

México entre el fundamentalismo y la globalización

Guillermo Tovar de Teresa

LA INESTABILIDAD COMO LEY UNIVERSAL

La ciencia actual ya no intenta imponer verdades absolutas ni conceptos exactos y racionales sobre el universo. Sus instrumentos han sido y son rebasados una y otra vez por los problemas a que se enfrenta. Hoy es menos presuntuosa. La ciencia en el presente como la religión en el pasado se someten a los imperativos de la incertidumbre. El siglo XVI, por ejemplo, produjo lo que defino como la "crisis de credibilidad de la Biblia", originada por el descubrimiento de América y las ideas de Copérnico. Se advirtieron equivocaciones esenciales: no había tres sino cuatro y hasta cinco continentes, el mundo era redondo pero no el centro del universo y la existencia del hombre no constituía, necesariamente, el fin de la creación. La Biblia perdió crédito, el hombre dejó de creer en el palabra revelada por la divinidad, comenzó a fundar su esperanza en la duda y se aferró a la ciencia, como antes lo había hecho con la Biblia. Una gran parte de Occidente sustituyó la fe por la certidumbre de lo fáctico. Ahora ocurre que "la crisis de credibilidad de la ciencia" nos obliga a dejar atrás la idea del universo automático y a reconocer la inestabilidad como ley universal.

Occidente persistió en su fe en la Biblia a pesar de sus diferencias con la realidad revelada por la ciencia. Los reformistas se especializaron en el Antiguo Testamento y los contrarreformistas en el Nuevo. De este modo, Occidente, dividido entre católicos y protestantes, produjo dos actitudes paradigmáticas: la regresiva y la progresiva. La primera mantuvo su esperanza en Dios, apoyada en una Iglesia intermediaria entre lo divino y lo humano, e intentó las últimas cruzadas dirigidas contra las herejías del futuro. La segunda tuvo su esperanza en el hombre, sin intermediación; amparada en su libertad de comunicación con Dios, apostó por los productos del progreso.

La incertidumbre se manifestó en el saber y en el poder. Galileo se atrevió a decir, contra la autoridad de la Biblia, que el mundo se movía, que era inestable. Le costó la vida: sacrificio inútil practicado por el misoneísmo. De cualquier modo, la duda estaba sembrada. El escéptico Montaigne cuestionó las verdades absolutas y proclamó la relatividad de los valores. Descartes, más tarde, manifestó la necesidad de dudar de todo y creó los principios de una nueva actitud ante la realidad: "las reglas para la dirección del nuevo espíritu". Su sentido crítico y la duda como método produjeron la génesis de la "modernidad". La desacralización de los textos religiosos permitió, más tarde, la sacralización de los textos científicos. En el ámbito de la política, la forma primaria del Estado legítimo su poder "por la gracia de dios" y asoció lo divino a los distintos tipos de monarquía, absoluta o parlamentaria, prrenacionalista o imperial, católica o protestante. Conforme

fue avanzando la duda ante lo sagrado y avanzó la visión materialista del mundo, las monarquías fueron desapareciendo en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

La "crisis de credibilidad de la Biblia" cuestionó la idea del origen privilegiado de la humanidad, situado en el paraíso terrenal. La "modernidad" invirtió el sentido de los valores de la Biblia y se opuso a la verdad indiscutible de un inicio ideal de la humanidad —el paraíso— para combatir la idea bíblica del fin del mundo. Si el inicio fue mejor, el fin será lo peor: al principio el paraíso, al final el apocalipsis. La modernidad propuso: al principio el primate, al final la utopía del hombre civilizado. Según la Biblia, Adán no había sido un hombre—simio rodeado de saurios, un Neandhertal, sino una criatura privilegiada por la divinidad. Si el pasado no era redentor, entonces lo sería el futuro, apoyado en la crítica, la ciencia y la política. Eso produjo ideologías, leyes, enciclopedias y revoluciones, formas todas dirigidas a apoyar la idea de un futuro redentor. Así surgió la Biblia de los modernos, constituida por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (Antiguo Testamento) y *El Capital* de Marx (Nuevo Testamento). La modernidad no hizo otra cosa que invertir el lugar del paraíso: antes al principio, ahora al final. De ese modo, el Estado, como su promesa puesta en este mundo, liquidó a la Iglesia, con la suya puesta en el otro.

Así como la ciencia sustituyó a la Biblia, la política con su "nacionalismo" intentó sustituir a la religión y el Estado a la Iglesia. Desde fines del XVIII, se produjo la formación y consolidación del Estado como el agente constructor del paraíso esperado. Surgieron entonces los estados nacionales que fabricaron mitologías y liturgias laicas para imponer un espíritu de cohesión, alusivo casi siempre a los orígenes tribales, frente a todo aquello que parecía ser distinto y amenazador. La defensa no se produjo solamente en el espacio sino también frente al tiempo, sobre todo contra el tiempo pasado, a favor del futuro promisorio, tan redentor como asistido ahora por la ciencia, la tecnología, la política, el estado nacional y la evidencia del progreso material.

En el siglo XX, tras la primera gran guerra, hubo dos opciones para liquidar al pasado en nombre de las mayorías: la democracia de partidos, asociada a la libre competencia, y la revolución, que simula darle el poder al pueblo a través de un Estado y un partido. La primera le dio fuerza al voto de los ciudadanos y estimuló la "opinión pública"; la segunda se fundó en la omnipresencia y omnipotencia del Estado redentor de los débiles. Con el predominio reciente de la primera opción sobre la segunda, ganó la aceptación del cambio frente a la inmutabilidad confiada en un tiempo fuera del tiempo: triunfó el Occidente heredero de Roma, con un presidente de Estados Unidos a modo de "César" —la toma de posesión de Clinton con sus trompetas recuerda

a *Quo - Vadis*— frente al Occidente soviético heredero del cesaropapismo de Bizancio —Stalin como un moderno "Babilium"—, reducido ahora por una fragmentación beligerante de nacionalismos autodestructivos. Bizancio fue Occidente en Oriente, por eso tuvo otra idea del tiempo, del cambio y el porvenir, y se aferró a negarlos. Por otra parte, Oriente ahora se polariza: Japón sabe como cambiar, ajeno a la idea bíblica del tiempo lineal, apoyado en un sentido de continuidad de la vida, y los países islámicos se niegan al futuro y al contacto con Occidente.

