

Utopía sacrificada, utopía traidora, utopía inconclusa

María Lourdes C. González-Luis

De tradiciones rotas y colonizada modernidad.-

*El derecho a decidir lo que es verdadero
no es independiente al derecho a decidir lo que es justo.*

J. F. Lyotard,

La condición postmoderna

Posiblemente las grandes cuestiones que llenarían el XIX latinoamericano estaban ya perfiladas desde finales del XVIII. Son ya importantes y numerosos los trabajos que dan cuenta de los procesos de identidad, unidad, republicanism, formación de la conciencia burguesa, políticas pedagógicas en la conformación de los estados nacionales; formas de pensamiento social y político desde la ilustración y el romanticismo, hasta la etapa del espiritualismo y el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX; el pensamiento filosófico-político de la independencia tardía y, en fin, de liberales y conservadores. Se trata de un apretado siglo de extrema densidad social e histórica.

Las encrucijadas de identidad cultural determinadas por el mestizaje (aquella raza cósmica, de la que hablara Vasconcelos), la permanente ambigüedad dada entre una revolución política y otra y la problemática de la *unidad continental* de los pueblos iberoamericanos integrando *sui generis* la cultura occidental, no son ajenas al cuestionamiento sobre las formas identitarias. Latinoamericanismo y panamericanismo están servidos, hendiendo sus raíces el uno en Miranda y Bolívar, el otro en la doctrina Monroe. Unidad continental e identidad, inescindibles del vasto programa de integración sugerido por los independentistas que recorren el siglo de principio a fin desde el *ejercicio utópico de la voluntad política*. Categorías de unidad: *unidad cultural* fundada en las lenguas ibéricas, la religión, las costumbres....; categoría de *patria grande*, que se extiende desde el *inventamos o erramos* de Rodríguez y los precursores (especialmente Miranda, cuyo republicanism fue el arsenal de los ideólogos de la emancipación), continúa en la *Peregrinación a Bayoán* de Hostos (1863) o

la *Nuestra América* de Martí (1889), y culmina en el *Ariel* de Rodó (1900), clausurando un siglo de utopía en el discurso.

La instauración del *ideal y la práctica republicana* cuya raíz histórica encontramos en el pensamiento ilustrado de Simón Rodríguez, abre las puertas a las nuevas repúblicas liberadas y *democráticas*; luego, las luchas intestinas provocan en los sectores gobernantes el temor a la anarquía y se regresa al primitivo monarquismo o a repúblicas con una alta concentración de poder. Es el continuo movimiento en zigzag, la línea quebrada (característica también en el caso español aunque con diferentes repercusiones) que marca el ritmo decimonónico, provocando la constante contradicción identitaria del subcontinente. El discurso, pues, con el sello independentista y republicano, con sus marchas y contramarchas, atraviesa el siglo XIX latinoamericano. Pero el proceso político y militar de esta Independencia hispanoamericana no puede identificarse sin más con el de una reforma ilustrada del pensamiento. Tampoco puede equipararse con un concepto secular y liberal de reforma social. Se ha llegado a señalar, incluso, la ausencia de una auténtica reforma ilustrada del pensamiento latinoamericano.

En América Latina la ilustración filosófica no fue la causa intelectual, sino más bien la consecuencia política de su independencia¹. Es por este aspecto capital que su historia moderna se distingue radicalmente de la independencia de Norteamérica. En fin, debe recordarse, y no en último lugar, la crítica de Mariátegui, que luego han secundado incluso voces tan dispares del pensamiento latinoamericano como Eduardo Galeano y Octavio Paz: “*El ritmo del fenómeno capitalista tuvo en la elaboración de la independencia una función menos aparente y ostensible, pero sin duda mucho más decisiva y profunda que el eco de la filosofía y la literatura de los enciclopedistas*”².

La revolución anticolonial de Bolívar se inscribía íntegramente en la perspectiva de una educación ilustrada, de la defensa de los derechos humanos y de un nuevo espíritu social centrado en torno a la igualdad y la libertad: “*La esclavitud es hija de las tinieblas: un pueblo ignorante es un*

¹ Gardiel Reyes, Raúl (1964). *Los filósofos modernos en la independencia latinoamericana*, México.

