Gustav, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Paidós, 1995.

JUNG, Carl Gustav y KERÉNYI, Karl, *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Ediciones Siruela, 2012.

LUJAMBIO, Héctor, *Mitología transmedia: símbolos y narrativas en* Game of Thrones, México, UNAM–FCPyS (tesis de maestría), 2020; "La mitología transmedia en *Game of Thrones",* en *Industrias creativas y procesos de transmediación.* Streaming, *videojuegos y cultura visual*, José Ángel Garfias Frías (coord.), México, UNAM–FCPyS, 2020, pp. 149-163. "Comportamientos religiosos en seguidores de mitologías transmedia" en *Comunicación y vida cotidiana en la era digital*, Adolfo Gracia Vázquez, Amílcar Chavarría Cruz y Emmanuel Galicia Martínez (coords.) México, UNAM–FCPyS, 2022, pp.108-124.

SCOLARI, Carlos Alberto, *Narrativas transmedia: cuando todos los medios cuentan*, Barcelona, Deusto, 2013.

VIZCAÍNO, Fernando y MÁRQUEZ MUÑOZ, Jorge, *Política, identidad y nacionalismo en tiempos de transformación,* México, UNAM-La Biblioteca, 2023.

El tecno-paraíso: de la utopía a la distopía

Leonardo Daniel Palma Herrera

Ante la situación de los acelerados procesos productivos desencadenados a partir del siglo XX, bien vale la pena preguntarnos acerca de las concepciones modernas del progreso y su utopía. Para ello es preciso observar algunas de las enseñanzas del pasado, contenidas tanto en la mitología como en la literatura, necesarias para mirar al futuro y que permiten observar las advertencias sobre el desproporcionado uso de la tecnología. Una de las más añejas proviene de la tradición oral maya, el *Popol Vuh*, en un episodio denominado la "rebelión de las cosas o de las herramientas":

> Las piedras de moler les decían: –Mucho nos atormentasteis, y toda la mañana y toda la tarde no nos dejabais descansar [...] cuando moléis maíz sobre nuestras caras, ahora probaréis nuestras fuerzas, moleremos vuestras carnes y haremos harina vuestros cuerpos.[12]

En este relato se da pie al exceso en el uso de la herramienta y bien puede servir como correlato de una experiencia de desarrollo que se sustenta en el abuso o la excesiva confianza en ésta. Es decir, de una humanidad entregada a enaltecer a la herramienta por encima de sí.

Por su parte, el mito prometeico se presenta desde dos perspectivas distintas. Por un lado, lo encontramos en la *Teogonía* de Hesíodo y, por otro, en la versión de Esquilo en su

[12] *Popol Wuj. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*, versión de Albertina Saravia E., México, Editorial Porrúa, 2001, pp. 13-14.

Prometeo encadenado. Prometeo es antes que nada el gran redentor de la humanidad, aquel que permitió a los hombres no sólo el uso del fuego sino que se convirtieran,

> ... de infantes que eran antes, en seres dotados de inteligencia y en dueños de su mente. [...] les mostré los ortos y los ocasos difíciles de conocer de las estrellas. Y de cierto también el número, el invento por excelencia, descubrí para ellos, y las uniones de las letras, recuerdo de todo, artífice madre de la Musas. [...] En suma, apréndelo todo en breves palabras: todas las artes para los mortales proceden de Prometeo.[13]

Esta caracterización se diferencia de la visión tradicionalista de Hesíodo, que convierte a Prometeo en un detractor de los designios de Zeus Olímpico, quien habrá de condenarlo a las cadenas de Hefesto, aunando la incitación de "un águila de alas tendidas; y el hígado inmortal ella comía, mas éste de noche crecía justo igual en cuanto devoraba, en todo el día, el ave de alas tendidas".[14] De este castigo es liberado por Heracles. Sin embargo, como acto de futilidad, pues, "lo liberó de sus cuitas, no sin el querer de Zeus Olímpico que reina en lo alto".[15] La figura prometeica es vista de manera dual: una, puesta en rebeldía contra el despotismo, la tiranía, a la cual denuncia sin reparo; otra, como figura disminuida, sometida sumisamente al poder de Zeus. Al final, en ambos casos el castigo proviene de un elemento externo, el Olimpo; en ese sentido, Prometeo funciona como una suerte de personificación de la humanidad que se libera de los dioses gracias al desarrollo técnico como medio para igualarse a ellos.