En Occidente, a fines del siglo XX, a tal grado se va imponiendo la libre competencia que los mercados pequeños, para no quedar sujetos a las magnas economías, deciden asociarse para formar un bloque que parece constituir una nueva Babel: la comunidad económica europea. Esto trae como consecuencia la formación de bloques semejantes en América (el TLC como inicio de un mercado panamericano) y Asia (la Cuenca del Pacífico). Es la "globalización" que producirá la inevitable interdependencia económica, promisoría todavía de un futuro redentor. Pero la interdependencia es generadora de anticuerpos y despierta viejos sueños de autarquía, que se manifiestan contra el futuro, a partir de una visión reaccionaria radical: el fundamentalismo del antiguo Islam. Binomio entre el fundamentalismo y la globalización, entre lo particular y lo general, a costa del estado intermedio integrado por jurisdicciones artificiales, impuestas por las guerras en los siglos XIX y XX.

GLOBALIZACIÓN TRIVIALIZADORA VS. FUNDAMENTALISMO NERVIOSO

El presente es el ámbito de la libertad posible, en el que mediante decisiones lo imprevisible del futuro se transforma en lo irreversible del pasado. Sin nostalgias ni expectativas, sin tanto pasado ni tanto futuro, es posible la comprensión del presente como la única realidad factible a nuestro verdadero alcance; sin paraíso alguno, colocado por las religiones en el pasado y por los estados en el futuro. Los únicos que ahora inventan paraísos son los dogmáticos para los pobres y los publicistas para los ricos.

Todo se vuelve inmediato por obra de los medios. El presente se ve acosado por el futuro de tal manera que, cuando se manifiesta, gracias a la conciencia que producen esos medios, nos revela que el tiempo no es sólo lineal y sucesivo sino múltiple y simultáneo: los lunes de América son al mismo tiempo los martes de Europa y Asia. Los asaltos del porvenir son tan rápidos, tan intensos, que ocurren y apenas hay tiempo para que dejen huella; sus efectos son retardados frente a la inercia de los espectadores: los acontecimientos suceden en un momento, pero debe transcurrir mucho tiempo para que se adviertan sus efectos. El futuro ya no es esperanza sino amenaza, como en tiempos de la Biblia. Esa incapacidad de comprender las revelaciones instantáneas del futuro causa ahora miedo al presente. La inercia se impone como recurso contra el cambio.

El pasado sigue ofreciendo un enorme cúmulo de referencias. Es constitutivo del presente, cuando se manifiesta como tradición: como pasado en el presente. Su sentido de continuidad nos puede devolver el sentido de la vida, amenazado por el futuro desenmascarado en los últimos diez años.

Eso facilita las tendencias regresivas, latentes en la humanidad. Frente al futuro amenazador, suceden la inercia y el intento de refugio en el pasado por miedo al presente. Condiciones óptimas para beneficiar a los débiles en sus actitudes fundamentalistas y su consiguiente fanatismo.

Los pobres del mundo se refugiaron en los partidos de los estados totalitarios y en sus ideologías. Ante el fracaso de unos y otras, los pobres se refugiarán en las tradiciones y en la forma básica que le da sentido a todo, porque promete todo a cambio de dogmas: la religión. La vuelta a lo fundamental comienza a constituir la revuelta de esas patrias medianas heredadas del Islam, para protestar contra ese Occidente portador de un futuro desenmascarado; de un futuro que amenaza la integridad de la vida en el mundo. Parte de esa respuesta contra el pasmo que los cambios producen, el ecologismo —versión occidental de contagio fundamentalista— responde con razones indiscutibles a la demanda de continuidad de la vida que la humanidad exige en todos los puntos del planeta. En conjunto, esas actitudes regresivas parecen evadir esa inestabilidad del mundo; como si se tratara de una sorpresiva revolución silenciosa de la realidad que impone el imperio de lo imponderable que se ha vuelto el presente y el futuro.

El principal riesgo de hoy es la inercia, como reacción colectiva ante la inestabilidad del presente. Esa inercia es vivida como un pasmo, como la petrificación que quita capacidad de iniciativa y causa, en lugar de lucidez y calidez, estados de iluminación nerviosa entre los fundamentalistas o de ceguera trivial entre los globalizadores.

Bajo los escombros de la antigua Unión Soviética, renace esa protesta que viene de Oriente, esa inevitable, primitiva forma defensiva ante la "globalización": el nacionalismo hostil, producto del aislamiento histórico de los socialistas. Mientras que en Occidente la economía se globaliza, Oriente se particulariza: nacionalismos, tradiciones y religión. Pero las dos tendencias definen al fin del milenio: globalización material trivializadora, fundamentalismo "espiritual" nervioso; especie de guerra entre publicistas y fanáticos.

Creados los grandes bloques —europeo, americano y asiático—, la vuelta a formas parecidas a las del medioevo occidental parece inevitable; ya no como partes de una antigua ecumene católica universal heredera del pontífice romano, portador de la verdad judeocristiana y sobreviviente del fin del César, sino como ecumenes iniciadoras de un nuevo orden macroeconómico muy prometedor. Prometedor para los ricos pero amenazante para los pobres. Sin embargo, el principal peligro consiste en la fragmentación nacionalista que viven los países de la ex Unión Soviética, fundamentalistas en potencia, pobres pero llenos de armas nucleares; el mejor negocio que podrían hacer los ricos globalizadores, es comprarles esas armas y destruirlas, al tiempo de no permitir la fabricación de otras nuevas en países ricos ni países pobres.

Los herederos de la figura primitiva del sacerdote defenderían la particularización reivindicadora de los pobres, frente a la globalización prometedora de los ricos; los herederos de la figura primitiva del guerrero, globalización consumista de los ricos, frente al fundamentalismo regresivo de los pobres. Los primeros responderían a una profunda demanda popular por la desilusión de las ideologías por parte de esos pobres que creyeron en las revoluciones, los estados nacionales y sus dictadores, refugiados ahora en la religión y los nacionalismos.

Los segundos serían constructores de nuevos estados continentales formados por economistas y policías, imponiendo autoritarismos blandos —y a veces no tanto— para hacer que la gente se vuelva más productiva y gastadora, pague más impuestos y no consuma drogas. El resultado en ambos casos es la creación de un clima de nerviosismo trivial temeroso del presente.