² Mariátegui, J.C. (1996). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Obras completas, Vol. 2. Ediciones Amauta, Lima, Perú, p.8.

instrumento ciego de su propia destrucción”³. En Bolívar parece cumplirse la pretendida universalidad de los valores revolucionarios de la Ilustración europea en las propias fronteras de su expansión colonial. La emancipación colombiana representaba el esfuerzo de indios y mestizos por romper este yugo. Se hacía asimismo en nombre de la emancipación de la esclavitud afroamericana. Se alzaba contra la destrucción de sus culturas y sus memorias, y contra la brutal violencia que España empleó con el objeto de aniquilar biológicamente y estrangular políticamente a las aristocracias precoloniales de América. El concepto bolivariano de independencia se coronaba con una sociedad civil democrática. Pero Bolívar acabó por reconocer la paradoja que atravesaba la revolución hispanoamericana: *“Hemos perdido las garantías individuales, cuando para obtenerlas perfectas habíamos sacrificado nuestra sangre y lo más precioso de lo que poseíamos[...]*”⁴. Un concepto limitado de democracia, la exaltación del fanatismo, sacrificio de lo más precioso: tal era el núcleo jurídico y doctrinario de la independencia.

Se puede llamar a este paisaje cultural, tal como refiere Subirats⁵, con el nombre de una ‘Ilustración insuficiente’. Esta categoría señala una ausencia. Pone de manifiesto un problema que a menudo se oculta bajo piadosos conceptos de diferencia, heterogeneidad e hibridismo. Pero la crítica negativa de esta insuficiencia no es nueva. Fue el propio Bolívar quien se sirvió de esta limitación a la vez intelectual y social para explicitar la difícil configuración de una sociedad civil en la América Latina: *‘Orfandad’, carencia de preparación, imperfección de las ‘virtudes y talentos políticos’, la “ineficacia de la forma democrática y federal para nuestros nacientes estados”*, fueron las elocuentes categorías que usó insistentemente a este respecto⁶. Miranda, Humbolt, Sarmiento, Blanco White, Hostos o Martí dirigieron la misma crítica a la metrópoli autoritaria e ignorante que había lastrado la sociedad colonial con el estigma de la corrupción y la decadencia. Los discursos de Bolívar invocaron siempre el dilema de una ciudadanía escasamente educada en aquel sentido moral y estético que Simón Rodríguez había formulado en su obra literaria y

³ Bolívar, Simón. *Doctrina del Libertador*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1974, p.105.

⁴ *Ibid.*, pp.73 y ss.

⁵ Subirats, E. (2001). *La modernidad truncada en América Latina*. Ediciones del CIPOST, Caracas, p.55.

⁶ Bolívar, S. *Op. cit.*, p. 64-72.

educadora. Repetidas veces protestó la falta de mayoría de edad política y de un principio interior de autonomía social en la América hispana.

Los propios cuadros variopintos de hibridismo étnico y cultural latinoamericanos se revelan demasiadas veces en sus escritos como obstáculos a una verdadera soberanía. La independencia que concibió Bolívar no procedía de una concepción liberal de la sociedad ni de una filosofía secular de la historia; tampoco partía estrictamente hablando de un sujeto racional. Su visión intelectual y política de América Latina arrancaba más bien de una sociedad degradada moral e intelectualmente por el sistema colonial, y fragmentada étnica, lingüística y económicamente. Su *Carta de Jamaica* y su *Declaración de Angostura* ponían de manifiesto la estructura antagónica de un sujeto híbrido.

Era el coste del hibridismo. Sujeto híbrido de la independencia. Primero Bolívar lo definió como un cuarto de indígena, un tercio de mestizo, un quinto de africano y un poco de conquistador español. A este ecléctico *collage* multicultural, se añadió más tarde la virtual dimensión de un sujeto universal de la revolución que, a falta de mejores fundamentos, tenía que identificarse con un europeo ideal, asumido al mismo tiempo bajo una atormentada constelación emocional. Esta mezcla de identidades cruzadas, de discursos sobrepuestos de lo nuevo y lo viejo define la nueva condición poscolonial. Híbrida emancipación latinoamericana comprometida con una doble servidumbre: por una parte, los legados culturales de las atrasadas culturas ibéricas, con cuyo principio colonizador nunca estableció una ruptura consistente, ni en lo intelectual ni en lo político; por otra, los valores del progreso y la modernidad, asumidos nuevamente como un destino exterior, una trascendencia secularizada a la que ha sometido bajo la misma mezcla de sacrificio y obligación que moralmente había definido el colonialismo cristiano.

