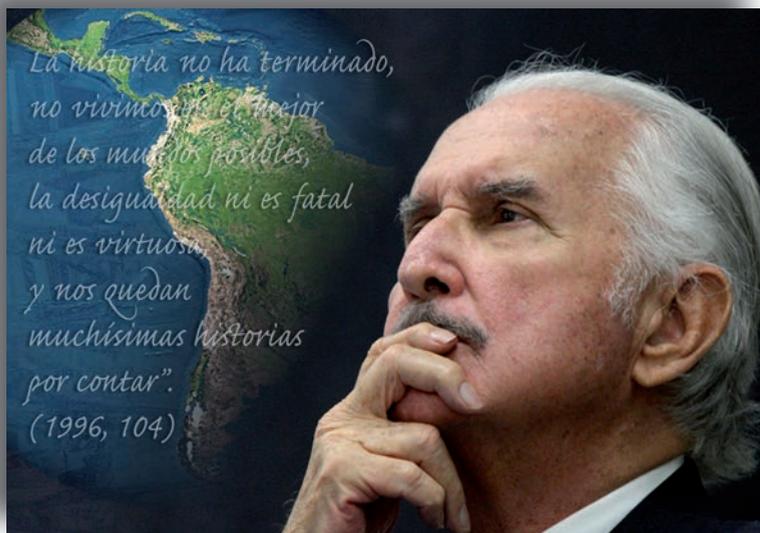


Carlos Fuentes: cinco vías para una nueva nación



Alejandra Saucedo Plata

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

Biblioteca

CARLOS FUENTES:
CINCO VÍAS PARA UNA NUEVA NACIÓN

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Raúl Arias Lovillo

Rector

Porfirio Carrillo Castilla

Secretario Académico

Víctor Aguilar Pizarro

Secretario de Administración y Finanzas

Agustín del Moral Tejeda

Director General Editorial

Alejandra Saucedo Plata

**CARLOS FUENTES:
CINCO VÍAS PARA UNA
NUEVA NACIÓN**



Universidad Veracruzana
Dirección General Editorial

Biblioteca
Xalapa, Ver., México
2012

Armado de forros: Queta

Fotografía: César Písil

Clasificación LC: PQ7297.F793 S28 2012

Clasif. Dewey: M864.5

Autor: Saucedo Plata, Alejandra

Título: Carlos Fuentes : cinco vías para una nueva nación /
Alejandra Saucedo Plata.

Edición: Primera edición.

Pie de imprenta: Xalapa, Veracruz : Universidad Veracruzana, 2012

Descripción física: 351 p. ; 21 cm.

Serie: (Biblioteca)

Nota: Bibliografía: p. 339-351.

ISBN: 9786075021331

Materias: Fuentes, Carlos--Pensamiento político.

Identidad cultural--México.

México--Política y gobierno.

DGBUV 2012/08

Primera edición, 24 de febrero de 2012

© Universidad Veracruzana

Dirección General Editorial

Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz

Apartado postal 97, C. P. 91000

diredit@uv.mx

Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-607-502-133-1

Impreso en México

Printed in Mexico

*A mis hijas, Celeste y Victoria,
y a mi amado compañero, Reynaldo.*

*A mis padres, Enriqueta e Ismael,
y a mis suegros, Reynaldo y Carmen.*

*A mis hermanos, Julissa, Ismael y Enrique;
también a mis cuñados, sobrinos, tíos y primos.*

AGRADECIMIENTOS

Al doctor Ricardo Pozas Horcasitas, por su apoyo invaluable, incondicional disposición y ejemplo cotidiano. Gracias.

A mi maestro Enrique González Casanova, por motivarme a seguir adelante, a confiar en mí y servir a los demás.