El hombre sumiso de Hesíodo se enfrenta al hombre rebelde exaltado por Esquilo, en el que rige un punto de mesura pues "su hombre en rebeldía no se levanta contra la creación eterna, sino contra Zeus, que no pasa de ser uno de los dioses y sus días están medidos [...] porque los antiguos, si bien creían en el destino, antes creían en la naturaleza, de la que participaban. Rebelarse contra la naturaleza es rebelarse

[13] Esquilo, "Prometeo Encadenado" en *Tragedias*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 318-320.

[14] Hesíodo, *Teogonía*, México, UNAM, 2007, p. 18.

[15] *Ibid*.

contra sí".[16] O, en otras palabras, el exceso sólo puede engendrar el desastre partiendo de la subversión entre amo y esclavo; ésta bien podría ser la advertencia que encarna el mito prometeico.

Este exceso pudo verificarse en el avance tecnológico que se desarrolló durante el siglo XX y que continúa en el XXI, periodo en el que hemos observado la mayor cantidad de cambios tecnológicos en el menor tiempo y que como nunca se habían suscitado en la historia humana. Esto resulta aun más revelador si tan sólo pensamos en que "desde la primera piedra tallada hasta el primer hierro colado se necesitaron casi tres millones de años; desde el primer hierro hasta la bomba de hidrógeno, sólo 3,000".[17] La autodestrucción se evidencia dejando patente la rebelión de la humanidad contra sí misma.

A pesar de las advertencias del pasado y las realizaciones del presente, no faltaron los optimistas que avizoraron un futuro prístino y magnífico. Esta perspectiva, circunscrita al mito del progreso, dio pie a visiones políticas tecno-utópicas que bien parecerían ser las precursoras de la ideología tecnocrática. Tales imaginaciones dan paso al desarrollo de una vertiente literaria denominada utopía tecnológica, novelas que atraían visiones de un futuro mejor y en las que se

> … mezclaron con pleno éxito la noción cristiana de la salvación eterna con el *ethos* del utilitarismo americano obteniendo, con ello, una nueva y poderosa síntesis cultural. La idea de que la ciencia y la tecnología –espoleadas por una nación de trabajadores creyentes y dedicados, basados en la moderna ética del trabajo– nos dirigirían en un reinado terrestre de grandes riquezas y ocio, sigue actuando como paradigma para el gobierno económico y social, desde aquella época hasta la actualidad.[18]

16 Albert Camus, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 40.

17 Ronald Wright, *Breve historia del progreso*, Barcelona, Ediciones Urano, 2006, p. 30.

18 Jeremy Rifkin, *El fin del trabajo*, Buenos Aires, Paidós, 2002 pp. 70-71.

En estos paisajes imaginarios se retrataron maravillas tecnológicas, como en la obra de Albert Robida, en ocasiones integradas a la sociedad y, en otras, a manera de maquinaciones de alguna mente al borde de la genialidad y la locura. Mundos poblados por tubos neumáticos que transportan la correspondencia en cuestión de segundos, taxis voladores, selecciones musicales que son enviadas al instante por hilo telefónico para ser reproducidas en el musicófono o donde casi todo hogar se encuentra provisto de un telefonoscopio.[19] Empero, a la visión optimista también se contrapone la realidad, es decir, la visión de un mundo que, a pesar de los tremendos avances de la ciencia y la tecnología, aún no ha superado sus divisiones. Un rasgo que es preeminente y que encapsula el principio de esta utopía es la diferencia de clase que separa a los elegidos de los rezagados, los que tienen derecho a la utopía y sus frutos, y los impotentes que "continúan girando en torno de la absorbente, aterradora y complicada máquina social".[20] Así, la utopía del tecno-paraíso se funda en las restricciones de lo real. Al igual que Prometeo sometido naturaliza la desigualdad como parte de la condición humana, podríamos decir que, bajo esta lógica técnico-científica capitalista, la utopía es lineal, naturalista, colonialista y, por encima de todo, está guiada por el beneficio económico y la condición de clase. Es decir: es excluyente.