En suma: es una batalla entre el dogma de los fanáticos y la publicidad entropizadora difundida por la televisión; entre un intangible orden superior y lo concreto de la vida diaria dominada por césares mercantilistas, apoyados en un abrumador y materialista sentido del presente. Es, quizá, la última revelación de los textos sagrados de la Biblia y el Corán en el embate histórico que se propusieron contra el mundo grecolatino, que reclama vivamente su propuesta de un tiempo comprendido como eterno retorno. Es, también, la contienda entre la última versión del pasado —o del más allá— siempre paradisiaco, imaginado por los líderes espirituales fundamentalistas, nerviosos ante el porvenir, contra el sueño del futuro redentor de los globalizadores, poseídos de un desencadenamiento trivial de los deseos. Es la contienda entre la eternidad y la televisión. La promesa de un cielo y un infierno puestos en un lugar fuera del espacio y el tiempo humanos: el más allá. Frente a un cielo y un infierno puestos en un presente ficticio, en una pantalla, gracias a un invento de la ciencia, perfeccionado por la tecnología: la televisión. Es, en resumen, una lucha entre las ficciones del más allá y del más acá, en cualquier caso evasoras del presente real.

FUNDAMENTALISMO Y GLOBALIZACIÓN EN MÉXICO: RIESGOS Y ESPERANZAS

Iniciamos una edad postmaterialista. Dejamos atrás el carácter científico y técnico de nuestro tiempo. Descubrimos cómo el progreso material y el consumismo han sido posibles a costa de nuestro equilibrio original, dado por la naturaleza: nos encontramos amenazados por la ciencia y la técnica (el daño ecológico y el cáncer ocasionado por radiaciones de fácil contacto) y tan abrumados como desencantados por aquellas cosas ofrecidas por los publicistas, maravillosas en apariencia pero efímeras y desechables. Casi nadie cree en el futuro redentor y la recuperación del pasado ya no se relaciona con Adán y el Paraíso terrenal. El presente ofrece un panorama tan vasto que asusta. Al mismo tiempo, el mundo se polariza entre lo general y lo particular, la globalización material y económica y el fundamentalismo espiritual y religioso.

Cabe ahora reflexionar acerca de la situación de México frente a las nuevas circunstancias.

Para empezar, sería necesario considerar la nueva definición que la nación podría darse frente a su pasado. Comencemos con el indígena: desde el siglo XVI, el novohispano, criollo o mestizo, intentó apostarse en su pasado indígena para afirmarse como distinto frente al exterior. No era español u occidental, pero quería serlo; al mismo tiempo, quería ser otro: el occidental trasplantado que simultáneamente tenía una raíz indígena en el mundo nuevo. Desde entonces se ensayó un sincretismo sin precedentes en la historia moderna.

Desde entonces ese pasado ha sido consagrado por un selecto conjunto de grandes estudiosos. Por mencionar a unos

pocos, por ejemplo, en la Colonia: Fernando de Alva Ixtlixóchitl en el XVI, Carlos de Sigüenza y Góngora en el XVII, Mariano Veytia y Francisco Javier Clavijero en el XVIII. En el México Independiente: fray Servando y Carlos María de Bustamente, en la primera mitad del XIX. Alfredo Chavero, en los años del liberalismo. Manuel Gamio y Alfonso Caso desde la revolución hasta nuestros días; el primero con un ejemplar espíritu interdisciplinario (La población del valle de Teotihuacán) y el segundo, arqueólogo y promotor de la fundación del Instituto Nacional Indigenista. Salvo los dos últimos, los demás consagraron al indio muerto.

La última aportación importante del indigenismo mexicano ha sido realizada por Guillermo Bonfil Batalla, quien distingue a un "México imaginario" y su "cultura impuesta" identificada con el envilecimiento del indio de un "México profundo y su proyecto civilizatorio mesoamericano" vinculado con su reivindicación. Sus ideas, malinterpretadas, podrían sugerir rasgos de un fundamentalismo indigenista mexicano muy original, a modo de acercamiento teórico propio de una ideología nacionalista reivindicadora de la "vitalidad de la civilización mesoamericana" para hacerla "vigente en el México de hoy". Bien interpretadas, las ideas de Bonfil pueden resultar básicas para una reflexión que apunte a cuestionar nuestra occidentalidad. El sentido reivindicador indigenista debe servir para afirmar nuestra diversidad y equilibrar el entronizamiento mestizo inventado por José Vasconcelos y asumido en los años del totalitarismo mexicano de las décadas veinte y treinta y no para radicalizar tendencias "mesoamericanas" aunque se apoyen en argumentos indigenistas indiscutibles. Las culturas indígenas, por fortuna, se hallan vivas, por ejemplo en sus lenguas y sus literaturas, enriqueciendo a la cultura mexicana, más allá del término "civilización mesoamericana". Heredero de la mejor tradición indigenista, Miguel León Portilla, discípulo de Ángel María Garibay, mantiene activa la difusión de la lengua mexicana.

Desde los años de la Ilustración hasta nuestros días, durante la época materialista, Occidente produjo una ciencia para darle otro tratamiento a los colonizados, los salvajes y, en suma, todos aquellos que no eran occidentales: la antropología. Es curioso observar cómo España, que produjo precursores de esa ciencia en el siglo XVI —es el caso de Sahagún—, no pudo construir esa disciplina en su espíritu durante el siglo XIX, cuyos hombres jamás se ocuparon del pasado indígena de sus antiguas colonias. ¿Sería una censura por culpa? o ¿sería que los españoles eran también objeto de los estudios antropológicos de los occidentales? En el siglo XVII, frente a los estudios de Clavijero, el mercantilismo colonialista de Robertson se quedó sin argumentos y se apoyó, en cambio, con solidez, la idea del buen salvaje de Juan Jacobo Rousseau. En el XIX, los ingleses, alemanes y franceses tuvieron verdadera pasión por el estudio de las culturas mesoamericanas: Lord Kinsborough, Brasseur de Boubourg y Eduardo Seler, por ejemplo; quienes estudiaron sus lenguas, publicaron sus códigos y crearon cátedras especializadas en el conocimiento de esas culturas exóticas y sorprendentes. En el siglo XX, la pasión disminuyó en calidad, no en cantidad, pues hay cientos de especialistas en estos temas en todo Occidente; sin embargo, la cultura y el arte de los antiguos mexicanos se estudian y se aprecian desde un ángulo científico. No hay museos de arte mesoamericano en Francia, Inglaterra o Alemania,

sino salas mexicanas en museos de arqueología, antropología y etnografía. Al parecer, en México todavía sucede lo mismo, a pesar de la revolución estética de la vanguardia que incorporó el arte primitivo al arte contemporáneo. Ya es tiempo de consagrar estéticamente el pasado mesoamericano, liberando a su arte del pretencioso y limitado campo de la ciencia, que lo reduce a salas en Museos del Hombre, excavaciones y bodegas.

