

Desarticular la resignación, trascender imaginarios de lo posible¹

*Petroli Trocello, Malena**; *Moreno, Thiago Sebastián***

Universidad Nacional de Córdoba

La felicidad reside en la convicción de que estar vivo significa ser testigo de una época, y, por tanto, en sentirse responsable, vital y apasionadamente responsable, del destino colectivo del planeta.

Paul B. Preciado

El método Marx, Un apartamento en Urano. 2021.

Recibido:

20 de octubre de 2023

Aprobado:

9 de noviembre de 2023

Palabras clave

Resignación, Sentidos, Historia, Individualismo, Utopías

Resumen

En el presente artículo se propone un ejercicio reflexivo que desafía las bases ideológicas y materiales que sustentan el sentimiento de resignación arraigado en la sociedad contemporánea. A través de una revisión de teorías realizadas en función de lecturas contextuales, políticas y sociales, se busca concebir la capacidad de trascender los límites del imaginario de “lo posible”, socavando su sustento mediante el pensamiento y acción comunitaria y colocando el eje central en la potencia de las colectividades y sus resistencias. Se toma como idea inaugural del sentido en cuestión al “fin de la historia”, para luego recorrer distintos tópicos intrínsecamente relacionados. Estos son: la narrativa lineal de la historia, expresiones de resistencias y el diagnóstico individualista moderno. Abogamos a desmembrar mentalmente esta trama de sentidos sociales, no solo para comprenderla en su articulación compleja, sino para desnaturalizarla en tanto su forma de resignación sustenta y a su vez no deja de surgir de la limitación de creer que otro mundo es posible. Se concluye con una invitación a revisar el concepto de utopía mediante una reconfiguración creativa de las categorías como puntapié que sirva a la ruptura con las acepciones mencionadas.

* Estudiante de tercer año de la Licenciatura en Sociología. Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Córdoba, Argentina. Correo electrónico: malena.petroli@mi.unc.edu.ar. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2646-3835>.

** Estudiante de tercer año de la Licenciatura en Sociología. Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Córdoba, Argentina. Correo electrónico: thiagomoreno@mi.unc.edu.ar. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3952-8411>.

1 Agradecemos especialmente la colaboración en el trabajo de corrección textual a Damiana Debárbora, estudiante de la Licenciatura en Letras Modernas de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Córdoba, Argentina. Correo electrónico: damideba@gmail.com.

Del fin de la historia y esos cuentos

Para comenzar, procederemos brevemente a poner en escena la posición de A. Quijano (2020) relacionada a, lo que creemos, es una buena sinopsis de la batería de sentidos comunes asociados a la dificultad de hacerse a la idea de otros sistemas posibles. Se trata de F. Fukuyama y su renombrado “fin de la historia”:

Francis Fukuyama saltó de la oscuridad de una oficina burocrática de los Estados Unidos a la celebridad mundial, tras la publicación de *El fin de la Historia*², un texto cuya idea central cala, literalmente, como anillo al dedo de la burguesía mundial en el momento mismo en que esta emergía, finalmente, vencedora absoluta de un largo enfrentamiento contra sus explotados, los trabajadores de todo el mundo, y contra su rival, el despotismo burocrático bautizado como “socialismo real” y articulado en un sistema internacional denominado “campo socialista”. (pp. 665-666)

En efecto, esta idea ya explorada por otros autores como Hegel, volvió a retomar fuerza a fines del siglo XX, con posterioridad a la caída del muro de Berlín en el año 1989. Fukuyama consideró que se había llegado a un punto cúlmine de la evolución ideológica que consolidaría a la democracia liberal como ganadora de esta embestida frente a la caída de los llamados socialismos realmente existentes (que en la mayoría de las ocasiones se vieron burocratizados). De esta forma, las ideas del liberalismo político y económico se habrían instalado en la materialidad y subjetividad del mundo -sin restringirse a aquello denominado “occidente”-, como una realidad cruda, ineludible, pero también final.

Quienes suscriben a esta “profecía” parecen olvidar que la historia no se desenvuelve según un guión predefinido, sino que, como señala Gramsci, “la libertad es la fuerza inmanente de la historia, que destruye todo esquema preestablecido” (Sacristán, 2021, p.49). La historia es en sí misma, libre, abierta a su transformación.