De tal suerte, el tecno-paraíso no parece tan halagador; se podría decir que en su desenfadado optimismo ya se avizoraban los peligros del mito de la utopía del progreso. "Oye, esclavo: quise razonar contigo y has demostrado ser indigno de mi condescendencia. Recuerda que sigo siendo poderoso y que, si te juzgas miserable ahora, puedo hacerte tan desgraciado que llegarás a odiar la luz del día. Eres mi creador, pero yo soy tu amo… ¡Obedece!".[21] En el siglo XIX Mary Shelley lo entendió al escribir su *Moderno Prometeo*, en oposición al Prometeo redentor de la humanidad. La obra del joven Frankenstein se convierte en el augurio de los excesos de la técnica en los albores de la sociedad industrial, la advertencia de un hombre absorto en un proceso de creación sin mesura que lo torna en todo lo contrario, de ser el creador a una mera herramienta de ésta. El moderno Prometeo es la muestra absoluta de la desnatura-

19 Mezcla de televisor, videoteléfono y una suerte de YouTube.

20 Albert Robida, *La vida en el siglo XX*, México, El Universal, p. 184.

21 Mary W. Shelley, *Frankenstein*, México, Editorial Porrúa, 1998, p. 139.

lización de la utopía tecnológica que de la creación pasa a la destrucción; es el atentado a la razón, al ser y a la naturaleza en la que el ser humano cesa de reconocerse; progresión iniciada con la flecha hasta la bomba nuclear, en una espiral de destrucción suicida.

El siglo XX también trajo consigo autores distópicos, entre otros podemos destacar a Zamiatin –quien puede ser considerado como el padre del género con su *Nosotros* (1924)–, Huxley y Orwell, quienes presentan visiones poco alentadoras del porvenir, ya sea de la mano de Taylor, Ford y su Modelo T, o a la sombra del Gran Hermano. Las advertencias de estos autores parecen haber transmutado estas realidades en esquemas de producción y consumo desproporcionado: en un sistema económico que va del chantaje hasta la guerra abierta contra una humanidad que, en busca de la utopía, se rebeló ante lo divino para terminar por ceñirse a los dictados del omnipresente capital.

- La Guerra es Paz.
- La Libertad es Esclavitud.
- La Ignorancia es Fuerza[22].

Bibliografía

CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

ESQUILO, *Tragedias*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

HESÍODO, *Teogonía*, México, UNAM, 2007.

ORWELL, George, *1984*, Nueva York, Signet Classics, 1977.

Popol Wuj. Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala. Versión de Albertina Saravia E., México, Editorial Porrúa, 2001.

RIFKIN, Jeremy, *El fin del trabajo*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

ROBIDA, Albert, *La vida en el siglo XX*, México, El Universal, s.f.

SHELLEY, Mary W., *Frankenstein*, México, Editorial Porrúa, 1998.

WRIGHT, Ronald, *Breve historia del progreso,* Barcelona, Ediciones Urano, 2006.

[22] George Orwell, *1984*, Nueva York, Signet Classics, 1977.

Sobre las autoras y los autores

Guillem Compte Nunes
Es investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Sociales y profesor de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, ambos de la UNAM. Desde 2021 coordina la Cátedra Extraordinaria "Francisco de Vitoria-Bartolomé de las Casas" de la Coordinación de Humanidades, también de la UNAM. Es doctor en ciencia social con especialidad en sociología por El Colegio de México. Sus líneas de investigación incluyen utopía, ideología y religiosidades contemporáneas en relación con procesos de dominación y emancipación política.

Bruno Velázquez Delgado
Es coordinador de la Cátedra Nelson Mandela de Derechos Humanos en las Artes de Cultura UNAM. Es licenciado y maestro en filosofía por la UNAM, con un diplomado en "Seguridad Nacional, Frontera y Migración" por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Fue analista en la Fiscalía Especializada para la Atención a los Delitos de Violencia en contra de las Mujeres, FEVIM-PGR. Es profesor de asignatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y del ITAM.

Paola Vázquez Almanza
Es doctora en ciencias sociales y políticas por la UNAM. Es autora del libro *Los que dejamos de ser. Ficción y nación en México* (Siglo XXI Editores, 2019). Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias y Humanidades de la UNAM. Ha sido profesora de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. En 2013 realizó una estancia de investigación en el Departamento de Historia de la University of California en Los Ángeles (UCLA) con el investigador Russell Jacoby. Sus líneas de especialización son historia reciente de México, historia conceptual e intelectual, metateoría, cultura, literatura y cine.

Rafael Archondo
Es doctor en investigación social con especialización en ciencia política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede México. Desde 2022 realiza una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Ha publicado cuatro libros, entre ellos la biografía del expresidente boliviano Hernán Siles Zuazo. Su último libro, en coautoría con Gonzalo Mendieta, es una historia de los movimientos armados en Bolivia entre 1967 y 1997.