La definición frente al pasado colonial es todavía compleja. Se inició poco después del entusiasmo romántico por lo indígena, a mediados del siglo XIX. Su origen se confunde con las tradiciones y las leyendas, realizando literatura retrospectiva: desde Manuel Payno (*El hombre de la situación*, 1868) y Vicente Riva Palacio (*Monja, casada, virgen y mártir*, 1868) a Luis González Obregón y Artemio de Valle Arizpe (desprendidos del Porfiriato y activos entre 1880 y los años de la primera mitad de este siglo). Después de la revolución mexicana, hubo verdadera pasión por los estudios de la Colonia. El desenterramiento de ese pasado fue toda una revelación, de la cual participaron Manuel Toussaint, Luis Chávez Orozco, Alberto María Carreño, Manuel Romero de Terreros, Genaro Estrada, Rafael García Granados y otros, inspirados en Joaquín García Icazbalceta y remotamente en Lucas Alamán (Alfonso Cravioto, por ejemplo, expresó el hallazgo en un título: *Alma nueva de las cosas viejas*). Tras la generación de entusiastas y eruditos, desde los treinta surgieron dos ámbitos académicos con producción de estudios tan originales como básicos para la mejor comprensión de ese pasado: el de la universidad, encabezado por Edmundo O'Gorman y el del Colegio de México, por Silvio Zavala. En los cuarenta y cincuenta, la presencia de españoles en el exilio y la formación en México de historiadores de primera clase produjo una espléndida generación con estudiosos y escritores como Francisco de la Maza, Fernando Benítez, José Pascual Buxó, Josefina Muriel, y otros. En los sesenta y setenta, la influencia ideológica y metodológica se hizo sentir y surgió una generación de exégetas de Marx y Braudel; a pesar de eso, existen historiadores notables como Elías Trabulse, Roberto Moreno y Andrés Lira. Los norteamericanos (Kubler, Gibson, Lockhart, Spores, entre otros) se han ocupado de la historia novohispana, así como los europeos: los ingleses, como David Brading y Johnathan Israel, autores de estudios fundamentales de asuntos económicos y sociales; los franceses como Marcel Bataillon, Robert Ricard y George Baudot, atentos al humanismo y los problemas de la evangelización en el siglo XVI, Jacques Laffaye en el nacionalismo guadalupano y el luminoso y erudito Serge Grushinsky, estudiosos de la Colonia en la época postmaterialista. Los españoles, cada vez menos, continúan en el usufructo de sus riquísimos acervos. Un caso aparte es Octavio Paz, cuya visión sobre el pasado y el presente de México ha iniciado vastos terrenos para la reflexión: su obra acerca de Sor Juana no sólo comprende a la monja sino que ilumina a su época, el siglo XVII y el barroco, logrando una aportación medular para el conocimiento de la historia espiritual de la Nueva España.

El siglo XIX aún se asimila y se desconoce. Sin embargo, existen aportaciones fundamentales realizadas por Daniel Cosío Villegas, Luis González y Josefina Vásquez (economía, sociedad y política), José Luis Martínez, Gabriel Zaid, Clementina Díaz y de Ovando, Carlos Monsiváis, Emmanuel Carballo,

Huberto Batis y Luis Mario Schneider (letras), Leopoldo Zea (ideas), Justino Fernández y Xavier Moysén, Elisa García Barragán y Salvador Moreno (artes). Es tan abrumador el material heredado y la complejidad de los temas que, hasta ahora no se ha dilucidado plenamente, en una obra de conjunto que comprenda la vida material y espiritual, esa época, reconocida ahora a la luz del fenómeno de descolonización que México vivió desde la Independencia hasta la revolución.

Enrique Krauze prepara una síntesis luminosa y fresca acerca de los hombres y las ideas del siglo XIX mexicano; realizando la biografía de un siglo que merece esa nueva lectura de conjunto para descubrir sus "señales y simpatías", su drama y su inmenso significado en la historia moderna.

Frente a nuestro siglo XX, los historiadores, cronistas y literatos preocupados por lo que hoy pasa, son tantos que no quisiera citar a ninguno. Algunos participan todavía de la creencia heredada del porfiriato de como el pasado es un capítulo menor frente a las promesas del porvenir. Muchos son científicos y académicos. A esa legión inmensa me sumo. Me refiero a la de quienes se ocupan del presente, aunque confieso mi decidida vocación por el pasado, sin ser científico ni académico. Me sumo e intento dilucidar, desde una situación tan personal como discutible, algunas situaciones que me ayuden a comprender ciertos aspectos del presente mexicano, como lo son su respuesta frente al fundamentalismo y la globalización, por ofrecer un ejemplo.

Desde que la ciencia sustituyó en prestigio a la religión, el Estado a la Iglesia, el poder político en México quedó configurado en el presidente de la república. Benito Juárez inició ese carácter totalizador del mandatario, pues hizo sacerdotal la función pública, creando una especie de cesaropapismo mexicano. Porfirio Díaz abusó de esa condición para transformarse en dictador. Los caudillos de la revolución intentaron lo mismo que Díaz, hasta que surgió el partido (PRI), con su metodología otorgadora de poder al presidente y su extensa red de concesionarios. El proyecto nacional lo define el presidente. Actualmente, el cambio de la vida mexicana se define desde el poder como la "modernización". Esa nueva definición incide, sobre todo, en lo económico y lo social. Ese proyecto quizá nos ayude a comprender mejor nuestra interdependencia y nuestra situación frente a la globalización. Tal vez nos de una respuesta a problemas materiales y nos acerque a inquietudes científicas y tecnológicas. Pero, desde esa situación nueva, ¿Cuál es la definición del México "modernizado" frente a su pasado y ante las tendencias fundamentalistas del mundo contemporáneo? En México, ¿hay tendencias fundamentalistas? ¿Qué pasaría si México se integrara a una comunidad panamericana? ¿Somos occidentales los latinoamericanos? ¿Se logrará el sincretismo entre el ideal bolivariano y la doctrina Monroe?