M. Fisher (2016) arroja claridad a la hora de confirmar que no se puede decir que esta idea ha perdido vigencia, ya que por más que “haya sido muy criticada, asimismo se la sigue aceptando, aunque sea en el nivel del inconsciente cultural” (pp. 27-28). Existe algo en el acervo colectivo, quizás no racionalizado en términos conscientes, que requiere de una problematización historizada. Ya que, a decir de N. Kohan (2003), la derrota, es decir el desarme histórico y la pérdida de la posibilidad creíble de horizontes diferentes, comenzó “desde el momento en que la cristalización dogmática impidió desarrollar eficazmente la contrahegemonía” (p. 19). De la misma manera, el capitalismo muchas veces se nos presenta como algo dado, natural

² Publicado en *World Affairs*, New York, 1989.

y por ende intransformable e interminable. Encontramos aquí una de las victorias del neoliberalismo³ que “reside justamente en haber convencido a millones -mediante el terror y el consenso- de que el capital y el modo de vida que conlleva no tienen historia” (Kohan, 2003, p. 83). Esta ahistoricidad asignada, tan discutida desde Polanyi y Marx en adelante, se cristaliza en el imaginario político en forma de resignación y construye una racionalidad dentro de las barreras que el propio sistema capitalista delimita. De modo que los sentidos enarbolados alrededor del “fin de la historia” exhiben una limitación a la hora de concebir una realidad distinta puesto que, por consecuencia lógica, no existiría otra alternativa posible fuera de este régimen, fuera de la historia. Fisher nos ayuda a sistematizar el argumento con su concepto de realismo capitalista, “la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa” (Fisher, 2016, p. 22). El que experiencialmente no se hayan superado en planos generalizados las ideas que respectan a la ahistoricidad de este sistema, decanta en el imaginario en una especie de anti-historicidad en sí misma. Si ya no hay más historia, porque ha terminado por definirse en su forma capitalista, entonces no hay curso que pueda escaparse de nuestras manos porque, directamente, no hay curso que controlar, no hay historia, no hay diferentes formas evolutivas por desarrollar. No es sino a través de mil mecanismos hegemónicos, burocráticos y represivos que el sistema consigue día a día quebrar la voluntad de vivir de otra manera (Kohan, 2003); se trata de un procedimiento sistemático y cotidiano.

Sin embargo, la historia ha continuado, continúa y siguen existiendo procesos de resistencia⁴ al dominio capitalista, colonial, patriarcal y extractivista (por nombrar algunos rasgos propios de este sistema). Existen grietas, fisuras con protagonistas concretos. Muchos de estos son movimientos que se enmarcan en una base comunitaria, construyendo espacios colectivos, ponen en el centro de la disputa no solo el transformar las condiciones producidas por la cultura del capital, sino también las posibles formas de esas transformaciones. La misma historia nos ha dado ejemplos de experiencias de organización en un contexto en que las ideas neoliberales fueron ganando espacio y construyendo una dinámica signada por el individualismo.

En el mismo dial, Svampa (2008) nos ilumina en el caso específico de Latinoamérica, donde se ha consolidado un modelo extractivo-exportador que amplía las brechas sociales entre el norte hegemónico y el sur, teniendo como base la extracción de

3 A modo de articulación contextual que respalde nuestro desarrollo, podríamos coincidir con Mosquera (2023) en la definición del neoliberalismo como la extensión masiva de la competencia mercantil que se impone mediante la individualización y atomización, que funcionan simultáneamente como medio de disciplina política y como relanzamiento de la acumulación capitalista.

