

Utopía griega y utopía de América

Isabel González Arenas
Universidad de Murcia, España

Abstract: *This article, through a re-reading of the literary discourse which is supposed to shape the utopian genre (myths, Greek historiography, treatises, Renaissance dialogues, travel writings, Indian chronicles, etc.), aims to present a study of the consciousness and the cultural construction of America, by pointing out the interconnections between History, Philosophy, Anthropology, Linguistics and Literature in the concept-invention of the New World. It shows, by giving concrete examples, how the previously known conceptual schemes were employed to describe the reality of the new world during the Age of Discovery. The resulting image of America to the West is characterized by marks of estrangement and otherness, which are central features of utopia. The final part of the article which pertains to the 20th century, starting from the models proposed by Martí, Rodó, Ureña and Retamar, analyses the construction of the new image of America, the way we see it nowadays – where the concepts of transculturation, cultural hybridization or post colonialism play an important role – and how the American identity is gradually shaped.*

Keywords: Utopian genre, Indian Chronicles, Myths, Greek historiography, Identity, transculturation

El artículo que presentamos aquí forma parte de un estudio sobre la utopía que nace de la fusión de un gran interés por la tradición clásica y por la literatura hispanoamericana. En este sentido, este trabajo se enmarca en un contexto mucho más amplio que parte de la Antigüedad clásica, afonda sus raíces en el Renacimiento con las representaciones utópicas del Nuevo Mundo y desemboca en nuestra contemporaneidad con las propuestas identitarias y socio-políticas ya canónicas de algunos grandes intelectuales hispanoamericanos del pasado siglo. El cuerpo central de este artículo describe lo que supuso el Nuevo Mundo para la imaginación europea, esto es, la invención de América. Para ello, partimos, fundamentalmente, de textos históricos, pues estamos en una época donde poesía e historia todavía aparecen indisolublemente imbricadas; ejemplificando ese imaginario, repleto de mitos y lugares comunes que ya han quedado como referentes en la historia cultural de América, con una selección de textos, por un lado de cronistas – descubridores, exploradores, conquistadores y religiosos – y, por otro, de algunos de los intelectuales y humanistas más significativos que, en el siglo XX, proponen una construcción social nueva para los pueblos americanos, una nueva imagen que busca una identidad propia, cultural social y vital y, como consecuencia, un lenguaje que le represente.¹ Sin embargo, antes de centrarnos en la utopía de América presentamos unas breves pinceladas, que funcionarán de marco, sobre las características de la literatura utópica en la Antigüedad.

¹ Sobre este último aspecto véase Lezama (1969).

Condiciones enunciativas y representaciones del relato utópico

Hablar de utopía en el mundo antiguo es, cuanto menos, problemático y necesita de precisión metodológica. Sin embargo, ello no quiere decir que no existan ‘utopías’ en la Antigüedad, pues el deseo de crear un mundo mejor que el presente o el anhelo de un pasado que se supone idílico y en el que se cumplen todos nuestros sueños es inherente a la naturaleza humana. Toda la crítica coincide en que el padre del género utópico, y también de la palabra ‘utopía’, es Tomás Moro (1986) con su obra *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopía*, cuya edición definitiva data de 1518. Sin embargo, los textos utópicos existen ya en el mundo antiguo, como afirman Lens Turo y Campos Daroca (2000: 11) en su introducción a *Utopías del mundo antiguo*, donde consideran que, si bien la utopía responde a una forma de escritura y de pensamiento moderno, sí que puede hablarse de textos con sentido utópico en la Antigüedad, entendido como ‘aquel en el que pueda leerse la descripción de formas de vida comunitarias consideradas como perfectas o, al menos, altamente valoradas’.

Esta distinción entre género utópico y texto con sentido utópico responde a lo que Futre denomina *utopian genre* y *utopian mode* (2006: 148) respectivamente, o, aunque en un sentido más restrictivo, a lo que Trousson (1995) considera como la auténtica utopía y los géneros emparentados. Asimismo, hay que tener en cuenta que la utopía en la Antigüedad no se manifiesta de una manera autónoma, sino que se inserta en el marco de otros géneros ya codificados. Por este motivo, se suele señalar a la hora de hablar de las utopías del mundo antiguo dos grandes grupos de textos utópicos que hay que distinguir, y varios marcos enunciativos.

En primer lugar, tendríamos la llamada utopía de evasión o descriptiva que, normalmente, se representa como la descripción de una condición paradisíaca o del mito de la Edad de Oro.² En segundo lugar, está la que se conoce como utopía constructiva o política, que se presenta como modelo y programa de acción. Es la utopía de Platón en la *República* (1992a) y las *Leyes* (1999). Se corresponde con los textos de la Antigüedad cuyo trasfondo es la fundación de una ciudad, la construcción de una comunidad nueva, y el problema fundamental es la política.

A pesar de esta sencilla y amplia clasificación – y, por ello, necesariamente reduccionista –, los límites entre ambas muchas veces suelen no estar claros, ni tampoco los límites entre literatura y teoría política. La gran importancia del componente político-social es fundamental en esta distinción, por eso, en ocasiones, se dejan fuera de las utopías textos que se refieren, por ejemplo, a los Campos Elíseos, donde no subyace ninguna construcción antropológica ni etnográfica.³

En cuanto a los marcos enunciativos y los géneros donde aparecen insertos, tenemos que considerar la vinculación tan estrecha que la utopía ha mantenido desde siempre con el viaje, tanto en el espacio como en el tiempo. En este sentido, la narración de viajes en primera persona se convierte en la forma principal que define la utopía en los primeros tiempos. El relato del viajero que llega hasta una sociedad aparentemente perfecta está marcado por el signo del

² La idea de una ‘Edad de Oro’ aparece por primera vez en Hesíodo (Hes. *Op.* 109-201: *Trabajos y días*, 1997) dentro del más amplio y conocido mito de las edades, pero podemos encontrarlo en otros autores clásicos como Platón (Pl. *Polít.* 269c4-274e4: *Político*, 1992b) y Ovidio (Ov. *Met.* I. 89-150: *Metamorfosis*, 2017), entre otros. Para una revisión sintética sobre esta cuestión puede consultarse Lens (1996: 171–210).

³ El *topos* de los Campos Elíseos, situados más allá de los confines del mundo conocido, al igual que “Las islas afortunadas” o “Las Hespérides”, aparece ya en Homero (*Od.* IV, 561-569) entendido como ejemplo de mundo ideal o como la concepción griega del paraíso cristiano.

extrañamiento, lo cual se señala primeramente mediante el alejamiento espacial. Este hecho es al mismo tiempo expresión de una distancia crítica, aunque no absoluta, y la narración en primera persona lo emparenta por un lado con la historiografía, en tanto es un discurso cuya configuración responde a la necesidad de establecer verídicamente los hechos (lo visto y lo oído), y, por otro, con el testimonio jurídico como elemento de ‘prueba’ en la indagación de la verdad. Pues el relato de lo maravilloso, para tener credibilidad, debe realizarse en primera persona. Una de las utopías más conocidas dentro del marco de la narración de viajes es la de Yambulo y sus ‘Islas del Sol’, (D.S. II. 55–60: Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica*, II, 2001) Referente a este texto en particular también es muy interesante señalar el parentesco que la utopía tiene con la novela griega, – pues muchos de sus elementos son propios de este género –, o su relación, válida para toda la utopía en general, con la parodoxografía.