A mis amigos de siempre: Claudia Flores, Damián Vivar, Jorge Ávila, Blanca Martínez, Alma Rosa Badillo, Ana Martínez Alba, Pedro Valdivieso, Omar Mendoza, Beatriz Amezcua, Antonio Suárez y Mónica Savage, Eloína Cosme, Óscar Raúl, Jorge Hernández. A Ivonne Verti, Laura Martínez, Jorge Corona, Blanca Beltrán, Ligia, Federico Rodríguez, Roberto Hernández, Vero Guevara, Virna Béjar, María Delgado; Ángel y Mary. A mis amigos becarios del IIS, a mis compañeros de licenciatura, y a todos mis alumnos, quienes me han enriquecido enormemente. A mis amigas amas de casa: Susi, Irma, Lilí, Lupita, Araceli. Agradezco también a mis compañeros de seminario, Julia Palacios, Citlalli Balcárcel, Judith Herrera, Fernando Vizcaíno y Mariana Jaramillo, por sus excelentes observaciones, paciencia y tiempo dedicado. Especialmente, agradezco a los doctores Gilda Waldman, Julia Flores y Augusto Isla por su ayuda y valiosos comentarios.

Finalmente, agradezco al IIS el apoyo material, económico, intelectual y moral que me brindó para la realización de esta investigación. También a la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM, como al Conacyt por las becas otorgadas; y a la Dirección General de Literatura del INBA, a la Biblioteca Lerdo y al periódico *Excélsior* por los archivos especiales de Carlos Fuentes que me facilitaron. Y por supuesto, a la Universidad Veracruzana por interesarse en este sencillo material.

Mil gracias a todos.

INTRODUCCIÓN

¿Desde dónde empezar para construir una nueva y mejor nación mexicana, una nueva y mejor Hispanoamérica? Pregunta difícil, sin solución quizás. Carlos Fuentes sin embargo ha formulado una respuesta simple: cambiar la concepción que tenemos de nosotros mismos. Las cinco vías que propone a través de su obra discursiva son: Pongamos en duda nuestro mundo. Reconozcamos nuestra capacidad utópica. Fortalezcamos nuestra identidad. Cambiemos la política. Usemos la imaginación. Propone en pocas palabras, redimensionar nuestra valía. Empoderarnos al potencializar nuestra creatividad y nuestra cultura.

Hace dos siglos Estados Unidos expuso su sentido de mundo a través de un texto impresionante, *El Destino Manifiesto*. La reacción latinoamericana fue intensa. Si se analizan los ensayos políticos de eminentes pensadores como José Martí, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos y Augusto César Sandino, será fácil ver que una tradición de intelectuales ha recurrido al ensayo para expresar el desconcierto y la exaltación política latinoamericana frente a un entorno internacional adverso. Estos escritores, llenos de filosofía y de ideología, han trascendido el tiempo y se han convertido en manantiales de saber para vastas generaciones. El ensayo, forma literaria de reflexión libre, ha sido para Latinoamérica una tradición intelectual rica en matices y acaso particular en su tema: el ser latinoamericano.

Fuentes, nacido en la primera mitad del siglo pasado, fue hijo de esta tradición. Él también genera ideología, y al hacerlo quiere trascender al tiempo. Lo que presento aquí es mi lectura de Fuentes. Reparo en que existen muchas maneras de interpretarlo; ésta es una, donde muestro lo que descubrí y explico por qué lo advierto así.

Me pareció, primero, que el sentido de sus escritos era político porque Carlos Fuentes —hijo de y él mismo un diplomático— busca una redefinición de las relaciones de poder entre los pueblos. Segundo, que —novelista— encuentra en la literatura una particular forma de liberación individual y colectiva. Ambos aspectos van unidos y él no hace diferenciaciones entre uno y otro. Por eso afirmo que existe un eje político-cultural en su obra: una liberación política de Latinoamérica a través de la cultura. Evidentemente tal afirmación no es totalmente verdadera porque es parcial; pero es una versión que se acerca al sentido final de su obra.

Fuentes ha acompañado su trayectoria novelística con el periodismo político, y puede considerarse esta labor como su segunda pasión literaria. Sus artículos son textos circunstanciales en los cuales critica contextos sociopolíticos y expresa sus convicciones ideológicas. Por tanto, sus ensayos no son expresión de un discurso metapolítico de alta elaboración argumentativa.¹ Pero a pesar de su dispersión y variabilidad, el liderazgo ideológico que ejerce el autor en las clases medias ilustradas ha permanecido.