4 Algunos de estos procesos se observan en la defensa del territorio, las cooperativas obreras (como las fábricas recuperadas), las luchas contra los modelos de extracción de los bienes naturales, etc.

recursos naturales no renovables, la expansión del monocultivo y la contaminación ambiental. Este fenómeno se relaciona con la etapa neoliberal caracterizada por Harvey (2004) como “acumulación por desposesión”⁵ (como se citó en Svampa, 2008) que coloca la cuestión del territorio y el medio ambiente en el eje del conflicto. En este contexto han surgido luchas por la tierra lideradas por movimientos indígenas y campesinos, así como formas de participación ciudadana centradas en la defensa de los bienes naturales y la biodiversidad. Dieron así forma a una nueva dinámica de resistencia en la cual, poniendo en la agenda política la búsqueda del “desarrollo sustentable”, han transformado las redes territoriales de conflicto en espacios de movimientos autogestivos y autónomos. Para la autora, estos dos elementos convergen en lo que llama una dualidad en la dinámica social: aunque prevalece el control social y la consolidación de la gobernabilidad neoliberal, también se observa un fenómeno de resistencia y confrontación desde la sociedad civil. Así, Svampa nos ayuda a primero contextualizar y, luego, a comprender cómo se expresa en cada escenario la coexistencia de procesos destructivos propios del capital y sus correspondientes oposiciones; cómo estas han contribuido de manera significativa a la generación de resistencias frente a la hegemonía neoliberal.

Estas coexistencias particulares, que deben siempre ser situadas, demuestran que la historia social es inherentemente compleja y no sigue una trayectoria lineal. A pesar de los desafíos y riesgos involucrados, ciertos actores y organizaciones como los movimientos antineoliberales, iniciados en 2000 con la Guerra del Agua en Cochabamba, han logrado reinterpretar y fortalecer las luchas en un contexto de asimetría de poder, lo cual va diseñando una “nueva cartografía de las resistencias” (Svampa, 2008, p. 21). Los actores deben adaptarse a las condiciones cambiantes del capital que avanza sobre ellos, pero, a su vez, necesariamente desenvuelven una creatividad que se expresa en reactualizar sus demandas y consignas, en modificar el mapa de las resistencias para idear y llevar a cabo formas situadas e innovadoras de insurgencia, y combatir así las nuevas condiciones que se les imponen.

La especificidad de las insurgencias actuales, situadas en su contexto histórico, la encontramos en el hecho de que se desenvuelven en entornos aislados en forma local. No parecen (al menos desde la sugerente transparencia) inspirar movimientos generalizados a gran escala (internacional) políticos o intelectuales-políticos, cuando históricamente “fueron los debates en torno a las revoluciones realmente existentes los que pusieron en jaque la autonomía del pensamiento crítico” (Svampa, 2012, p.18), como lo hizo en la década del 60 la revolución cubana en gran parte de Latinoamérica. Sería interesante entonces, reflexionar acerca de cómo convertir esas rajaduras del sistema (esas pequeñas ventanas a la autoorganización y coexistencia de formas no funcionales al sistema) en elementos

5 Dicho modelo, lo que Marx denominó acumulación originaria, implica profundizar la mercantilización y la depredación de los bienes naturales y ha desplazado del eje central a la dinámica ligada a la reproducción ampliada del capital (Harvey, 2004, en Svampa, 2008).

constituyentes de procesos internacionalizables y organizados entre sí para formular y creer en proyectos comunes.

No son pocas las autoras y autores que coinciden en definir el momento actual como un proceso abierto de cambios álgidos, enmarcado en la crisis o decadencia del periodo neoliberal⁶ y un clima social en ebullición. En tanto el mismo sistema consolida su seguro de vida mediante la instalación de la resignación colectiva en el plano de las subjetividades, continúa produciendo ciclos destructivos y decadentes. En ese sentido, la apuesta debe pensarse en función de cómo lograr salir de esa situación. La disputa es primero por el imaginario de lo posible en el terreno de las ideologías, allí donde los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura, tal como ha anticipado Marx en “Introducción a la Crítica de la economía política” (Gramsci en Kohan, 2003). Porque “lo que muestra la crítica marxista es que la externalidad está adentro: que debajo de toda ley económica —y las leyes existen en cierto modo, no son una mera ilusión— hay un campo inestable de lucha entre fuerzas sociales vivas” (Mosquera, 2023, p.13).

Retomando la postura de Quijano (2020), la transición hacia otra historia demuestra señales que son cada vez más visibles. “Están en la irremisible agudización de sus contradicciones internas, maduras hasta el límite” (p. 673), en cada grieta que se abre. En este sentido, Fukuyama, de una forma u otra, constituye un atisbo de razón, porque sí, estamos ante el fin de una historia. Lo impreciso, es afirmar que esa es la única historia posible para cualquier tiempo futuro “Ha habido otras antes. Otras vendrán” (p. 673).