Esas preguntas se hallan asociadas a un hecho inicial: el encuentro de Occidente con una realidad desconocida. O más bien, del entonces llamado "nuevo mundo" con el futuro. No fue solamente el encuentro de dos mundos culturales sino de dos edades, de dos tiempos. El encuentro se produjo acá, no en Occidente. Los occidentales que vinieron al "nuevo mundo" fueron españoles y portugueses, primero y en abundancia, y luego ingleses, holandeses y franceses, más tarde y formando minorías. Es fundamental destacar

cómo los españoles y portugueses son los occidentales que en los años del encuentro con Oriente (y me refiero a las Cruzadas en los siglos XI-XIII), lo vivieron en su casa. En su tierra convivieron ocho siglos con otra cultura que entonces era superior: el Islam. No tuvieron que ir a Jerusalem para descubrir otra realidad. Españoles y portugueses, precisamente, son los que conquistan y colonizan al nuevo mundo, con más intenciones militares y religiosas, que comerciales y tecnológicas, como los otros europeos en la parte septentrional. El siglo XVI fue de señores y frailes intentando utopías feudales y humanistas, inspirados en las novelas de caballería y las ideas de Erasmo, Moro y Alberti. Su primer intento fue hacer de Nueva España otra cosa, distinta de la vieja y tal vez mejor. El intento fracasó cuando fue clausurado el proyecto del colegio de Tlatelolco, cuando se intentó un sincretismo amenazador para los españoles mercantilistas, pues haría doctos y trilingües a los indígenas. Ganaron entonces los conquistadores con intenciones explotadoras. Intentaron hacer de Nueva España otra España. Pero se olvidaron de que estaba poblada de indios que eran sedentarios y herederos de una cultura. Eran los años de inestabilidad, ocasionada por la "crisis de la Biblia". Se iniciaba la Reforma y la Contrarreforma.

El barroco fue una respuesta a la inestabilidad que produjeron la crisis de la Biblia y la duda de los metódicos. El barroco fue sincretismo. Lo mismo fundió el pasado con el presente que transformó lo ajeno en propio. Lo universal se incorporó a lo particular sin trastocarlo. Las formas clásicas se comenzaron a mover de acuerdo con la realidad del mundo inestable: los edificios se formaron con espacios atrevidos y dinámicos, las columnas áticas se retorcieron y las cornisas se tomaron ondulantes. Oriente y Occidente produjeron formas nuevas como la rocalla y lo chino transformó el rígido mobiliario nórdico en diseños sinuosos y exóticos. Los poetas se refinaron sin cesar a la condición mudable y efímera de todo. La religión se volvió entonces el principio ordenador de todo. La Iglesia fue la mayor concesionaria de la Corona. El sincretismo y el principio neoplatónico de las correspondencias del todo con todo, construyó un lugar para todos. Para los españoles, los indios y los mestizos. Hubo devociones para unos y otros. La realidad quedaba comprendida por el orden universal, sin utopías que realizar, sino con el apremio de organizar la vida, de aceptar valores impuestos por el altar y el torno y reconocer su observancia a toda costa. La colonización de Nueva España y la América Meridional fue la obra maestra del antiguo régimen, con sus vicios y sus virtudes, sus pavorosos defectos y sus admirables cualidades. Trescientos años de convivencia pacífica entre colonizadores y colonizados. Se fabricó la desigualdad. Pero esa desigualdad era comprensible a la luz de la salvación. Todos seríamos iguales ante los ojos de Dios. Pero un día penetró la luz de la razón, que iluminó el porvenir y creó expectativas. Poco a poco, los principios que rigieron a ese orden dispuesto contra el cambio y el futuro se fueron desvaneciendo. Apareció la condena al pasado y se introdujo la civilización materialista, asistida por la ciencia y la tecnología, deseosa de un estado formado por hombres libres e iguales. La modernidad destruyó a la Nueva España. También a la vieja España, a pesar de la obra amortiguadora del despotismo ilustrado de Carlos III. La inestabilidad hizo experto al mundo hispánico en soluciones sincretizadoras; la certeza de un futuro redentor

lo hundió en la falta de creatividad y en un permanente intento de adoptar soluciones inadaptables a su realidad, construida hasta entonces con eficacia para defenderse del cambio. La inestabilidad comprendida en el ámbito de lo intemporal se explicaba asistida por la providencia; trasladada la cosa al ámbito histórico y materialista, desapareció la explicación. Así nació nuestra incapacidad para comprender el azar lejos de la mano de Dios.

De nuevo, como en los tiempos de la Conquista, nos tuvimos que enfrentar con un futuro dispuesto en el presente desde otro ámbito, desde aquel que permitió el cambio y construyó a pulso el porvenir desconocido por nosotros, el de los cambios sociales, las enciclopedias, la tecnología, la esperanza en la ciencia y la fe en el futuro redentor, todo ello sin la ayuda de la divina providencia. Nuestra historia de la fe en el futuro es maravillosa pero ajena a la realidad desde el inicio. En América Latina se ensayaron las primeras utopías de Occidente: la de Tomás Moro aplicada por el oidor Vasco de Quiroga, la de Erasmo por el obispo fray Juan de Zumárraga y la de Alberti por el virrey Antonio de Mendoza, en el siglo XVI; más tarde también, la de los jesuitas en Paraguay. Utopías apoyadas por la gracia y menos en el esfuerzo: efímeros sueños de la razón que produjeron monstruos.

Las distintas utopías y la idealización que los estados nacionales hicieron de los pasados indígenas en el siglo XIX, crearon la sensación de un paraíso perdido. Eso explica cómo la Biblia y la idea judeocristiana, de un tiempo lineal, a través del catolicismo barroco, han tenido y tienen un mayor peso en nuestra occidentalización por encima de la afinidad entre grecorromanos e indígenas que imaginaron siempre un eterno retorno. Los estados nacionales, herederos del espíritu de utopía del Renacimiento y de las formas rituales de la Iglesia de Roma, todavía creen que el porvenir es promisorio sin la ayuda de Dios. Ellos son como Dios. Pero los propósitos republicanos y laicos de esos políticos y caudillos mesiánicos, inspirados en la utopía y otras idealizaciones nacionalistas, han resultado tan elevados que casi siempre se destruyen cuando entran en contacto con la realidad. De nada sirvió el realismo sincretizador heredado de la Nueva España. Por fortuna, el actual proyecto político, me refiero a la "modernización", lo entiendo como una respuesta de sincretismo frente a la actual inestabilidad del mundo; sincretismo, por ejemplo, cuando se habla de "liberalismo social", concepto paradójico en apariencia, pero eficiente en la realidad.