La fuerza de su imagen pública, gran personalidad y riqueza ideológica, le han valido mantenerse bajo los reflectores de los medios de comunicación nacionales e internacionales; de forma tal que en ocasiones se ha convertido en referente obligado cuando suceden acontecimientos relevantes en los ámbitos político y

¹ Aun sus libros de ensayos políticos son compilaciones de artículos periodísticos, a excepción del *El Espejo Enterrado* y *Por un progreso incluyente*.

cultural. Varias veces candidato al Premio Nobel de Literatura, la discrecional atención que ha recibido de los medios le ha permitido desarrollar con extrema libertad sus opiniones políticas. El resultado ha sido una serie de textos periodísticos llenos de pasión, con poca rigurosidad académica, dirigidos a un público deseoso de críticas sinceras más que de análisis.

La seducción que ha ejercido sobre sus lectores muestra la eficiencia del autor para producir idearios accesibles. Pero las lecturas que hace de su entorno tienen un trasfondo político. Un sentido. Mediando entre la presencia pública y la necesidad de escribir, existe una búsqueda personal del sentido de mundo latinoamericano. Este sentido lo resuelve a través de la emoción bolivariana de unificación; y quizá esta búsqueda y respuesta expliquen el liderazgo político-cultural que mantiene a través de los medios. Por ende, las preguntas que hacen iniciar esta investigación son: ¿Cuál podría ser el eje político de sus textos en su mayoría circunstanciales? ¿Qué ideas ha generado que le hacen tan popular? ¿Cuál es el andamiaje ideológico que le da sustento? En consecuencia, lo que se analizará aquí no será su obra total, sino sus ensayos políticos.

Más que un pensamiento original, Fuentes es un hombre de su tiempo. Devorador de libros, obsesivo como escritor y con una memoria excepcional, ha dedicado tiempo a hilvanar ideas de otros intelectuales para presentar un discurso elegante, contundente, propio. Así, su obra ensayística se despliega como el resultado de un ensamblaje personal a partir de las ideas de toda una época. El toque final que da a su propuesta —la imaginación como herramienta para la vida cotidiana— es también resultado de la perspectiva de algunos literatos latinoamericanos, amigos suyos, como García Márquez.

Las fuentes de Fuentes son comunes y numerosas, por lo cual resultó complejo advertir su especificidad. Sin ser privativo de Fuentes, su discurso tiene sus raíces: de Octavio Paz retoma

el tiempo cíclico; de Samuel Ramos, el análisis del sentimiento de inferioridad en el mexicano; de Edmundo O'Gorman, la invención de América; de León Portilla, la búsqueda del origen latinoamericano en el violento encuentro de dos mundos; de Luis Villoro, la integración y reconciliación con lo espiritual indígena a través del mestizaje cultural; de López Austin, el retraso mexicano frente al avance de la civilización, y su problemática para saberse universal; de Jorge Portilla, la crítica a la informalidad del mexicano; etc. Así visto, Carlos Fuentes integra las conclusiones de grandes ensayistas y las une a un sentido bolivariano de unidad latinoamericana a través de la lengua. Escritor culto, su pensamiento político no es diferente: es un pensamiento idealista que actualiza propuestas del siglo pasado, y que refuncionaliza la crítica social con perspectiva de izquierda.

En este sentido, la primera intención de esta investigación fue comprender en términos argumentativos al autor. Segundo, mostrar sus aportaciones a la discusión político-cultural del ser latinoamericano. Tercero, interpretar sus contradicciones y conciliar sus paradojas. Olvidado prácticamente por los análisis sociológicos o políticos, y apenas estudiado en nuestro país desde el punto de vista literario, Fuentes es un autor poco analizado más allá de sus tres primeros textos, los más populares: *La región más transparente*, *La muerte de Artemio Cruz* y *Aura*, que fueron escritos en la década de los cincuenta y sesenta. Sus ensayos, poco atendidos por la crítica académica, la mayoría han aparecido en periódicos y luego han sido compilados en volúmenes como *Tiempo mexicano* o *Tres discursos para dos aldeas*; y salvo los que se conservan en archivos especiales (como los de la Dirección General de Literatura de Bellas Artes) existen pocas versiones de sus primeras publicaciones periodísticas. A partir de esa laguna (textos actuales y ensayísticos), decidí hacer justicia a tan prolífico y profundo autor y dedicar mayor atención a sus ensayos políticos de las tres últimas décadas.