Otro de los marcos donde se insertan los textos utópicos son los relatos de fundaciones de ciudades, en los que el legislador casi tomará el relevo de los dioses. Suponen un cambio sustancial respecto a los anteriores, pues lo importante es resaltar la responsabilidad ética del legislador que debe limitar el uso que se hace del medio natural, aunque sigamos inmersos en una tópica paradisíaca. La diferencia radical es que las nuevas ciudades se construyen a partir del paso de una situación degradada a una vida mejor por medio de la acción humana. Este modelo fundacional ha tenido gran importancia y es el que organiza la comedia de Aristófanes (2007), *Las asambleístas* y, en general, los textos utópicos de Platón ya citados anteriormente.

Además de estos dos grandes contextos generales, tenemos que tener en cuenta que la utopía antigua también está determinada por el género que le da cabida, en particular si se trata de discursos o formas literarias críticas como la historiografía, el diálogo o el tratado. La historiografía instituye una perspectiva racional sobre la historia mítica anterior, la reformula y, según Lens y Daroca, ‘a través de los diversos géneros en los que se especializa, se va a hacer marco de tres modalidades de textos utópicos’ (2000: 31): la tradición primitivista;⁴ la tradición monárquica absoluta;⁵ y, finalmente, aquellos relatos donde las diversas formas de Estado de Grecia se ofrecen como ejemplo por cuestionamiento de los modelos culturales griegos vigentes, y que responden a la crisis que sufre Atenas a finales del siglo V. a.C., dando como resultado la multiplicación de pueblos ideales: Esparta, Creta y Cartago, y, más adelante, Roma. El siguiente género donde se manifiesta la utopía es el diálogo filosófico, con el que pasamos de la forma narrativa anterior a la dialógica, que permite el elemento crítico que cuestiona esos ideales de vida o la insistencia, como en la *República*, ‘en destacar la duda sistemática que esconde la progresiva construcción del Estado ideal’ y que ‘cuestiona el cierre de lo representado’ (Lens y Daroca, 2000: 39). En cuanto al tratado, su mayor representante es Aristóteles y se diferencia de Platón en su actitud frente al Estado y en su forma de expresión. El monólogo predomina sobre el diálogo, e impone un procedimiento analítico: la disección.

Sin embargo, si tuviéramos que decantarnos por una forma crítica por excelencia tendríamos que hablar de la relación, que se ha conservado a lo largo de los siglos, que mantiene la utopía con la sátira, pues esta crítica se ofrece desde una doble perspectiva: por un lado, la sátira que se ejerce sobre la sociedad simplemente por la contraposición; por otro, la que se ejerce sobre las formas de construcción

⁴ En esta tradición se situaría claramente el relato de las “Islas del Sol” de Yambulo.

⁵ Un ejemplo de este modelo puede verse en la narración del reinado de Cambises en Hdt. III. 17–19,1 y 20–24: Heródoto, *Historia*, 1992.

literaria del discurso utópico. Luciano (1981) es un paradigma en estos dos modos de sátira: tanto en su crítica moral sobre los vicios sociales como en el cuestionamiento del género utópico en su totalidad. De hecho, reprocha el abuso que se realiza de las formas enunciativas características de la verdad para presentar ficciones inverosímiles.

Esto serían, de una manera sucinta, los contextos o armazones estructurales en los que se revela la utopía en el mundo antiguo, pues no es un género autónomo y presenta una gran diversidad. Por otro lado, las características que permiten identificar el sentido utópico de algunas de las manifestaciones más representativas de la Antigüedad, constituyen, en la gran mayoría, una serie de tópicos organizados de una manera homogénea y global y que tienen que ver con cinco aspectos fundamentales: geografía o espacio, clima, sistema de organización socio-económico, factores físicos, psíquicos y morales de los habitantes y lenguaje.

El relato de Yambulo, mencionado arriba, es uno de los textos utópicos de la Antigüedad que más se acerca a la utopía moderna. No en vano es, junto con Platón, Luciano y otras fuentes, uno de los modelos de Moro al construir su *Utopía*. En este texto, todo en la vida social está ordenado, sometido a un rígido control necesario para la preservación del estado ideal, incluso lo que había que comer en cada momento, pues ello tiene que ver con una doble convicción: primero, que la variada alimentación dotaba a los habitantes de las 'Islas del Sol' de su alta estatura y su belleza; segundo, que la carencia de enfermedades y la longevidad dependían, al mismo tiempo, de las restricciones de la dieta. De esta manera encontramos en la utopía de Yambulo una elaborada combinación de las categorías del orden y la moderación con las de la abundancia y la multiplicación, un perfecto compendio y resumen de todos los tópicos utópicos anteriores, muchos de los cuales reaparecerán, reinventados, en el momento del descubrimiento de América, como inmediatamente veremos.

La invención de América. ¿Conquista o encuentro?

Ninguna empresa exploratoria de nuevos territorios, rutas, pueblos o sociedades que el hombre haya emprendido a lo largo de la historia de la civilización ha tenido un impacto tan radical para la cultura, para el pensamiento, como aquella que le abrió nuevas posibilidades de cambiar profundamente su vida y su historia, como aquella que le suministró la ilusión de poder recomenzar, ofreciéndosele en este *orbis novus* una segunda oportunidad para construir una nueva humanidad que enmendara o, por lo menos, no repitiera los errores y la insatisfacción de una sociedad gastada, decadente e infeliz. Es común referirse a este acontecimiento doblemente: como descubrimiento o invención, como conquista o encuentro, pero las connotaciones semióticas, culturales, filosóficas, jurídicas, morales, etc. que suscita cada término no son las mismas. Cada uno de los vocablos expresa además de su significado, *strictu sensu*, una postura, un juicio de valor, un lugar enunciativo, inscritos todos ellos en un contexto socio-histórico y político. De esta manera, podemos observar a lo largo del tiempo que lo que se consideraba como un descubrimiento y una conquista para mayor gloria del país conquistador en cuestión, en nuestro caso España, fue adquiriendo poco a poco matices peyorativos, no sin razón, que fueron conformando la tan conocida 'leyenda negra' española, favorecida o expresada por la semántica del sustantivo deverbial 'conquista'.⁶ Conquista y conquistar son dos

⁶ De hecho, ya desde el siglo XVI se intentó desplazar este término sustituyéndolo por otros como *pacificación* y *población*, pero no se logró plenamente. Muy significativas a este respecto son las palabras de Bartolomé de Las Casas: 'Este término o nombre, conquista, para todas

vocablos que sitúan a la nación conquistadora en una situación de superioridad respecto a la conquistada y, así, primeramente, el descubrimiento de América presenta una de sus caras más feas, por otro lado, inherente a toda operación guerrera: la adquisición de riqueza y poder, y la correspondiente sumisión, devastación y usurpación de los derechos de los pobladores originales.