La Iglesia, por su parte, institución globalizadora por antonomasia, tras la cancelación decimonónica de las concesiones iberoamericanas, reafirma hoy, más que nunca, las expectativas de salvación y condena por toda la eternidad. Pero la Iglesia universal tiene que enfrentar la diversidad de todo el mundo católico. Las iglesias que constituyen bloques episcopales, como el de Latinoamérica, reclaman mayor independencia en la elaboración de sus promesas y en su fe por el pasado redentor. Pero también reclaman esa independencia para ofrecer mejores expectativas entre sus innumerables nuevos fieles, decepcionados por las ideologías obsoletas que nunca cumplieron con sus afanes reivindicadores y los estados nacionales que flaquean frente a la democracia. Los pobres expulsados de los prometedores paraísos de los partidos han terminado por retornar a la fe religiosa, en sectas

y minorías de iluminados. La Iglesia, generadora de cultura en los siglos del virreinato; la institución que con mayor legitimidad podría reclamar su inmenso lugar en la cultura mexicana, ha soslayado esa herencia y esa responsabilidad. Hoy los miembros del clero en México se hallan más interesados en los asuntos temporales que en el espíritu de la cultura que supieron crear. Excepciones son Joaquín Antonio Peñaloza y Manuel Ponce, sacerdotes literatos, y algunos jesuitas de la talla de Manuel Ignacio Pérez Alonso.

En su interés por las cosas temporales, las iglesias favorecen los regionalismos, la democracia y un extraño sincretismo formado por el socialismo de principios de siglo y la pobreza evangélica de los apóstoles de Jesucristo, identificada con los frailes que enseñaron la fe en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI. Eso, sin mencionar a la "teología de la liberación", nombre con que se justifica la presencia del clero en los problemas sociales. Frente al fundamentalismo de los que protestan contra el "quinto centenario del encuentro de dos mundos", minorías de indigenistas, nostálgicos del Anáhuac y el imperio inca, el cuasifundamentalismo católico puede ser un agente de transformación insospechado hasta ahora y, no es difícil suponerlo, puede entrar en pugna con la autoridad de la Iglesia universal, el cual convive sin problemas con el capitalismo y la globalización.

Además de las promesas de salvación y condena, la Iglesia latinoamericana ha tomado la causa por la defensa de los derechos humanos, entre otras igualmente irrefutables, relacionadas casi siempre con el orden temporal, e incluso a veces, otras contra los intereses políticos del "establishment" eclesiástico del Vaticano. Todo ello puede formar conciencia en el pueblo, pero también acaso una inquietud política fundamentalista: asociar el catolicismo tan arraigado en ámbitos con sentimientos regionalistas, la promesa de salvación eterna, con ciertas ambiciones de poder temporal. A ello ayudarían las grandes causas sociales que defiende y la legitimación histórica, gracias a la maravillosa época evangelizadora; no tanto por aquella época intolerante que destruyó las formas religiosas básicas del mundo indígena e hizo lo que pudo para alejarnos de la luz de la razón y hundirnos en la marginalidad científica, tecnológica e histórica de Occidente. Durante tres siglos, la Iglesia indiana ejerció un proteccionismo espiritual que favoreció las condiciones del subdesarrollo y el provincialismo, no precisamente para vivir en la comunidad inventada por Moro y aplicada por Quiroga, sino en el estado de desigualdad social y económica más abyecto que podamos imaginar. Religión y política, si se asociaran, tendrían que responder a ciertas deudas históricas básicas relacionadas con la explotación de los más piadosos a los más pobres y el oscurantismo impuesto a sangre y fuego por la Inquisición. Ahora, muchos de los jerarcas de esas iglesias son promotores de la democracia, pero la democracia en el orden temporal, no en el espiritual. Si la Iglesia latinoamericana se independizara de la de Roma, para aplicar con libertad su gran programa de apoyo social, sería deseable que a los fieles y los sacerdotes les permitieran elegir en votaciones públicas a los obispos y los miembros de los cabildos. Como autoridad moral y espiritual, la Iglesia debe ser respetada por los pueblos. Pero como ente político, debido al carácter plenamente antidemocrático de su estructura, que no toma en

cuenta a los fieles para nombrar obispos, es mejor que no participen mucho, para evitar que se conviertan en los beneficiarios políticos del proceso democratizador y pluralista, como cuando México estuvo concesionado a la Iglesia indiana y organizado en países episcopales. La experiencia de la Colonia ha sido suficiente.

A pesar de todo lo antes dicho, en México se ha producido un mestizaje asombroso. Hoy, la minoría blanca está en vías de extinción, al igual que las minorías indígenas (huicholes, tojolabales, tarahumaras, etcétera). Llevamos cuatro siglos de convivencia de las razas indígena, blanca y negra. La Colonia las organizó en castas con nombres infamantes, pero el XIX liquidó ese orden. El siglo XX, con pasmosa eficacia ha logrado una integración efectiva. Esa experiencia es ejemplar en Occidente, que ha tenido contacto con otras razas y culturas porque ha salido a conquistarlas pero nunca las ha convivido en su casa. En la actualidad, Occidente (Estados Unidos y Europa) —incluyo a España, que por fin logró el rango de país europeo, a pesar de su "islamización" tradicional— no sabe qué hacer con las minorías que exacerban su ánimo de convivencia. Los occidentales parecen saber utilizar la civilización para imponérsela a otros por la fuerza, pero no para usarla en beneficio de una comunidad diversa dispuesta en su territorio. En ese aspecto, gracias a nuestro mestizaje, estamos salvados de fundamentalismo y, lo que es más, de "nacionalismo" tal como lo entienden los occidentales racistas. Nuestra experiencia en mestizajes y sincretismos debería ser estudiada por los europeos en su beneficio para el porvenir, cuya tendencia es, al parecer, la de un mestizaje universal. El indigenismo mexicano es heredero de las utopías del siglo XVI. Por fortuna, no se constituye en beligerancia política, aun cuando ha sido muy útil para los fines populistas del Estado, hace no pocos años. Hoy por hoy, los verdaderos indios forman minorías indefensas. Sus defensores son mayores en número que los indios, aunque a veces ineficaces en sus propósitos de protegerlos o integrarlos a la realidad de la mayoría de los mexicanos, lo cual aún suscita un serio dilema. En suma, el indigenismo mexicano no parece constituirse en manifestación de fundamentalismo.