A través de sus ensayos es palpable cómo los años setenta cierran una etapa que se une a los cincuenta y sesenta; por otra parte, a finales de los setenta empieza otro momento en su discurso: más sólido, más argumentado y, también, más repetitivo. Por ello mi objeto de estudio fue la reflexión que desarrolló en los ochenta, noventa y primera década del presente milenio. Fuentes articuló este discurso con el cambio de mundo, el fin de la bipolaridad, y buscó con alto sentido de oportunidad seguir en la cima de la atención pública. Ello obligó al autor a comprender el proceso de globalización. Llama la atención su contradictoria relación con ésta, pues ni la rechazaba ni la aceptaba; y, no obstante, simultáneamente, resultaba lógico su discurso: un rechazo a esta forma de globalización y la aceptación de la globalidad.

Así, advertí en él una constante oposición: un manejo dual de la realidad. Bajo ese esquema fui reconstruyendo su discurso, teniendo en cuenta el eje político-cultural antes referido. Cabe mencionar que los sentidos en su obra no son literales, sino que están dentro de la estructura de su discurso: vigilan las conclusiones y propuestas del autor. De ahí que resulte complicado citar estos sentidos. A pesar de ello, muestro aquellos elementos que expresan la orientación político cultural del autor: liberar políticamente al hombre latinoamericano a través del arte.

Mi conclusión es que el centro de la obra política de Fuentes es la reconstrucción de la identidad latinoamericana. Esta reconstrucción Fuentes la soluciona a partir de tres elementos: unidad, dignidad y libertad. Por eso cuando habla de liberar políticamente al hombre latinoamericano en el fondo se está refiriendo a un proceso de reorientación de la identidad. Esto tiene una correlación directa con su historia personal: habiendo nacido en Panamá y vivido durante su niñez y adolescencia en Latinoamérica y Estados Unidos, Fuentes ha requerido construir constantemente su identidad. Asimismo, la experiencia de entrar en contacto con distintas formas culturales le ha llevado

a contrastar la cultura e identidad latinoamericana frente a las europeas y la norteamericana. Por eso dedica en sus ensayos atención a las diferencias existentes entre la cultura mexicana y la estadounidense; y las similitudes, por ejemplo, entre los pueblos latinoamericanos y España.

Al discurso de Fuentes lo considero como uno de los últimos discursos ilustrados. Ilustrado en el sentido de pertenecer a la Ilustración porque apela a la razón, e ilustrado por el caudal de conocimientos. Novelas como *Terra Nostra* (1975) son prueba de cómo domina amplios elementos mitológicos, históricos y culturales inaccesibles a la mayoría de sus lectores. Como ensayista, Fuentes no ha construido una teoría sobre los temas que desarrolla; incluso, es un autor reactivo más que propositivo, pues frente al entorno reacciona con una crítica nostálgica. Su aportación es una claridad de pensamiento y una forma estética para transmitirlo. Llamo, por tanto, a apreciar la belleza de su discurso antes que la originalidad de las ideas.

El recurso literario de Fuentes que analizaré en esta investigación será el ensayo, forma literaria libre que a través de la poética y la crítica socio-política redescubre el mundo y plantea utopías.² El estilo ensayístico, frente a textos de carác-

² Dentro de la literatura y filosofía latinoamericana el ensayo ha tenido un lugar privilegiado; por lo cual abunda tanto la teoría del ensayo como el ensayo mismo. En su análisis del ensayo, Horacio Cerutti Guldberg resume las principales posiciones teóricas y suma a ello su particular percepción. Cerutti construye un andamiaje de hipótesis, y menciona los elementos que permiten reconocer al ensayo:

- a) Es una reorganización de lo dado pero que permite la aparición de la novedad.
- b) Se construye de metáforas, con lo cual abre un campo de aventuras de la percepción.
- c) Es una producción no regida por las urgencias de la discusión académica, sino por una realidad lacerada que requiere soluciones y respuestas políticas.