La presunta rigidez de los límites: notas sobre el individualismo y las colectividades

Es menester la reflexión e indagación acerca de las posibles causas que conducen a los numerosos ejemplos de resistencias, a un callejón que encierra la potencialidad colectiva a gran escala sobre sí misma, enmarcados en la crisis particular en la que vivimos. En este sentido, nos situamos desde lo que consideramos clave para disputar el clima de subjetividades sociales enmarcado en el fin de la historia: la resignación. Ese sentimiento, ese modo de existencia social (con sus respectivas grietas) tiene, a nuestro entender, una cierta potencialidad, pero aplicada de modo radicalmente opuesto. La resignación se manifiesta en tal elaborada articulación en el sentido común, arraigada en lo profundo de los imaginarios, que además de presentarse como consecuencia del avance destructivo del sistema parece ser también su seguro de vida.

Bajo la línea del rastreo de posibles causas y razones de existencia de los sentidos comunes nombrados, podemos alegar que la pérdida de sentirnos capaces de transformar la historia fue producto de una derrota que fue deliberada. Retomamos aquí

6 Inaugurado por Thatcher, Reagan y en América Latina por las dictaduras que comienzan en la década del 70.

a Kohan (2003), quien desarrolla en el marco de una propuesta contrahegemónica, que “nuestro desarme histórico no fue casual ni accidental. Fue un resultado directo de la derrota -provisoria (...) - a la que nos sometieron los poderosos en su guerra contra “la subversión”, es decir, contra el pueblo” (p. 19). Es en función de un re-arme histórico, de discutir el sentido, que muchas resistencias podrían encontrar una articulación en función de una historia distinta que tenga a las colectividades como protagonistas. Ninguno de estos sentidos comunes que sostienen al “resignado” como sujeto social es arbitrario ni propio de un esencialismo humano. Ninguno deja de ser funcional a la falta de cambios radicales o favorecedores de las grandes mayorías.

Retomando lo que señalamos anteriormente, Rubinich (2022) elabora el diagnóstico de que en esta época neoliberal predomina la cultura del capital financiero, donde se hace visible un individualismo pragmático. Un individualismo que, valga la paradoja, se generaliza en forma no menos que colectiva, pero fragmentada. Queda así sobre la mesa, en una operación simple, el carácter intensamente social del sistema. Es el sentido de esa colectividad lo que debe disputarse para que no sea una conjunción de sujetos atomizados, sino una que construya nuevos sentidos de existencia social, nuevas formas productivas, nuevas relaciones afectivas, con otros y con la naturaleza. Pero la posibilidad de creer posibles otros mundos se ve hoy secuestrada “como resultado de un conjunto muy vasto de estrategias políticas de los sectores de poder” (Kohan, 2003, p.18). Kohan sostiene que tomamos como propias e internalizamos las categorías, el discurso, el pensamiento y los términos de los agentes del capital. La dominación no sólo está afuera, también está dentro de nosotros mismos. Es el colonialismo interno que evidencia Cusicanqui, es la resignación como síntoma de la época, es el individuo atomizado, hipnotizado. Bauman (2000) ayuda a completar este cuadro de la modernidad individualista dialogando con el planteo expuesto de Kohan, al plantear que “la misma sociedad moderna existe debido a su incesante acción individualizadora” (p.35), que determina y condiciona a los sujetos en el papel de individuos, y que precariza de esa manera a las redes humanas, permitiendo a los poderes globales del capital dismantelar esas redes que les representan un obstáculo para su avance. De modo que, la desintegración de la trama social y el desmoronamiento de las agencias colectivas se señalan como efecto colateral de la nueva fluidez de un poder cada vez más cambiante, “que emplea como principales instrumentos el descompromiso y el arte de la huída” (Bauman, 2000, p.16).