Ahora bien, como decíamos, con el transcurso del tiempo, sobre todo en el último siglo, se ha intentado ampliar esta sesgada y limitada visión de este hecho histórico intentado presentar todas las caras del prisma. Pues no sólo hubo conquista o descubrimiento, sino también invención, imaginación, ilusión, trabajo, encuentro de dos mundos. De esta manera, siguiendo a Morales Padrón, consideramos que es necesario deslindar el concepto de descubrimiento de la idea de ‘descubrimiento geográfico’, pues el primero se asimila comúnmente a invención, y, por ello, se afirma que es ‘corriente leer que la Antigüedad inventó a América, pero que Colón la descubrió’ (Morales Padrón, 1981: 11). Un descubrimiento implica el hecho de destapar o manifestar lo que está tapado, lo que se ignora, pero cuya existencia es anterior a ese acto, mientras que la invención según el Diccionario de la Real Academia Española (2019) es ‘Cosa inventada’, ‘Engaño o ficción’ o, si entramos en el campo de la retórica, que no le es ajeno del todo al proceso que intentamos describir, es aquella ‘Parte de la retórica que se ocupa de cómo encontrar las ideas y los argumentos necesarios para desarrollar un asunto’. Por tanto, invención (no en su sentido de ‘invento’) no responde a una realidad que se pueda verificar, y se encuentra más en el ámbito de la imaginación que en la naturaleza.

Pensamos que en este planteamiento está el centro de la cuestión de la ‘invención’ de América y lo que supuso para el viejo Mundo.⁷ Al superponerse ambos conceptos, el resultado es una manifestación de América como una utopía concreta que toma cuerpo y cumple las necesidades utópicas, el imaginario poético del Viejo Mundo; una manifestación que vendría a confirmar lo que los antiguos crearon al suponer su existencia. De esta manera, Colón inventó, o supuso, una nueva ruta para llegar a las Indias, pero se encontró con América y la descubrió. En este sentido, algunos historiadores consideran que Colón solo ‘redescubrió’ lo que el hombre ya conocía; otros consideran que el descubrimiento fue sólo para los europeos, aunque también podría decirse que los ‘indios’ descubrieron Europa.⁸ Sin embargo, desde nuestro punto de vista el problema es mucho más complejo: América se muestra, se hace presente para el Viejo Mundo, pero no para ella misma, pues el proceso no es de autoconocimiento sino de heteroconocimiento.

Para Todorov, desde unos planteamientos distintos a los del historiador, el descubrimiento de América es uno de los relatos que le permiten hablar del ‘descubrimiento que el *yo* hace del *otro*’ (Todorov, 1991: 13). Y en el mismo sentido que el humanista dominicano Henríquez Ureña (2008) habla de una especie de

las tierras de las Indias descubiertas y por descubrir, es término y vocablo tiránico, mahomético, abusivo, impropio e infernal’ (citado en Morales Padrón, 1981: 18).

⁷ En el sentido dado por O’Gorman (1995) en *La invención de América*, libro ya canónico de la historiografía americana en el que el historiador y filósofo mexicano afirma que América no fue descubierta sino inventada.

⁸ En este sentido, es muy interesante señalar, por lo sugerente, el hecho de que los mismos conquistadores estén incluidos en el orden mítico de aquéllos contra los que combatieron. Así, se lee en el último capítulo del *Popol Vuh*: ‘Aquí se dará la razón de toda la descendencia de los reyes y señores que descendieron de aquellos cuatro primeros Balamquitze, Balamacab, Mahucutah e Yquibalam, que fueron los primeros padres y abuelos, de todos. [...]Don Juan de Rojas y don Juan Cortez la cuarta décima generación de los reyes y aquestos fueron hijos de Tecuntepepul’ (Anónimo, 1989: 151).

‘americanización’ de los europeos ‘trasplantados’, en tanto la cultura europea debía adaptarse a las nuevas circunstancias geográficas y culturales que la iban transformando, Todorov da un paso más y afirma que nuestra identidad presente no sería tal cual es sin lo que supuso este acontecimiento. Así, dirá que ‘todos somos descendientes directos de Colón, con él comienza nuestra genealogía’ (Todorov, 1991: 15), refiriéndose al hombre de la época moderna.

Sin embargo, el proceso que había de llevar al reconocimiento del otro, de la alteridad, sería largo. De hecho, Colón ve al indio de una manera contradictoria, como ‘el buen salvaje’, pero también como el esclavo o el vasallo en potencia. Los indios, desnudos de ropa, también lo están de cultura a los ojos del conquistador, se asimilan a la naturaleza y no son considerados como hombres iguales ni con los mismos derechos que ellos, lo cual es fruto del desconocimiento total que se tenía de los indios, y ese parece ser el sello de la conquista en sus primeros años donde ‘la alteridad humana se revela y se niega a la vez’ (Todorov, 1991: 57). Colón no percibía al otro y le imponía sus valores, pero las relaciones que se establecerían no serían todas iguales.

Todorov se referirá a varios tipos de relaciones con el otro, habida cuenta de que no es un fenómeno unidimensional, y sitúa el problema de la alteridad en tres ejes: eje axiológico, en el que se juzga si el otro es bueno o malo, es inferior a mí o es mi igual; eje praxeológico, esto es, el acercamiento o alejamiento en relación con el otro en el sentido de si adopto sus valores, me identifico con él o lo asimilo a mi imagen, le impongo mis propios valores; y eje epistémico, conozco o ignoro la identidad del otro, que implica grados de conocimiento. Para ejemplificar estas relaciones tomará el caso de Bartolomé de las Casas y el de Hernán Cortés, estableciendo implicaciones entre los diversos planos. En este sentido, para el lingüista búlgaro, Las Casas ‘conoce a los indios menos bien que Cortés, y los quiere más; pero los dos se encuentran en su política común de asimilación’ (Todorov, 1991: 195).