Humboldt y Blanco White son los dos únicos intelectuales pertenecientes a la Ilustración europea en un sentido amplio de la palabra, que cuestionaron filosóficamente el proyecto colonial ilustrado, es decir, lo que se ha llamado la modernidad latinoamericana. El segundo puso de manifiesto las raíces morales, religiosas y políticas de la civilización hispánica trasladada a América como el principio nefasto de destrucción que amenazaba –desde dentro– con disolver el proyecto independentista. Su crítica ilustrada se dirigía contra la Ilustración misma. Por vez primera en la

reflexión filosófica europea sobre la Ilustración como proyecto civilizatorio, Humboldt puso de manifiesto una insalvable división interior entre la conciencia moral racional por un lado, y el progreso científico y tecnológico, por otro. La personalidad sensible, la conciencia moral tenía que experimentar como un tormento lo que desde el punto de vista de una Ilustración concebida como difusión de tecnologías y libros científicos era un proyecto legítimo de progreso. El dolor moral infligido por las atrocidades coloniales mostraba la temprana propagación de la Ilustración como regresión en las fronteras de su expansión colonial. La sublime arquitectura de la razón ilustrada se desmoronaba en las páginas del diario de Humboldt como un castillo de naipes.

El discurso de las ciencias productivas estaba indisolublemente ligado a un proceso de colonización universal de las formas de vida, y con ella de destrucción de sus culturas y de dominación tecnoeconómica global. Dos siglos más tarde, Hegel redefinía el progreso de aquella misma razón científica como un proceso que necesaria y explícitamente pasaba por la destrucción y la decadencia de América. De acuerdo con su sistema racional de la historia mundial, Chile y Perú eran naciones carentes de cultura. Sus antiguas civilizaciones, lo mismo que las civilizaciones del México antiguo, tenían que desaparecer al acercarse a ellas el espíritu de Occidente. Étnicamente hablando la población americana era una raza débil reconstruida bajo el logotipo de la extinción a través del cual la modernidad europea ha definido sus sucesivos y no acabados genocidios⁷.

Los misioneros de la conquista consideraban que los hombres y mujeres de América estaban poseídos por el demonio. Ginés de Sepúlveda legitimó el exterminio masivo y la esclavitud como medio de escape de esos poderes negativos. Dos siglos más tarde, Schlegel definió a los americanos como seres incapaces de alcanzar una cultura avanzada como la de Europa. Las agencias financieras globales definen hoy sus estrategias de desarrollo exigiendo el sacrificio de millones de humanos, su condena a las formas más brutales de explotación y de miseria como condición de la salvación político-económica de las naciones latinoamericanas. El atraso y el subdesarrollo no ha sido el estado finito que el progreso estaba llamado a superar en su marcha a lo largo de los escenarios de la historia latinoamericana. Lo mismo

⁷Gerbi, Antonello (1955). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica*. Fondo de Cultura Económica. México, pp. 545 y ss.

que el estado de gentilidad en la era colonial, ha sido la cláusula del chantaje teológico, tecnológico y político-militar de su continuada dependencia y marginalidad. *He aquí el sacrificio.*

De identidades fragmentadas y la emergencia integradora.-

Nuestra América anda, al cabo de doscientos años, sin identidad propia. Y a eso venimos, a buscar en los años que ahora nos esperan, en condiciones por lo menos tan difíciles como las que tenían nuestros antecesores hace doscientos años, cuando Bolívar, o hace un siglo, en los días de Martí. La única ventaja, dice, -y este es el punto en que reconoce un elemento de identidad- que tenemos sobre ellos es que los pueblos de América Latina y el Caribe muestran hoy un grado de conciencia sobre sus propios males y carencias.

Carlos Rafael Rodríguez

Ahora bien, hay una pregunta importante: ¿hasta qué punto se ha articulado esa definición de identidad latinoamericana y caribeña desde los mismos pueblos, a través de sus pensadores, escritores, artistas y otros? Escogimos las referencias de algunos preclaros líderes que pensaron e imaginaron la América Latina y el Caribe en el momento mismo de su primera definición, en el transcurso del siglo XIX: Ramón Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos, José Martí, Gregorio Luperón, por los antillanos, figuras emblemáticas de lo que se ha dado en llamar la construcción del Caribe; Simón Rodríguez, Bolívar, Miranda, Vasconcelos, Mariátegui, entre otros, para el resto del subcontinente. En cada uno de sus países, ellos sentaron una pauta, la manera esencial de mirar no sólo la nación sino a la realidad continental del sur. Son ellos los que sembraron las primeras raíces de la búsqueda identitaria. Forjaron, por decirlo así, la primera utopía integradora, la de las muchas Américas Latinas y Caribes, como entidad, como región, como nación, como unidad en lo diverso. Utopía aún inconclusa, no necesariamente por imposible, sino porque se trata de un proyecto inacabable, fustigado, siempre en lucha, siempre agónico y siempre re-naciente. Han sido, en este sentido, un norte, un derrotero, durante el largo periodo de la *pax* americana, y lo serán, indudablemente, en los tiempos de la globalización y el neoliberalismo.