Situado el contexto, Cusicanqui (2018) resulta muy ilustrativa para leer el proceso que venimos intentando hilvanar, advirtiendo sobre los riesgos de la condición de existencia general individualista, pero también con una propuesta de lectura social-epistemológica:

lo peligroso de la situación es que amenaza con más de lo mismo; es decir, la inercia de los elementos del sentido común neoliberal, afincados en el individualismo posesivo, consumista, en la internalización de ideas y de prácticas que

disuelven las tramas comunitarias de la vida: tal es el riesgo más grave y más profundo que vivimos hoy día. (p. 12)

Comprender la complejidad de nuestros pueblos implica también lo que Cusicanqui llama mirar lo que está debajo del radar, en aquellas categorías y epistemes existentes, en espacios indígenas y rurales, pero también en las grandes urbes, donde se dan formas de “poder de función”⁷ que combaten y resisten ante los intentos de doblegación de la presunta inevitabilidad del sistema.

No llegará y no debería llegar ningún intelectual acartonado a transmitir el “ABC” de una nueva contrahegemonía, y este es un punto en el que nos gustaría tensionar con Kohan. El autor reivindica en forma seria el rol del intelectual en la construcción de una ofensiva contrahegemónica, pero tal importancia del trabajo académico debe, necesariamente, articularse con otros sentidos, otras formas preexistentes dotadas de una inmensa potencialidad. Para comprender la inhibición de la potencia colectiva Cusicanqui (2018) nos habla de contradicciones “genuinas” entre las palabras y los actos. Y es que “la profundidad de la colonización interior ha producido gestos e ideas que expresan anhelos colectivos verdaderos, pero que a la vez los neutralizan” (p.15), expresándose esto en la general “dificultad de fondo que se vive en la modernidad para usar las palabras como dotaciones simbólicas particulares que permitan a las sociedades con-vivir y reproducir la vida” (p.15) de otras maneras.

La autora plantea que es en las prácticas instituyentes que corresponden al poder de función comunitaria donde se encarnan nuevas formas de hacer y de pensar, de ordenar y de nombrar lo real. Se produce de forma viva pensamiento crítico a través de la propia práctica y esto incluye la producción oral y corporal de significados que se comunican fluidamente en redes cada vez más extensas y difusas. Así introduce su propuesta epistemológica: ¿cómo asumir cotidianamente la contradicción entre comunidad y persona individual? La noción de epistemología *ch'ixi*, elaborada colectivamente, es el esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, siendo “capaz de nutrirse de las aporías de la historia en lugar de fagocitarlas o negarlas, haciendo eco de la política del olvido” (p.49). El problema entonces se replantea en otros términos; la cuestión no es superar la contradicción comunidad-individuo, sino aprender a convivir con ella. Y esto se hace posible mediante una *poiesis* autoconsciente que permita crear condiciones que respeten a la persona individual sin obstaculizar la fuerza de lo común. Es este tipo de “comunalidad” la que propone la autora para alimentar nuevas formas de organización, nuevos lenguajes de la politicidad. La apuesta es entonces a la posibilidad de interactuar en forma horizontal y en redes de comunidades de vida, para salir del

7 Cusicanqui retoma la formulación de Engels que distingue los mecanismos existentes de reconstrucción desde abajo de las formas de convivencia social -poder de función-, y aquellos mecanismos e instituciones que bloquean y coartan desde arriba dichos mecanismos -poder de dominación- (2018, p.15).

sonambulismo consumista, de la competitividad y el individualismo, para liberar energías cognitivas y creativas a través de prácticas en común.

Aquello experiencial que nombramos anteriormente, relacionado a las iniciativas colectivas que desafían a los sentidos hegemónicos, se encuentra en forma desperdigada en vastos conjuntos heterogéneos de personas, pero existe, está vivo. Cabe ahondar en nuestras tramas de sentido construidas desde lo común, antes que proponer proyectos megalómanos que surjan de otro lado que no sea la propia experiencia social. No hay nada que inventar desde lo individual, ya no.