También Vasco de Quiroga llevará a cabo una acción de asimilación, y aunque será de los protectores de los indios contra los excesos de los conquistadores, no los asimilará a sus valores o a los de la España contemporánea, sino a un ideal utópico a partir de, entre otras, la lectura de *Utopía* de Tomás Moro (1986), lo cual, aunque de otra manera, sigue implicando un desconocimiento del mundo indígena. El comportamiento contrario, esto es, la identificación con la cultura nativa será bastante raro – aunque no a la inversa, recordemos sí no a la Malinche –, pero hay algún caso como el de Gonzalo Guerrero, quien, después de naufragar frente a la costa de México, adoptará la lengua, las costumbres y la religión de los indios, y cuando Cortés manda que lo rescaten, pues cree que lo tienen cautivo como esclavo, dirá, según relación de Díaz del Castillo:

Yo soy casado y tengo tres hijos, y tienénme por cacique y capitán cuando hay guerras; íos vos con Dios, que yo tengo labrada la cara y horadadas las orejas. ¡Qué dirán de mi desque me vean esos españoles ir desta manera! E ya veis estos mis hijitos cuán bonicos son. Por vida vuestra que me deis desas cuentas verdes que traéis para ellos, y diré que mis hermanos me las envían de mi tierra. (Díaz del Castillo, 2001: 80)

O el caso paradigmático de Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca que, si bien se somete e identifica con la cultura indígena durante los ocho años que dura su periplo desde la Florida hasta las costas de México, o de lo contrario no habría sobrevivido, nunca perdería su referente europeo. Casos de identificaciones parciales, en mayor o menor medida, serán las de los religiosos – franciscanos, dominicos, jesuitas –, pues, al mismo tiempo que intentan evangelizar y convertirlos a la fe católica, escriben

libros donde recogen su historia, sus mitos y sus costumbres con el propósito de conservarlos.

Este descubrimiento que el yo hace del otro, la conquista y la anexión de la alteridad, sobre todo en los acercamientos que intentan situarse en la otra orilla, ha preferido llamarse ‘encuentro’, aunque encuentro extremo diríamos nosotros y entendido como choque de civilizaciones; con todo, también debe tenerse en cuenta en el sentido de hallazgo: el español se encontró con el americano, el americano con el español en un mismo contexto espacio-temporal, y comenzó un largo diálogo cultural. El problema, una vez más, es la perspectiva que adoptemos: la del vencedor o la del vencido, y, en su gran mayoría, los testimonios que nos han llegado han sido los del primer grupo, además de que la voz del indígena sólo ha empezado a oírse a partir del pasado siglo XX.

No obstante, también conservamos valiosos testimonios que nos hablan desde la perspectiva del vencido (relatos indígenas, pinturas, cantares, piezas teatrales, etc.), tales como ‘el *Popol Vuh*, el libro quiché sobre los orígenes del mundo y del hombre, el *Rabinal Achí*, drama guerrero quiché [...], los *Anales de los Cakchiqueles*, tribu de Guatemala, los libros mágicos llamados de *Chilam Balam*, de origen yucateco, y muchos otros trabajos’ (Henríquez Ureña, 2008: 273). Muy interesante y clarificador, a la par que terrible, por lo que respecta a la visión⁹ que los indígenas tuvieron de la conquista y la imagen que ofrecen de los conquistadores – el otro para ellos – es el texto de *Chilam Balam*, en concreto la serie de textos proféticos de los antiguos sacerdotes, ‘donde se predice con terror el arribo de los *dzules* o extranjeros en América Central’ (Morales Padrón, 1981: 799):

El 11 Abau es el que comienza la cuenta porque es el katun que transcurría cuando llegaron los extranjeros que vinieron del oriente cuando llegaron; los que trajeron el cristianismo que hizo terminar el poder en el oriente y llorar al cielo y llenar de pesadumbre el pan de maíz del katun. Degollado será en su época Yaxal Chuen, Gran-mono-artífice, Ixkanyultá, Preciosa-garganta. Dispersados serán por el mundo las mujeres que cantan y los hombres que cantan y todos los que cantan. [...] Cuando lleguen vuestros Hermanos Menores, cuando lleguen vuestros Hermanos Mayores, cambiarán entonces vuestros bragueros-ceñidores, cambiará vuestra ropa, cambiará el blanco del braguero-ceñidor, cambiarán los colores blancos de vuestras ropas los malditos extranjeros barbudos. [...] Sus sacerdotes adoran a un Dios encarnado que será adorado por todos los confines del mundo cuando venga y extienda su poder sobre los huérfanos de madre, sobre los huérfanos de padre. De jaguar será su cabeza, de venado su cuerpo. (Anónimo, 1974: 49–50)

El 11 Abau Katun, primero que se cuenta, es el katun inicial. Ichcaansibó, Faz-del-nacimiento, fue el asiento del katun en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro.

¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron!

Del oriente vinieron cuando llegaron a esta tierra los barbudos, los mensajeros de la señal de la divinidad, los extranjeros de la tierra, los hombres rubicundos[...]. ¡Ay del Itzá, Brujo-del-agua, que vienen los cobardes blancos del cielo, los blancos hijos del cielo! [...] ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque vinieron, porque llegaron los grandes amontonadores de piedras, los grandes amontonadores de vigas para construir, los falsos ibteeles de la tierra que estallan fuego al extremo de sus brazos, los embozados en sus sabanos, los de reatas para aborcar a los Señores! [Este Dios Verdadero que viene del cielo sólo de pecado

⁹ Una visión mágica donde la derrota, el derrumbe de sus dioses, el cambio radical que sufrieron sus formas de vida y la llegada de estos hombres extraños tenidos al principio como dioses se nos ofrece como una tragedia inevitable, como un destino inexorable que ya estaba escrito desde siempre.

hablará, sólo de pecado será su enseñanza. Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos. [...] Ay de vosotros, mis Hermanos Menores, que en el 7 Aban Katun tendréis exceso de dolor y exceso de miseria por el tributo reunido con violencia yantes que nada entregado con rapidez! [...] la palabra de Dios del cielo y la tierra, recibid a vuestros visitantes, a los llegados barbudos, a los mensajeros de la señal de Dios que vienen a establecerse como vuestros Hermanos Mayores, a los Señores que marcarán la piedra ahora, los Ab Tantunes, los que os pedirán generaciones de Dios a vosotros. (Anónimo, 1974: 68–69)

En estos dos ejemplos (podríamos aducir muchos más) están presentes todas las claves que nos permiten acercarnos a la visión del pueblo indígena de la traumática conquista, y todas las categorizaciones sobre los colonizadores que se nos han transmitido. Son textos traspasados del fatalismo de la derrota, la destrucción, la parálisis del espíritu de lucha. Emoción, sorpresa, terror, impotencia, resignación, dolor; la divinización de los conquistadores, enviados de los dioses para transmitir su mensaje, dominadores del fuego (las armas), del caballo, la escritura y el acero, crueles e inhumanos; los que les impondrían una religión que sólo habla de pecado y que cambiarían radicalmente todas sus costumbres, simbolizadas en el texto por el cambio del vestido y de su color blanco. Por su parte, la visión que de los pueblos prehispánicos, de los hechos de la conquista, se tienen desde los textos dejados por los vencedores es bien distinta. Veamos cómo se configura, y desde qué presupuestos, el imaginario del Nuevo Mundo, máxima expresión de la utopía, y cuál era el clima intelectual, político-social y moral imperante.