Permítasenos una breve digresión para trabajar unos conceptos de índole reciente que creo que podrán ayudarnos a entender estas dinámicas

relativas al surgimiento de las identidades. Nos parecen interesantes los recientes acercamientos a los fenómenos nacionales como *comunidades imaginadas*, que vemos en los trabajos del antropólogo Benedict Anderson⁸. Sin llegar aún a los extremos de los enfoques posmodernos que ven el fenómeno de las identidades como un simple discurso narrativo, ni mucho menos verlo en forma más tradicional y absoluta, en palabras de Anthony Smith, *como entidades fijas e inmutables, allá afuera*⁹, Anderson define, por ejemplo, las naciones como comunidades imaginadas por sus miembros como territorios limitados y soberanos que compartían lazos de solidaridad horizontal¹⁰.

Las naciones no son, por lo tanto, ni producto de determinaciones geográficas, económicas o políticas ni simples fabricaciones artificiales, sino creaciones culturales enraizadas en procesos históricos y sociales. Las identidades nacionales no son, como afirmó Oscar Terán: “*bellas durmientes de la historia que aguardan al príncipe azul nacionalista que las arranque de su triste letargo*”¹¹, sino que dependen de que, basados en esos procesos históricos y sociales a los que hace referencia Anderson, sus miembros imaginen una comunidad.

No es de extrañar que nuestros pensadores bandera iniciaran el proceso de imaginar a la América Latina y las Antillas como *la América toda, la Nuestra América, la Patria Grande*, como una comunidad en el fragor de las luchas por la independencia. Pero no es sólo la lucha por la independencia de estas naciones lo que les hace pensar en ellas como una sola cosa, es también su premonición antiimperialista que les permitió ver el acecho norteamericano que podría dar al traste con esa independencia.

Si podemos contemplar hoy día el descubrimiento de América como el comienzo de una empresa civilizatoria, y admirar sus obras más allá del trabajo infatigable de una destrucción que no ha cesado, es sólo en virtud de esta tradición de crítica y resistencia, a lo largo de un proceso social, artístico y literario ininterrumpido hasta el día de hoy. Esta tradición de la resistencia

⁸ Benedict Anderson (1991). *Imagined Communities*, citado en Duany, Jorge: Para reimaginarse la nación puertorriqueña, *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Puerto Rico, p.2.

⁹ Smith, Anthony D. (1986). The Ethnic Origin of Nations, cit. en DUANY, *Op. cit.*, p. 3.

¹⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹¹ Terán, Oscar, (1995). La nación en la Sociología y la Moral social de Hostos. En López, Julio César (ed.): *Op. Cit.*, p. 405.

no se deja traducir en categorías de mestizaje étnico, en rigor, una práctica entre muchas de la que se valieron soldados y misioneros para romper la cohesión social de los pueblos invadidos. Resistencia cultural significa más bien restauración hermenéutica y lingüística, recreación poética del pasado, recuperación de las memorias del olvido, de la memoria alterativa que construye memoria alternativa, en un sentido temprana y programáticamente formulado por el Inca Garcilaso.

La colonización europea de América fue una empresa ambigua. El relato que la recorre como una racionalidad interior, pasa por la destrucción y la muerte, y por la constitución de las identidades de siempre renovados poderes. Su fundamento teológico fue la aspiración apocalíptica del cristianismo a la constitución de un poder universal, a través de un proceso indefinido de culpa, expiación y subjetivación, es decir, de un proceso infinito de conversión (de esto saben mucho los pobres y...las mujeres). Su reformulación moderna es la idea de un progreso tecno-económico indefinido y depredador que hoy también alcanza los límites de su formulación apocalíptica a la vez como sistema civilizatorio global y como destrucción universal.