En otro aspecto, el hispanismo se encuentra a punto de desaparecer, sobre todo tras la decepción que produjeron los acontecimientos conmemorativos del famoso "Quinto Centenario, del Encuentro de Dos Mundos". Los indefensos "sudacas", como llaman a los latinoamericanos en España, se acercaban en Madrid a las oficinas del comité organizador de ese acontecimiento conmemorativo y se las encontraban celosamente custodiadas por perros que no permitían una proximidad mayor de cien metros. El papel de España en América Latina fue pobrísimo en propaganda, publicaciones y promociones académicas. España celebró el 1992 desde la perspectiva de la ceguera trivial, envuelta en inquietudes globalizadoras que le dieran rango de país europeo. Ha pasado a la historia el hispanismo mexicano de los cuarenta, el de los españoles que quisieron construir en el lujoso barrio de las Lomas de Chapultepec de la capital mexicana, con el nombre de Templo de Covadonga, el Escorial, que en otra época era signo de fascismo, identificado con el generalísimo Franco, caudillo de España por la gracia de Dios. Los exilados de la república sirvieron de magnífico catalizador, pues en

algunos casos hasta se mexicanizaron un poco, no obstante su empeño en utilizar con vehemencia el acento peninsular para diferenciarse de los mexicanos. En México hay amor a los españoles, como desde mediados del siglo XIX lo notó, en sus *Memorias de tiempo viejo*, José Zorrilla —el poeta autor del *Tenorio*—, quien calificó de broma al antihispanismo en nuestro país.

Sin embargo, en México existe cierta xenofobia, explotada a veces por el lenguaje de la izquierda de hace veinte años, bastante inofensiva desde que dejó de apoyarse en las ideologías que paradójicamente se exportaban de países remotos. El único país de Latinoamérica que disfruta de autarquía marxista-nacionalista es Cuba. Pero su aislamiento hace imposible la vida en la isla, sobre todo desde el bloqueo impuesto por Estados Unidos. Esa xenofobia anti-imperialista no es propiamente identificable con el fundamentalismo; es, más bien, una jerga ya gastada, propia de un cuadro costumbrista latinoamericano de mediados del siglo XX.

El verdadero riesgo del nuevo fundamentalismo mexicano lo podrían crear los temores irracionales que nos fabricamos desde que nos enteramos de la existencia de un Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá. Aterrados, muchos mexicanos se preguntan: ¿Qué va a pasar cuando se firme el Tratado de Libre Comercio? ¿Nuestra cultura milenaria se va a afectar por culpa de la hamburguesa y la coca-cola? A quienes sufran ese tipo de temores, recomendamos un somero análisis del modo de vida de los chicanos, quienes viven con intensidad heroica su nacionalismo mexicano. Los chicanos han difundido los modos mexicanos con una eficacia asombrosa, en lo gastronómico, lo político y lo cultural.

Riesgo inquietante de fundamentalismo lo ofrecen ahora las "comunidades". Es probable que su origen se remonte a las comunidades españolas que se oponían a la globalización imperial de Carlos V en la segunda década del siglo XVI. En un aspecto, su existencia es alentadora: son las semillas de la democracia y la sociedad civil. En otro, son un riesgo: cuando pervierten el sentido de la sociedad civil para transformarse en batallones de la inercia, por el miedo al presente y sus realidades. Es decir, cuando se convierten en "las comunidades" misonicistas integradas por personas afines en su sentido regresivo, temerosas de cualquier novedad. El futuro de la sociedad civil en México no debería degenerar en la existencia de células fundamentalistas, deseosas de la intervención estatal cumplidora de sus caprichos y defensora de sus temores irracionales. Lo deseable, sin duda, sería una comunidad compuesta por personas independientes pero conscientes de su responsabilidad social. Me refiero a las "comunidades" enemigas de cualquier proyecto que se atreva a modificar cualquier cosa, llámense sindicatos, asociaciones ecológicas o de vecinos. También las hay formadas por gente sensata, dispuesta a los cambios cuando convienen y son necesarios.

Ni el indigenismo, la Iglesia, los regionalismos, la patriotaría, la xenofobia, ni la asociaciones delictuosas de enemigos del cambio, podría decirse que en su conjunto constituyan rasgos de fundamentalismo mexicano. En ese aspecto, los mexicanos hemos logrado la madurez suficiente como para no adoptar actitudes enemigas del cambio y el porvenir.

Aparece ahora una gran oportunidad histórica para nuestra comunidad, soportada por un pasado cuyos valores no

fueron tan materialistas como los del moderno capitalismo que preside la vida occidental desde los años de la Ilustración. Esta nueva edad postmaterialista se halla acorde con nuestra antigua vocación por lo intemporal, por las cosas del espíritu, el arte y la cultura. Ningún esfuerzo por equilibrar el materialismo de la "modernización" con nuestro gran momento de simpatía por lo intemporal será en vano. Para enfrentar la inestabilidad del mundo actual necesitamos soluciones originales y sincréticas. Por ejemplo: lo "nacional" mexicano no puede seguir siendo el centro y sus símbolos, sino el reconocimiento de las diversidades regionales y la suma de ellas. Ese reconocimiento de lo regional debe ser apoyado con transformaciones administrativas que le permitan a un gobierno de un Estado participar en aquellas decisiones dirigidas a enfrentar sus problemas; en concreto, la efectiva descentralización, aquella que facilite autonomía, no la retórica y discursiva que hace más centralizada todo cada día y mantiene a las regiones en minoría de edad. El caso de la cultura es alarmante, pues casi todo se concentra en la capital. Lo poblanco, yucateco, oaxaqueño, michoacano, etcétera, son espíritu y son cultura, son historia y son identidad; el conjunto es lo nacional genuino. Lo nacional artificioso es herencia del espíritu convencionalizador heredado del liberalismo y los años de la dictadura de Díaz, acentuado desde la revolución hacia el intento de atender lo que viene de fuera y del futuro. Es lo nacional entendido como lo nuevo y ajeno, sobre la vana esperanza de un futuro redentor. Lo que sirve es el presente redentor, comprensivo de las diversidades, descentralizador y sincrético.