Consideramos que, preguntarse por los límites de las estructuras es quizás preguntarse por los límites de lo posible; preguntarse por aquello que funda esa rigidez impersonal capilar que penetra al individuo aparentemente incapaz de pensarse sino aislado de sus colectividades, nos lleva inevitablemente a considerar al desarme como deliberado, una vez más. En palabras de Bauman (2000), las técnicas que permiten que el sistema y los agentes no se comprometan entre sí y se eludan en vez de reunirse, producen la rigidez del orden dominante de las cosas, que no admite opciones, y genera entre él y cada una de las agencias de cualquier acción colectiva una brecha cada vez más infranqueable. Rubinich (2022) se posiciona en contra de la evaluación general acerca de la imposibilidad de transformar las relaciones de fuerza actualmente existentes diciendo que “es pertinente insistir en que los límites estructurales no son paredes infranqueables, porque aún en ellos hay grietas, intersticios; y además está la historia” (p. 129).

Las rigideces están allí para desarticularse, la fuerza de la historia tuvo siempre esa potencialidad. Las luchas y resistencias que obligan al capital a ejecutar nuevos mecanismos de asimilación nos demuestran que no todo está perdido, que es en la fuerza de las colectividades y los sentidos donde hay que buscar no solo las preguntas, sino también las respuestas, sobre qué disputa librar y en qué manera.

Argumento final: reinterpretar las utopías

En los días corrientes, hablar de utopías despierta una serie de recelos y sospechas. Más allá de ciertas lecturas en línea con el embiste marxiano a las “recetas para las cocinas del futuro”, la problematización de la función política de la utopía que plantea Jameson (2023) nos atañe a los fines de proponer un antónimo a la altura de aquel que parece ser un síntoma por antonomasia de la época, el que nos convoca a escribir aquí mismo. Hablamos, como ya hemos anticipado, de la actitud de resignación.

Partiendo de la idea de que en la arena de lo político “no tenemos un término adecuado para definir lo opuesto a la utopía” (Jameson, 2023, p. 96), consideramos que tal vez el movimiento se trate de lo contrario. Si partimos de comprender a la utopía a modo de reacción por oposición, es decir algo que emerge porque se opone

a algo, quizás sea más fácil identificar su término inverso. En tanto representa algo que no tiene lugar si no brota en este caso de lo que vendría a desestructurar o destruir. En la subjetividad moderna, donde culminan las trágicas imposibilidades que constriñen nuestra imaginación y acción, la idea misma de utopía emerge a modo de propuesta y a modo de antónimo, de antídoto a esa resignación colectiva. En general, lo que se exilia de los límites de lo posible es encasillado despectivamente en la categoría de utopía, pero es en esas utopías donde existe aquello que tiene la potencialidad de constituirse como algo de lo real. Podemos suponer, que en el acto de imaginar formas de mundos posibles más allá de la barbarie capitalista, se anticipa otro tipo de historia y se disputan las condiciones subjetivas que hacen al estancamiento de la imaginación y la resignación hacia el sálvese quien pueda. Es de utilidad agregar un pequeño comentario apoyándonos en Jameson. Debido a que, a la hora de discutir en términos de utopía, uno podría correr el riesgo de desplazarse hacia planos de abstracción que terminen desapercibido de la realidad material, para clarificar el argumento: “la fuente de los significados políticos antitéticos que recibe la utopía no yace en la convicción filosófica, sino en algo más cercano a la experiencia existencial (o fenomenológica): la idea de futuros posibles” (p. 96). De modo que, más allá de ser filosófica, la discusión que pondrá a las utopías como posibilidad es de carácter experiencial, y ya está siendo expresada, tal como desarrollamos en subtítulos anteriores, en diferentes tipos de resistencia.

Retomando lo que hemos anticipado como la potencialidad que encierra la actitud de resignación en términos de capacidad de articulación y, siguiendo la propuesta de Svampa (2012) acerca de las categorías horizontes, podríamos quizás, considerar una idea de resignación positiva, que tenga que ver con resignarse a la inviabilidad de este sistema para poder avanzar por sobre sus límites, que no dejan de ser imaginados y reproducidos como constituyentes objetivos de la realidad, tal como quien diría, las posibles futuras utopías. Reconocer, en vistas de las circunstancias que se recrudecen sobre sí mismas, no solo la posibilidad e inevitabilidad del movimiento, sino su más apremiante necesidad.