El imaginario del Nuevo Mundo. La utopía de América

Para el europeo América será la ‘tierra de la abundancia’ donde habita el ‘noble salvaje’, dos tópicos que Colón instituyó, un lugar fascinante donde todas las maravillas podían suceder, donde se cumplirían todas las fantasías, sueños, leyendas y fábulas del mundo clásico, medieval y bíblico. En la visión del europeo, a partir de los datos de los cronistas, el Nuevo Mundo será un jardín del edén, un lugar de ‘primavera eterna’ donde habita el hombre en comunión con la naturaleza. Por ello, resurge el ideal utópico griego en el Renacimiento¹⁰ con la *Utopía* de Moro, la *Ciudad del sol* de Campanella y la *Nueva Atlántida* de Bacon.¹¹

Desde Colón, y para el resto de los cronistas, América es una gran hipérbole con una fauna y una flora fascinante, desmesurada y, sobre todo, muy diferente a todo lo conocido. La grandiosidad de la Naturaleza se muestra aquí en todo su esplendor, es más que nada una naturaleza desbordada que, en muchas ocasiones, obligará a los conquistadores a luchar contra la fuerza de los elementos (recordemos los *Naufrajios* de Cabeza de Vaca). Y sus habitantes son gente hermosa y buena,¹² de habla dulce y alegre, como recrea Henríquez Ureña recordando las palabras de Colón: ‘Colón describe a los isleños de las Bahamas y de las grandes Antillas como seres sencillos, felices y virtuosos’ (2008: 12). Tras estas palabras observamos

¹⁰ Todo tiene que ver con el redescubrimiento de la Antigüedad que se produce en el Renacimiento. Los humanistas miraban más a ésta que a la América ignota. Recordemos la imagen edénica que Colón (1982) suministró a Europa en su diario y en sus cartas, más cercana a la tradición literaria que a la realidad.

¹¹ Citamos por una edición que recoge los tres textos (Moro et al., 1996).

¹² Las características físicas que recrea Colón recuerdan las descripciones antiguas de los habitantes de Asia en contraste con los de Europa. Por ejemplo, las de Hipócrates (Hp. *Aër: Sobre los aires, aguas, lugares*, 1986) donde el médico compara los pueblos de Asia y Europa, fundamentalmente egipcios y escitas, y defiende que las diferencias tanto físicas como morales de las distintas etnias responden a condiciones geográficas y climáticas.

inmediatamente que el almirante está superponiendo las descripciones de otros pueblos y otras costumbres que había leído en los libros sobre la gente de estas nuevas tierras. Lo que Colón cuenta en su diario de a bordo es posible rastrearlo en la historia literaria y en la historiografía clásica: es el regreso a la Edad de Oro de Hesíodo, al Edén del Génesis, a la Atlántida de Platón, a la Isla del Sol de Yambulo, a la Panquea de Evémero de Mesene, a la ciudad Pía de Teopompo, a las ciudades asiáticas descritas por Marco Polo.

Todo esto será el germen para que América se presente para Occidente bajo el signo del extrañamiento y la alteridad, características centrales de la utopía, entendido el primero como lo desconocido y alejado en el tiempo o en el espacio y, el segundo, entendido el mundo descrito como diferencia radical respecto a la realidad desde la cual se narra. La expresión utópica de América se lleva a cabo a través de la crónica indiana¹³ y las relaciones de viajes¹⁴ (cuadernos de bitácora, cartas relatorias y las relaciones enviadas a la Corona), verdaderos compendios de historia y literatura, ya que los cronistas a la vez que hacían historia, hacían literatura: son historiadores, pero también creadores de mundos. Más tarde, de estas crónicas saldrán algunos textos que funcionan como relatos autónomos de naturaleza histórica: son los primeros cuentos hispanoamericanos. Las primeras crónicas las escriben europeos conquistadores, pero serán después los mestizos quienes darán cabida en las crónicas a las leyendas y al sustrato precolombino, como el Inca Garcilaso de la Vega, primer autor mestizo hispanoamericano – mestizo de lengua y de espíritu.

El imaginario del Descubrimiento creó una imagen de América mágica, quimérica, fantástica, complementando la geografía real con multitud de puntos imaginarios de referencia presentes en la tradición mencionados desde la Antigüedad por Plinio, Pomponio y Estrabón, entre otros, o presentes en leyendas medievales, trasladando lugares imaginarios y míticos a la nueva tierra descubierta. Colón esperaba encontrar los lugares cuyos nombres había leído en *Il Milione* de Marco Polo, en los evangelios, en la historiografía y literatura grecorromana, de Plinio a Tolomeo: Cipango, Quinsai, Cambalu, Saba, Catay, las tierras bíblicas de Ofir y Tarsis..., y los prodigios fantásticos que narran pero no fue el único. Gonzalo Fernández de Oviedo (1853) en su *Historia general y natural de las Indias*, identifica las islas de Cuba y La Española con el jardín de las Hespérides, el mito griego que nos cuenta el undécimo trabajo de Heracles, el de apoderarse de las manzanas de oro custodiadas por el insomne dragón: 'Ni los romanos nunca supieron destas partes, ni el Sículo tal ha visto escrito: los españoles sí, antes que oviesse romanos, porque como tengo dicho estas islas son las Hespérides, así llamadas de Héspero, que fue duodécimo Rey de España [...]' (Lib. XXIX. Cap. XXX, 1853: 145).

Muchos viajeros y conquistadores buscarán la fuente de la juventud o el país de las belicosas amazonas, como nuestro admirado Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, quien refiere en sus *Comentarios*:

[...] le dijeron que a diez jornadas de allí, a la banda del Oesnorueste, habitaban y tenían muy grandes pueblos unas mujeres que tenían mucho metal blanco y amarillo[...] y tenían por su principal una mujer de la misma generación, y que es gente de guerra y temida de la generación de los indios;[...] y que en cierto tiempo del año se juntan con estos indios comarcanos y tienen con ellos su comunicación carnal; y si las que quedan preñadas paren

¹³ También los textos jurídicos nos dan información valiosa de la vida en las nuevas sociedades coloniales.