En cuanto a la "globalización", todavía ignoramos sus efectos, aun cuando imaginemos riesgos y expectativas. Nadie puede predecir algo seriamente; el futuro es tan imprevisible como misterioso. Me aventuro, sin embargo —no deja de ser divertido—, a usar de la fantasía para visualizar algunas de sus consecuencias en los primeros cien años del siglo XXI. En Estados Unidos: proletarización en amplios sectores de minorías; formas iniciales de estatismo socializador en ese país y estallidos sociales y violencia entre las diferentes etnias. Creación de regiones donde dominaran las mayorías de las minorías. Es indudable que otra muy interesante sería la integración de una especie de país intermedio entre México y Norteamérica, formado por los territorios que antiguamente fueron parte del primero. Uso de indumentaria autóctona. Es probable que en menos de una centuria ciertas regiones queden irreconocibles, cuando se asimilen ambas Californias, así como Coahuila y Texas, cuya historia ha sido común por más de tres siglos. Ese país sería un laboratorio de mestizaje mexicano-norteamericano insospechado. El "taco" sería el alimento por excelencia. Sería inevitable la centroamericanización de los estados mexicanos del sur. Chiapas y Guatemala formarían una región integrada. Otra más sería la península yucateca con el Caribe. Entre la región del norte (mexicano-norteamericana) y las del sur (mexicano-centroamericana y caribeña), quedaría el Tibet, otra región más, como Zaid le llama a la capital y su aparato de poder. Ignoro si esa región, desconcentrada, sumaría a las otras, y a los estados del centro (Querétaro, Guanajuato, etcétera) con su herencia de partido único y su sistema político: la que desde ahora llamaremos "antidemocracia norteamericana". En Latinoamérica: integración de siete bloques, tales como México-Norteamérica (el

sur hispano de Estados Unidos y el norte de México), México central (entre Oaxaca y Zacatecas), el Caribe (todas las Antillas, incluyendo la península de Yucatán), Centroamérica (los países que ahora la integran y Chiapas), América meridional (Venezuela, Perú, Ecuador, Bolivia y Colombia) y Cono sur (Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile); en lo religioso, la Iglesia católica continental, belicosa ante el Vaticano; México sería el país líder, muy versado para entonces en nuevas soluciones de sincretismo. En México: insospechado fin del centralismo, democratización estilo mesoamericano y crisis moderada del sistema político por el surgimiento de conductas regionalistas extremas (sobre todo entre los del norte

y los del sur); al principio, exacerbación del "malinchismo" en algunos compatriotas con el consiguiente resquebrajamiento de la precaria industria nacional, y al mismo tiempo, proyección de monopolios mexicanos en Estados Unidos y Latinoamérica.

En suma, y hablando en serio, abordamos el presente postmaterialista en un promisorio encuentro con la realidad en crisis de los valores materialistas norteamericanos. ¿Se mexicanizarán los del norte o nos norteamericanizaremos los del centro y el sur? No tengo ninguna respuesta. Pero la oportunidad para lo primero, abordar la inestabilidad con sincretismo, salta a la vista. □

Premio Príncipe de Asturias

Agradecemos a nuestros amigos y colaboradores sus manifestaciones de júbilo y apoyo con motivo del premio Príncipe de Asturias que recientemente recibió Vuelta en el área de comunicación y humanidades. Reproducimos aquí la generosa opinión de Mario Vargas Llosa, y las siempre amables palabras de Pere Gimferrer en la página 84.

Creo que este premio es un acto de justicia con una revista que ha contribuido de manera decisiva a la promoción de la actividad cultural y literaria en Latinoamérica, alentando a los nuevos y a los jóvenes escritores y estimulando la expresión de narradores, poetas y críticos.

Ha sido, además, una ventana abierta al universo de la cultura. Así, en sus páginas se ha traducido poesía, ensayo y narrativa de otras lenguas, hasta convertirse en un puente de plata entre Hispanoamérica y el mundo.

Y no sólo eso: *Vuelta* emprendió desde su fundación una batalla sistemática contra la intolerancia, en favor de las libertades públicas, los derechos humanos, la pluralidad política y cultural, denunciando en todo momento y circunstancia cualquier forma de totalitarismo, acusando valientemente a todas las dictaduras, fueran del signo que fueran.

Su influencia ha sido decisiva en Hispanoamérica. Por desgracia, cuando la revista se fundó en 1976, nuestros países se hallaban aún bajo una prolongada tradición política, ideológica y cultural autoritaria. Hoy, por fortuna, nos hallamos en un período de democratización que esperamos se consolide entre nosotros para siempre.

Cuando supe que la revista *Vuelta*, dirigida por Octavio Paz, figuraba entre los candidatos al premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, me permití hacerles llegar unas líneas de apoyo entusiasta de esa iniciativa.

Lo hice porque *Vuelta* ha cumplido, en todos los años que lleva publicándose, una función admirable dentro del ámbito de la lengua española y muy especialmente en los países hispanoamericanos. Ella ha sido —decía en aquella carta— una tribuna para los más valiosos creadores y pensadores de nuestros países y también una ventana a través de la cual han llegado a nosotros los textos más ricos y estimulantes aparecidos en otras lenguas, así como una información muy vasta y diversa de todo lo importante que ocurría en el campo de la cultura en el resto del mundo.

De otro lado, *Vuelta* ha combatido intelectualmente, de una manera insobornable, contra toda forma de opresión política, de persecución religiosa o ideológica contra las censuras, las inquisiciones, los dogmatismos, en nombre de la cultura democrática que por fortuna, vemos extenderse cada día más por nuestras tierras.

No es exagerado decir que la contribución prestada por Octavio Paz y los colaboradores de *Vuelta* en este proceso de democratización de América Latina ha sido enorme en el campo de las ideas, de la creación artística y de la moral. Creo que son méritos más que suficientes para recibir la honrosa distinción que significa el premio Príncipe de Asturias.

Mario Vargas Llosa