En este sentido Mosquera (2023) plantea que

para ser eficaz, la crítica al capitalismo debe ir acompañada de una propuesta creíble de nueva sociedad. Hoy, más que señalar la miseria de este mundo, cada vez más evidente, resulta fundamental abocarnos a forjar la credibilidad de una alternativa (p.14).

Nos proponemos en este caso, renunciando a la ambición de la propuesta de alternativas, un esfuerzo de instalar la idea creíble acerca de la posibilidad de construir nuevos horizontes desde lo comunitario.

“El utopismo, se nutre de la convicción experiencial de que el cambio existe y de que son posibles muchos futuros radicalmente distintos, y esta es una convicción que solo las circunstancias y

condiciones sociales pueden producir” (Jameson, 2023, p. 96). El problema es que la parálisis política devenida en resignación y la globalización que acarrea consigo el arsenal de sentidos constituyentes del sentido común, constriñen y asfixian esas condiciones.

Jameson (2023) menciona la necesidad de superar el umbral fundamental que constituye el miedo a las utopías, definido por factores subjetivos y externos, para enfrentar al denominado fin de la historia, el cual representa sólo “la hegemonía mundial de Estados Unidos, el triunfo del libre mercado y su sistema representativo de -democracia- electoral” (p. 102). Nos resulta pertinente tensionar con lo expuesto por el autor, en tanto sostenemos que el fin de la historia a su vez representa el estandarte del sentido común que nos condena a ciertos márgenes abstractos del universo de lo imaginablemente posible, a la imposibilidad práctica de las alternativas, a resignarse ante la idea de un único futuro catastrófico más allá de nuestro control. Es decir, el fin de la historia, también constituye parte de los factores subjetivos del umbral fundamental a superar, y no solo su faceta objetiva. Creemos que allí se encuentra el terreno, listo para ser fertilizado, de las nuevas utopías por pensar, que pueden constituirse como un fin determinado hacia el cual dirigir la potencialidad de las colectividades. Allí, donde los márgenes puedan primero desdibujarse en el plano de lo subjetivo, desde la problematización primera de lo cotidiano.

El fin de esa historia no ocurrirá quieto, ni pacíficamente. Nunca ocurrió así el fin de ninguna historia. Pagaremos todos, todas sus consecuencias. Pero no todo está dicho, ni decidido, sobre la suerte que correrán, que correremos, sus víctimas. Porque, pese a Hegel y a Fukuyama, no existe ninguna entidad suprahistórica que pre-decida nuestro destino. Y en tabla alguna está escrito que seremos siempre derrotados. Es, por el contrario, el momento de romper con las rejas del eurocentrismo y de preparar la otra Historia, la que resultará de las grandes luchas que ya están a la vista. ¡Esa nueva Historia puede ser nuestra Historia! (Quijano, 2020, pp. 673-674).

Referencias bibliográficas:

- Bauman, Z. (2000). *Modernidad Líquida*. San Gatuno.
- Fisher, M. (2016). *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?*. Caja Negra.
- González, H., Grüner, E., y Svampa, M. (Agosto 2012). Los intelectuales, la cultura y el poder. *Topía*, (65), 17-20. <https://www.topia.com.ar/articulos/intelectuales-cultura-y-poder>
- Jameson F. (Primer Semestre 2023). La función política de la utopía. *Jacobin*, (8), 96-104.
- Kohan, N. (2003). *Marx en su (Tercer) Mundo: Hacia un socialismo no colonizado*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura

Cubana Juan Marinello.

Mosquera M. (Primer Semestre 2023). Economía política de la crisis. *Jacobin*, (8), 10-14.

Quijano, A. (2020). *¿El fin de cuál historia? en Quijano, A. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* (pp. 665-674). CLACSO.

Rubinich L. (2022). *Contra el homo resignatus, siete ensayos para reinventar la rebeldía política en un mundo invadido por el desencanto.* Siglo XXI Editores.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis.* Tinta Limón.

Sacristán, M. (Ed.). (2021). *Antología Antonio Gramsci.* Siglo XXI Editores.

Svampa, M. (2008). La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes. Maristella Svampa. <https://maristellasvampa.net/wp-content/uploads/2022/05/la-disputa-por-el-desarrollo.pdf>