Bajo estas claves hemos intentado comprender-nos entre los dilemas que atraviesa el mundo latinoamericano hoy. Su crisis no señala tanto el final de los grandes discursos modernos de progreso y emancipación, cuanto ponen de manifiesto la mentira y la trampa implícitas en sus promesas de felicidad.

Escribir hoy sobre el concepto de Ilustración, narrar la modernidad desde una perspectiva contemporánea entraña serios dilemas. Los modernos sistemas totalitarios y los reiterados genocidios del siglo XX y de este incipiente y atronador comienzo del XXI, la guerra nuclear o el escarnio mediático, tiñen con sombríos colores los principios programáticos de la bandera moderna, de la emancipación y el progreso, de la civilidad por la razón y las luces, de la *liberté, égalité et fraternité* anunciadas. La tecnología letal, las estrategias económicas feroces y devastadoras, los sistemas de control institucional del existente humano, la insostenible destrucción sostenida del medio natural y el masivo empobrecimiento social, han puesto un visible límite a las visiones del progreso. Aquellos discursos teológicos de la dominación colonial estaban tan marcados por este límite como lo están hoy las versiones laicas del mismo discurso epistemológico de la dominación poscolonial.

Del grotesco teológico hemos avanzado hasta el esperpento político.
He aquí la traición.

De los silencios de la historia y la historia silenciada.-

*“Los ricos han dejado caer una cortina sobre la pobreza,
y sobre esa cortina han pintado unos monstruos”.*
(William Booth).

La historia ha guardado siempre un sospechoso silencio respecto a la vida, el sufrimiento y los actos de resistencia de los sin nombre, sin tierra, sin trascendencia, sin importancia...

Sin historia. Son los anónimos de la farsa. Desaparecen de escena sin dejar rastro. Esos sobre los que Hannah Arendt escribiera, “[...] *desgraciada coyuntura en que están insertos los pobres, quienes aún habiendo asegurado su subsistencia, llevan una vida carente de interés y sin derecho a participar en la vida pública, que es donde puede salir a la luz el mérito; condenados a permanecer en la sombra dondequiera que vayan*”. Y más adelante, reafirma *“la convicción de que la verdadera lacra de la pobreza, más que la miseria misma, es esa oscuridad”*, nombrándolos incluso como *“aquellos con sus vidas desgarradas, a los que la Historia agrega el insulto del olvido”*¹². Durante mucho tiempo y dentro de esta nómina de ‘expulsados de la Historia’ (junto a los indios, los negros, las mujeres y todas la variada y extensa gama de formas y colores de los que se nutre la pobreza) constatamos el grave descuido histórico en relación con el campesinado indígena, las etnias y la población negra, de fuerte presencia en tantos países latinoamericanos.

Estas voces si bien surgen como el substrato ideológico de las innumerables insurrecciones campesinas, no tuvieron en el XIX la fuerte presencia que muestran en los siglos coloniales y en el XX. La reaparición actual de esas ideologías es una prueba de que quedaron latentes durante aquella centuria en la que una fuerte represión social impidió la contestación e hizo inaudibles sus voces. También hay un contenido milenarista en el pensamiento de las etnias indígenas y de la población negra que, durante el siglo XIX fue exclusivamente oral, a diferencia del de los criollos herederos

¹² Arendt, Hannah (1967). *Essai sur la révolution*. París, Gallimard, colección “Les Essais”.

del poder de la colonia española. Por ello, la historia de los pueblos indios y negros está hecha de testimonios aislados y constituyen materiales insuficientes para reconstruir una memoria cabal.

Aunque mucho y mejor ha sido el registro histórico de las luchas obreras y los movimientos sociales en América Latina, cabe señalar que aquellos ideales experimentaron en Latinoamérica y el Caribe, durante el siglo XIX, una evolución pautada por la recepción que el impacto factual de las revoluciones industriales y la experiencia intelectual europea operó en cada unidad regional. La modernización inicial chocó contra la estructura productivo-mercantil-artesanal, que recibió aquellos aspectos del socialismo utópico e igualitario que convenían a las condiciones de grupo atropellado y en peligro de extinción.

De esta amalgama entre lo propio –o apropiado- y lo recién importado se fueron generando los fundamentos objetivos básicos que le dieron color y vigor al despunte de las ideas de cambio revolucionario del siglo XX, encarnadas –por mencionar a dos de sus portavoces más emblemáticos- en José Carlos Mariátegui y Aníbal Ponce.