¹⁴ Convertido en un verdadero género, desarrollado como narración histórica pero muy literaria, con dedicatorias, proemios, fórmulas de apertura y de cierre, etc., que funcionan como marcos textuales, o con una intencionada búsqueda de un registro estilístico elevado.

hijas, tiénenselas consigo, y los hijos hasta que dejan de mamar, y los envían a sus padres[...]. (Cabeza de Vaca, 1992: 307)

O las comarcas de Crise y Argire, ricas en oro y plata, que fueron buscadas insistentemente por conquistadores españoles y portugueses. Asimismo, toman cuerpo creencias populares medievales como la isla de San Brandán, símbolo del paraíso terrenal, que aparecía y desaparecía de modo arbitrario para no ser descubierta, o la leyenda medieval europea que dio origen a la famosa búsqueda de las siete ciudades en el continente americano. Se llamaron ‘las siete ciudades de Cibola’ y las buscó Nuño de Guzmán y Francisco Vázquez de Coronado en una expedición fracasada, y las menciona Alvar Núñez Cabeza de Vaca en sus *Naufragios*. Fray Marcos de Niza asegura que las vio y que eran ricas en oro, pero cuando la expedición de Coronado llega al lugar señalado por el fraile, lo que vio era un mísero poblado, según cuenta López de Gomara:

Es Sibola de hasta doscientas casas de tierra y madera bosca, altas cuatro y cinco sobrados, y las puertas como escotillones de nao. Suben a ellas con escaleras de palo, que quitan de noche y en tiempos de guerra. Tiene delante cada casa una cueva, donde, como en estufa, se recogen los inviernos [...] Las riquezas de su reino es no tener que comer ni que vestir. (CCXII, 1999: 304)

Otro de los grandes mitos que resurgen es el de la Atlántida, la gran isla desaparecida en el océano, tomada de los diálogos platónicos *Critias* y *Timeo* (Pl. *Ti.* 20d-25e y *Criti.* 106a-121c, 1992c) y que se configura, fundamentalmente, como un soporte ideológico que permitiría una continuidad en el pensamiento occidental, lo cual, en un primer momento, les permitió subsanar los errores geográficos cometidos al considerar el nuevo continente como las Indias Occidentales. Se consideraron a los nativos como descendientes de los atlantes sobrevivientes que, de alguna manera, pasaron de algún punto no sumergido de la isla a otro continente situado más allá, o sea, a América. Defensores de esta tesis fueron López de Gomara (1999), Pedro Sarmiento de Gamboa (2006) o Agustín de Zárate (2009).¹⁵ Sin embargo, entre otros, el jesuita José de Acosta se expresaba en estos términos a propósito de esta teoría, la cual consideraba totalmente desatinada:

Yo, por decir verdad, no tengo tanta reverencia á Platón, por más que le llamen divino, ni aun se me hace muy difícil de creer, que pudo contar todo aquel cuento de la isla Atlántida por verdadera historia [...] Sea como quisieren, haya escrito Platón por historia, ó haya escrito por alegoría, lo que para mí es llano, es, que todo cuanto trata de aquella Isla, [...] no se puede contar sino es á muchachos y viejas. (Acosta, 1987: 103–104)

Y, por supuesto, no podemos olvidarnos del mito de El Dorado, cuya búsqueda elevó a la categoría de leyenda al ‘loco’ Aguirre, sujeto histórico, personaje humano, que se convirtió en un tipo literario que ha quedado inmortalizado tanto en la historia, como en la literatura y en el cine.

En resumen, podemos concluir que durante la época del Descubrimiento se utilizan los esquemas conceptuales conocidos para interpretar la realidad del nuevo mundo, construyendo a partir de estos presupuestos las primeras descripciones del

¹⁵ Véase respectivamente, *Historia general de las Indias*, CCXX, “De la isla que Platón llamó Atlantide” (López de Gomara, 1999: 314); *Historia del reino de los Incas*, en el que el cronista, durante los capítulos tres, cuatro y cinco, se dedica a explicar la teoría de que los habitantes del continente americano podrían ser los descendientes directos de la desaparecida isla Atlántida (Sarmiento de Gamboa, 2006); y “Declaración de la dificultad que algunos tienen en averiguar por dónde pudieron pasar al Perú las gentes que primeramente lo poblaron” en *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (Zárate, 2009:5-7).

continente americano, aplicando los elementos utópicos de la Antigüedad al Nuevo Mundo: clima, geografía y espacio. Casi todas las categorizaciones de las que hemos hablado inciden o están atravesadas por un sentido utópico que sitúa a los habitantes del Nuevo Mundo en una primigenia Edad de Oro. Así, en la “Primera Década” de Pedro Mártir de Anglería reencontramos las categorías helenas definitorias de la utopía, pero con significantes alteraciones, pues Anglería no era un utopista, sino que intentaba compatibilizar su presentación idealizada con la realidad de las nuevas tierras. No insiste, por ejemplo, en la feracidad de la tierra tan repetida en todas las representaciones utópicas de la Antigüedad, sino en que los indios se conforman con los productos que la naturaleza les da. En cambio, no hay comercio, dinero ni propiedad privada, introduce la categoría de la *eukrasía* y menciona que no hay defensas militares, lo cual no significa que haya paz, una de las nociones nucleares de los textos utópicos, ya que, rompiendo con la tradición, afirma que también en la Edad de Oro habrán existido la ambición por gobernar y las guerras. Tampoco hace alusión a la tan reiterada fórmula utópica de sociedades donde las mujeres y los hijos son comunes, pero insiste en la ausencia de leyes y jueces, característica de muchos relatos utópicos, normalmente en los más primitivistas que nos presentan sociedades anteriores a la creación de instituciones. Curiosamente, junto a estas particularidades, Anglería presenta como positivo el hecho de que tampoco posean libros, lo cual puede referirse a dos aspectos: o que se refiera a libros legales o procesos judiciales, o que sea expresión de una característica más de primitivismo. Finalmente concluye utilizando la categoría de la felicidad, y asegura que el hombre no civilizado es más feliz que el inseguro hombre de la Edad de Hierro. Veámoslo en un par de ejemplos:

Tienen ellos por cierto que la tierra, como el sol y el agua, es común, y que no debe haber entre ellos mío y tuyo, semillas de todos los males, pues se contentaban con tan poco que en aquel vasto territorio más sobran campos que no le falta a nadie nada. Para ellos es la Edad de Oro’. (Mártir de Anglería, 1989: 38)

[...] porque, viviendo en la edad de oro, desnudos, sin pesos ni medidas, sin el mortífero dinero, sin leyes, sin jueces calumniosos, sin libros, contentándose con la naturaleza, viven sin solicitud ninguna acerca del porvenir. (Mártir de Anglería, 1989: 23)

Sin embargo, lo más sorprendente, lo más admirable de esta enorme empresa y de esta interpretación histórica del acontecimiento es el intento de construir una verdadera utopía política, no una entelequia, sino una utopía constructiva que se propone como modelo y programa de acción, a la manera de Tomás Moro y Platón. Estas utopías, que querían hacerse prácticas, son modelos que pretenden construirse frente al de la sociedad colonial. Se corresponden con los textos de la Antigüedad cuyo trasfondo es la fundación de una ciudad y la construcción de una comunidad nueva. En este sentido, reiteramos que no hay que olvidar que en el género utópico los límites entre literatura y teoría política son difusos y hay que distinguir entre las ideas, que atañen a la filosofía y a las ciencias sociales, y los textos, que competen a los estudios literarios.