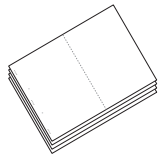
Parsifal F. Islas Morales
Es profesor y coordinador general de la Cátedra UNESCO de Diplomacia y Patrimonio de la Ciencia, que ofrece una visión crítica de la diplomacia de la ciencia desde Latinoamérica en la UNAM. Es biólogo con mención honorífica por la Facultad de Ciencias; maestro en ciencias por la King Abdullah University of Science and Technology (KAUST) del Reino de Arabia Saudita y doctor en ciencias por la Facultad de Medicina. En los campos de la diplomacia de la ciencia, fundó el capítulo Arabia Saudita de la Red GlobalMX de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Por su trayectoria, fue galardonado con el Premio Nacional de la Juventud, la medalla Cinna Lomnitz y el Premio Estatal de Ciencias de Sajonia, Alemania.

Yudy L. Tibaduiza Roa
Es doctora en ciencias en desarrollo científico y tecnológico para la sociedad por el Cinvestav. Actualmente se desempeña como investigadora en el Conahcyt. Es coordinadora Académica de la Cátedra UNESCO de Diplomacia y Patrimonio de la Ciencia y profesora en la Facultad de Ciencias de la UNAM. Sus líneas de investigación incluyen la diplomacia de la ciencia, el patrimonio científico y el patrimonio biocultural. Es Miembro honorífico del Consejo Social Consultivo del Patrimonio Cultural, Natural y Biocultural de la Ciudad de México, representante del Comité Académico de la Red Científica y Académica de Colombia en México y líder de Internacionalización de la OWSD-Colombia.

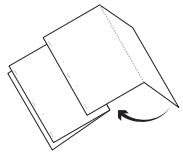
Héctor Manuel Lujambio Valle
Es investigador en comunicación y procesos simbólicos. Maestro en comunicación, actualmente es estudiante de doctorado en la facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es especialista en mitología y hermenéutica y profesor universitario, divulgador científico y consultor en comunicación e imagen y en proyectos de investigación.

Leonardo Daniel Palma Herrera
Es maestro en estudios políticos y sociales y doctorando en ciencia política por la UNAM. Ha participado en proyectos de investigación sobre partidos políticos, educación cívica, prevención de la violencia y tejido social. Se ha desempeñado como servidor público y ha formado parte de programas de prevención social de la violencia, reconstrucción del tejido social y búsqueda y localización de personas desaparecidas. Participó en la construcción del marco teórico del Programa Nacional para la Reconstrucción del Tejido Social y fue líder del proyecto de la nueva Estrategia Nacional de Educación Cívica (2024-2026) del Instituto Nacional Electoral.

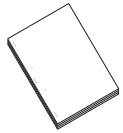
1. **Imprime sin escalar en hojas tamaño carta por una cara.**



2. **Dobla por la mitad en la línea punteada.**

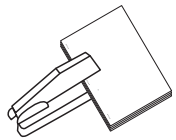


3. **Apila las hojas dobladas.**

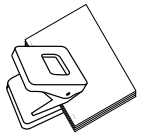


4. **Elige tu sistema de encuadernación:**

· Engrapa sobre las líneas puntedas



· Perfora y encuaderna con listón, estambre, poste de aluminio o broche de archivo



· Sujeta con clip reversible metálico de 19mm

Dirección de la colección:
Socorro Venegas

Coordinación y cuidado editorial:
Carlos Antonio de la Sierra

Diseño maestro de la colección:
Cristina Paoli

Formación de este número:
Xanic Galván Nieto

Primera edición: noviembre de 2024

Los textos de Cuadernos Cátedras son publicados bajo la responsabilidad exclusiva de sus autores y sólo reflejan la expresión de sus opiniones.

D.R. © 2024 Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, 04510, Ciudad de México

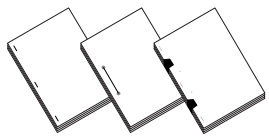
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial

ISBN colección: 978-607-30-3932-1
ISBN título: 978-607-30-9744-4

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México

Hecho en México

5. **Disfruta tu lectura y colecciona.**



Haz uso consciente del papel. De ser posible, utiliza hojas de reúso e imprime sólo si deseas conservar el texto impreso.

9 786073 097444

Publicaciones y Fomento Editorial

CÁTEDRA NELSON MANDELA

culturaUNAM

UNAM Nuestra gran Universidad