Siguiendo a Lozano:

“[...] El siglo XIX es el de la secularización. El cumplimiento del mandato ilustrado de que el hombre se atreviese a pensar de manera independiente, por sí mismo. El desarrollo histórico de ese cumplimiento ha revertido de formas diversas: la persona nació a la nueva vida social como sujeto de derechos y deberes. La cristalización de época fue hablar de ‘ciudadanos’. Más tarde, se decidió en qué consistía tal cosa. El problema ha sido que quien lo ha decidido ha tardado aquellos doscientos años en tener cara y manos de hombres y mujeres: el Estado liberal, la Iglesia –las Iglesias-, diferentes grupos de reformadores, desde los ideólogos ‘napoleónidas’, los socialistas, el positivismo, demócratas orgánicos, librepensadores, obreros, partidos políticos..., han abierto surcos en esa andadura de autonomía personal y social, de clase. Augusto Comte, Marx, Bakunin, Bismarck, Romaní Rolland..., han sido algunos de esos mascarones de proa; el Manifiesto Comunista, el darwinismo, las constituciones políticas, el movimiento sindical..., algunas de sus expresiones y banderas”¹³

¹³ Lozano Seijas, C. *La educación en los siglos XIX y XX*. Ed. Síntesis, Madrid, 1994, p.48.

Recalaremos en un apunte sustancial: el de ese incumplimiento de la profecía educativa que auguró la modernidad: *“La educación en los siglos XIX y XX, es esencialmente, el cumplimiento de los sueños -y de las políticas- de la razón ilustrada. Un cumplimiento problemático, cruzado de dificultades, ‘incumplido’ según épocas y países o según amplias franjas de las clases económicamente inferiores”*¹⁴.

O dicho de otra manera: la ruptura con la tradición, la irrupción del proyecto ilustrado y sus interrupciones y desvíos, la fractura de la modernidad ..., han perfilado la metáfora pedagógica en la que hoy nos situamos:

“[...] La educación contemporánea se refiere también al nacimiento y progresiva estructuración de sistemas educativos, finalmente nacionales, diversificados en discursos, agentes e instituciones. Cada vez que queramos identificar un modo de educación, una tradición educativa, se ha de interrogar a esa tríada: sujeto, discurso, instituciones [...] El sujeto se definió doctrinalmente: el hombre, la persona, retratada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano; se definió en términos sociales el sujeto pedagógico, lo que, sin dudar, fue una conquista histórica. Faltaba –para que la justicia se cumpliera- ahorrar lo pedagógico y lo social y, desde luego, ampliar lo político. El Diecinueve y casi todo el Veinte se nos fueron persiguiendo a esos fantasmas por el callejón del Gato”.¹⁵ He aquí la inconclusión.

Post scriptum.-

Y, entre traiciones, sacrificios e inconclusiones... ¿dónde quedó la Utopía?

Tal vez sea que la utopía aparezca únicamente como una sacudida necesaria de vez en cuando para arrancarnos de la insoportable quietud...

Que sólo sirviera, tal vez, para mudarnos de vez en cuando, cuando no pudiéramos soportarnos más.

¹⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵ *Ibid.*, p.49.

Que, tal vez, no fuera más que una huidiza e inalcanzable quimera como en el relato corto de Romen:

“En el horizonte, vio la silueta de una hermosa mujer. Atraído por su belleza, se levantó y caminó hacia ella. Cuando estaba cerca, la mujer desapareció y el hombre volvió a tumbarse bajo otro árbol. La escena se repitió varias veces hasta que, por fin, el hombre preguntó: ¿cómo te llamas?

Ella respondió: «Utopía».

-Entonces no podré alcanzarte nunca, replicó él.

-Cierto,... pero al menos he conseguido que te muevas”.

Que, tal vez, todo se haya reducido a cambiar de árbol tras una sombra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1967). *Essai sur la révolution*, Gallimard, París.
- Bolívar, Simón (1974). *Doctrina del Libertador*. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- García Bacca, Juan David (1990): *Sociedades americanas*. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Gardiel Reyes, Raúl (1964). *Los filósofos modernos en la independencia latinoamericana*, México.
- Gerbi, Antonello (1955). *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Lozano Seijas, C. (1994). *La educación en los siglos XIX y XX*. Ed. Síntesis, Madrid.
- Mariátegui, José Carlos. (1996). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Obras completas. Ediciones Amauta, Lima, Perú.
- Subirats, Eduardo. (2001). *La modernidad truncada en América Latina*. Ediciones del CIPOST, Caracas.