La verdadera utopía queda definida *strictu sensu* separada de mitos ‘utópicos’ como ‘La Arcadia’, ‘La Edad de Oro’ o la experiencia de *Robinson Crusoe*, pues, aún siendo géneros emparentados, no presentan el componente político-social – fundamental para cualquier construcción antropológica y etnográfica – y la credibilidad permanece en suspenso. América será el lugar donde la utopía quiere realizarse, y habrá varios intentos de plasmar en la realidad doctrinas utópicas. Estamos hablando de Vasco de Quiroga, Bartolomé de Las Casas y los franciscanos Motolinía, Sahagún y Mendieta entre otros. Ellos serán los nuevos cruzados, los que llevarán a cabo una nueva cruzada en la que ‘el espíritu de caridad trataba de

dominar la violencia rapaz de la voluntad de poderío' (Henríquez Ureña, 2008:21). Estos religiosos acaban convirtiendo América en el lugar físico donde realizar la utopía y sus tres intentos 'ofrecen una representación utópica de una sociedad radicalmente diversa' atravesados por 'el recuerdo histórico de las comunidades cristianas primitivas' (Cantú, 2002: 45).

Vasco de Quiroga concibe su proyecto tras la lectura de la *Utopía* de Tomás Moro, y pretende aplicar ese esquema de vida a Santa Fe, el pueblo-hospital que funda siendo obispo de Michoacán. Quiroga denuncia el desconocimiento de la diversidad del mundo americano, crea una comunidad agraria y religiosa donde no existe la propiedad privada, el ocio está prohibido, el sistema social fundamental es el patriarcado, todo se reparte, no existe el dinero ni el oro, y sueña con la creación de una nueva Iglesia, un retorno a la Iglesia primitiva.¹⁶ Desde este punto de vista, el retorno a una época apostólica y el deseo de reformar la Iglesia llamándola al modelo original será también uno de los aspectos en los que incidirá la doctrina de Las Casas – y todos los evangelizadores en general –, por otro lado de corte muy erasmista. Sin embargo, el proyecto de este último es más amplio que el de Quiroga, pues Las Casas se propone reformar todas las instituciones de las Indias. Primero, mediante reformas agrarias,¹⁷ instaurando sociedades principalmente agrícolas, con muy poco comercio; en segundo lugar, mediante la creación de una forma de gobierno que esté regida por la libertad. Las Casas quiere devolverles a los indígenas 'su condición natural de hombres libres' (Cantú, 2002: 55). Libertad, justicia, restablecer las cualidades originarias de la sociedad indígena y una progresiva integración de españoles e indios mediante matrimonios mixtos serán algunas de sus propuestas.

En cuanto a la utopía religiosa y política de los Franciscanos en México, podemos decir que, básicamente, lo que ellos pretendían era instaurar un reino de paz y justicia, una nueva cristiandad regida por la pobreza y la simplicidad: el anuncio del Reino de Dios. Sin embargo, al contrario que Las Casas, propugnaban la separación del mundo indígena, premisa necesaria para la construcción de la utopía, pues consideraban que los modelos culturales españoles e indígenas eran irreconciliables. Motolinía, Sahagún y Mendieta, como los anteriores, propugnaban una vuelta a la Iglesia primitiva y a la pobreza como virtud esencial.

Cuatro siglos más tarde, recién comenzado el siglo XX, se volverá a intentar la utopía de América, ahora en manos de los americanos que intentan encontrar su propia identidad. Tras la convulsa época de las independencias surgirán las voces de varios intelectuales comprometidos que pretenderán dar forma a la nueva utopía, hecha por los americanos y para los americanos.¹⁸ Hitos fundamentales en la construcción de la nueva imagen de América que hoy conocemos son las propuestas del cubano José Martí con su ensayo *Nuestra América* (1973), el uruguayo José Enrique Rodó con *Ariel* (1971) y el dominicano Pedro Henríquez Ureña con sus ensayos *La utopía de América* y *Patria de justicia* (2008: 421-432).

Dentro de nuestro planteamiento general, interesan especialmente las utopías propuestas por Rodó y Henríquez Ureña, pues ambos proponen una vuelta a la cultura grecolatina como punto de partida, donde Grecia se ve como una constitución cultural integral. Hay una utopía griega que se proyecta como futuro

¹⁶ Su programa puede verse en sus *Ordenanzas* (Quiroga, 1992: 263–283), donde regula hasta el más mínimo detalle de la convivencia social.

¹⁷ La imagen del mundo rural siempre aparece en la literatura como un cúmulo de tópicos y de virtudes más o menos utópicas.

¹⁸ Somos conscientes de que el tratamiento de estos autores requiere una mayor profundidad de la aquí ofrecida, pero, como ya anticipamos, este estudio se encuadra en un contexto mayor que los límites de este artículo exigen simplificar.



para América, fusionando lo helénico y el espíritu primigenio del cristianismo. De la herencia clásica nace el sentido del orden y de la jerarquía, pero integrando lo ajeno en lo propio. Para Rodó los enemigos de América son la especialización hipertrofiada que atenta contra la armonía, el utilitarismo que va en contra del modelo de alimentar el espíritu, la democracia cuando limita las capacidades de excelencia del individuo. En general, su planteamiento se erige contra el dominio del positivismo del siglo anterior, pero es excesivamente utópico, pues propone una estética de la conducta que vincula la ética y la estética, una educación integral del hombre en todos los campos de la tradición y, fundamentalmente, lo que pretende es establecer ejes de distinción para que la cultura sajona de Norteamérica no corrompa la cultura hispánica de Sudamérica.

Martí, considerado héroe nacional en la Cuba actual, tiene una actitud más revolucionaria que Rodó. Podemos considerar la propuesta de Rodó casi como exclusivamente pedagógica, mientras que Martí propone pasar a la acción. Con Martí entramos en el ámbito de la ideología, cuando la utopía se hace marxismo o socialismo en su doble vertiente: científico y utópico, pues el sentido final de sus ideas era la revolución, romper el yugo de la colonia. Sin embargo, su pretensión fundamental, como la de todos los utopistas de esta corriente, es la de asentar los fundamentos que definen la identidad para fundar las señas de identidad de su cultura, aunque estas ideas deban pasar necesariamente por la acción. Plantea una armonía entre todos los elementos: el hombre pasivo y el de acción, la fe y la razón, las armas y las letras, la tradición europea y la americana... Para Martí hay tres modelos de hombre: el hombre natural que no está dispuesto a sacrificar su naturaleza por un ideario, que descubre su naturaleza mestiza y la respeta, y así descubre su realidad; el hombre real, un hombre mixto; y el hombre nuevo, que tiene un sentido de futuro, y es el hombre que emergerá de todo el trabajo anterior. Asimismo, propone ser críticos también con lo propio y nos ofrece una idea de América como algo compacto.

Henríquez Ureña, por su parte, siguiendo los pasos de ambos y junto a Alfonso Reyes,¹⁹ otro gran humanista y helenista mexicano, continuará en la dirección de recoger, asimilar y hacer una transculturación del mundo europeo, aunque su vocación será de nuevo pedagógica. Frente a Rodó cuya propuesta se queda en el ideal, la utopía de Ureña es una 'utopía concreta', es un horizonte al cual llegar mediante el trabajo. Su programa está gobernado por dos principios básicos: justicia y trabajo; y dos objetivos: la unión de todos los pueblos americanos – panamericanismo – y la configuración de la identidad americana, de su 'expresión'. Ya no es sólo la proclamación de América como utopía por antonomasia, que corresponde con la invención de América que hemos visto anteriormente, sino que se parte de esa idea para postular que todo eso sería imposible y retórico sin que se articulase en una concepción de justicia social, pues, aunque en su pensamiento es muy importante el ideal de cultura, por encima se sitúa el ideal de justicia. Y si Martí hablaba del hombre nuevo, Ureña hablará del hombre libre. Sin embargo, no nos presenta una utopía para que se quede sólo en la idea, sino que está convencido de que ésta es posible, aunque no lo sea en la época en la que él lo escribe, ni, lamentablemente, tampoco en la nuestra.

Terminemos ahora nosotros con el aliento de sus bellas y esperanzadoras palabras:

¹⁹ También este autor escribirá un ensayo titulado "El destino de América" (1960), donde parte de la premisa de que ese destino es, precisamente, la utopía, casi como una fatalidad que puede entenderse positiva o negativamente.

Abora, no nos hagamos ilusiones: no es ilusión la utopía, sino el creer que los ideales se realizan sobre la tierra sin esfuerzo y sin sacrificio. Hay que trabajar. Nuestro ideal no será la obra de uno o dos o tres hombres de genio, sino de la cooperación sostenida, llena de fe, de muchos, innumerables hombres modestos; de entre ellos surgirán, cuando los tiempos estén maduros para la acción decisiva, los espíritus directores; si la fortuna nos es propicia, sabremos descubrir en ellos los capitanes y timoneles, y echaremos al mar las naves.

Entre tanto, hay que trabajar, con fe, con esperanza, todos los días. Amigos míos: a trabajar. (Henríquez Ureña, 2008: 432)

Bibliografía

- Acosta, José de. 1987. *Historia Natural y Moral de las Indias*. Madrid: Historia 16.
- Anónimo. 1974. *Libro de los libros de Chilam Balam*. Barrera, A. y Rendón, Silvia (trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Anónimo. 1989. *Popol Vuh*. Sáenz de Santa María, C. (ed.), Madrid: Historia 16. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aristófanes. 2007. *Las Asambleístas*. Macía, L. (trad.), Madrid: Gredos.
- Colón, Cristóbal. 1982. *Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Valera, C. (ed.), Madrid: Alianza.
- Cantú, Francesca. 2002. “América y utopía en el siglo XVI.” *Cuadernos de Historia Moderna Anejos* I: 45–64.
- Díaz del Castillo, Bernal. 2001. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid: Espasa.
- Diodoro de Sicilia. 2001. *Biblioteca Histórica. Libros I–III*. Parreu, F. (trad.), Madrid: Gredos.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. 1853. *Historia general y natural de las Indias*. Ríos, A. de (ed.), Madrid: R. Academia de la Historia.
- Futre Pinheiro, Marília P. 2006. “Utopia and Utopias: a Study on a Literaty Genre in Antiquity.” In *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient Novel*. Essays in Honor of Gareth L. Schemeling, 147–171. Groningen: Groningen University Library.
- Henríquez Ureña, Pedro. 2008. *Historia cultural y literaria de la América Hispánica*. Cervera, V. (ed.). Madrid: Verbum.
- Heródoto. 1992. *Historia. Libros III–IV*. Schrader, C. (trad.), Madrid: Gredos.
- Hesíodo. 1997. “Trabajos y días.” In *Obras y Fragmentos*. Pérez, A. y Martínez, A. (trads.). Madrid: Gredos.
- Hipócrates. 1986. “Sobre los aires, aguas y lugares.” In *Tratados Hipocráticos II*. López Férrez, J. A. (trad.), Madrid: Gredos.
- Las Casas, Bartolomé de. 1957. *Historia de las Indias*. Madrid: BAE.
- Lens Tuero, J. 1996. “La representación de la ‘Edad de Oro’ desde Hesíodo hasta Pedro Mártir de Anglería.” In *Pennivencia y actualidad de la cultura clásica*, Pociña, A. y García, J.M. (coords.), 171–210. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- Lens Tuero, J.; Campos Daroca, J. 2000. *Utopías del mundo antiguo. Antología de textos*. Madrid: Alianza.

- Lezama, José. 1969. *La expresión americana*. Madrid: Alianza Editorial.
- López de Gomara, Francisco. 1999. *Historia General de las Indias*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Luciano. 1981. "Relatos verídicos." En *Obras I*. Espinosa, A. (trad.), 176–227. Madrid: Gredos.
- Martí, José. 1973. *Nuestra América*. Barcelona: Ariel.
- Mártir de Anglería, Pedro. 1989. *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid: Polifemo.
- Morales Padrón, Francisco. 1981. *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid: Editora Nacional.
- Moro, Tomás. 1986. *De optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopía*. Rodríguez, P. (trad.), Madrid: Alianza.
- Moro, T.; Campanella, T.; Bacon, F. 1996. *Utopías del Renacimiento*. Mateos, A. (trad.), Madrid: FCE de España.
- Nuñez Cabeza de Vaca, Álvar. 1992. *Naufrajios y comentarios*. Ferrando, R. (ed.), Madrid: Historia 16.
- O'Gorman, Edmundo. 1995. *La invención de América*. México: FCE.
- Ovidio. 2017. *Metamorfosis*. Álvarez, M^a C. e Iglesias, R. M^a (eds), Madrid: Cátedra.
- Platón. 1992a. *Diálogos, IV (República)*. Eggers Lan, C. (trad.), Madrid: Gredos.
- Platón. 1992b. "Político." In *Diálogos, V*. Santa Cruz, M.I. et al. (trad.), Madrid: Gredos.
- Platón. 1992c. "Timeo." In *Diálogos, VI*. Durán, M. A. y Lisi, F. (trad.), Madrid: Gredos.
- Platón. 1999. *Diálogos, VIII-IX (Leyes)*. Lisi, F. (trad.), Madrid: Gredos.
- Quiroga, Vasco de. 1992. "Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán, dispuestas por su Fundador el Rmo. y Venerable Sr. Don Vasco de Quiroga, Primer Obispo de Michoacán." En *Vasco de Quiroga: La utopía en América*, editado por P. Serrano, 263–283. Madrid: Historia 16.
- Diccionario de la Real Academia Española. 2019. *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., <<https://dle.rae.es>>.
- Reyes, Alfonso. 1960. "El destino de América." En *Obras completas de Alfonso Reyes*, t. XI, 57–62. México: FCE.
- Rodó, José Enrique. 1971. *Ariel*. Madrid: Espasa.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. 2006. *Historia del reino de los Incas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Trousson, Raymond. 1995. *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*. Barcelona: Península.
- Zárate, Agustín de. 2009. *Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú...!*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Madrid: Biblioteca Nacional.