ter científico con altos niveles de sistematización, poco a poco ha perdido legitimidad en los espacios académicos mexicanos; pero como recurso literario mantiene un lugar privilegiado por la libertad que permite. Lo cual Fuentes aprovecha. El enfoque de Carlos Fuentes, cultural más que filosófico, revela la fuerza de la doxa: el valor de la opinión personal; de

- d) El ensayista es un sujeto comunicando a otro sujeto su parecer sobre el objeto.
- e) En el ensayo se encuentran voces referidas: el autor recoge los argumentos y demandas del otro; así, no sólo los propios hablan por boca del ensayista: también los ajenos y, sobre todo, los enemigos.
- f) La relación autor/texto es una relación sumamente íntima
- g) Texto reflexivo en el que la experiencia personal constituye su materia misma
- h) Se caracteriza por la inescindibilidad de contenido y forma: lo que se dice, si se dijera de otra manera, perdería mucha sustancia.
- i) La voluntad de estilo es una voluntad de conformación de lo real: de hacer nuevas cosas con las palabras.
- j) Se aproxima a la prosa poética.
- k) Es obra individual y de un individuo que se descubre tal a partir de la modernidad; así, el punto de partida será una individualidad que se pretende discernible y separable del conjunto.
- l) Es una reflexión de un hombre que pone en duda lo que le rodea y que se pone a sí mismo en cuestión.
- m) Es un discurso particularmente ecléctico.
- n) Ante el dominador cultural, el ensayista lo come, lo digiere: el ensayo es un proceso intelectual de asimilación.
- o) En el ensayo se enfrentan las manifestaciones del ser con las aspiraciones del deber ser.
- p) El ensayista trata de modificar de acuerdo con un ideal la realidad dada; por ello la utopía se manifiesta con toda fuerza en el ensayo.
- q) Hay una creencia en que el hacer del hombre es históricamente posible y eficiente; por eso el ensayo procura violentar los límites.
- r) En todo ensayista hay un reformador social.
- s) Crítica y autocrítica de lo social y lo político.
- t) El ensayo como punto de inflexión de teoría y práctica; no como reemplazo de la praxis, sino como el lugar en el cual la praxis se reflexiona y se relanza a sí misma. (Cerutti, 1993: 13-23)

la subjetividad. Sus ensayos contienen una combinación de libertad y belleza, de análisis y pasión: observaciones metódicas y propuestas utópicas. Subjetividad sin contenciones que otorga sentido al hecho: no lo describe tal cual; lo personaliza. Mientras que la objetividad no tolera la ambigüedad, la subjetividad contenida en el ensayo la abraza constantemente. Por eso Fuentes se permite ser dual, contradictorio, un vehemente comprometido con sus principios. La introducción de valores en su discurso dota de un carácter parcial y por tanto atractivo a sus disertaciones; pues qué mayor gozo que leer un texto polémico. Las contradicciones y complejidades en su ensayo son tangibles. Su pensamiento lo destaco como un discurso plurívoco, paradójico y a la vez sencillo: dual. Maneja la realidad a través de oposiciones, pero busca conciliarlas aún cuando encuentra dual cada mitad de la unidad: lo positivo y negativo integran el todo, pero cada positivo es positivo y negativo, y cada negativo es negativo y positivo; y así infinitamente.

Teñido de liberalismo e iluminismo, recurre a la mitología para comprender al mundo. Pero aún este estudio del mito es ilustrado; la modernidad es su cuna, y su resguardo; paradójicamente, su fuente de crítica. Perteneciente a una cultura que ha sido catalogada como premoderna, su cuestionamiento sobre la tradición es constante. La defensa de la tradición está en sus notas, pero también su deseo y actitud de trascenderla. Por ejemplo, la novela *La región más transparente* (1958) innova la tradición mexicana de escribir; asimismo, *La muerte de Artemio Cruz* (1962) pone en evidencia la tradición mexicana en la política. Contradictoriamente, más adelante veremos cómo frente a un entorno global se cobija en la tradición y cultura mexicana: «hay que resguardar la identidad», asegura. Reconstruirla; apreciarla.

Herederero de los preceptos ilustrados (libertad, razón, educación), encuentra en la modernidad los elementos para construir un nuevo hombre latinoamericano. Simultánea-

mente, se opone a la modernidad occidental porque rechaza el ordenamiento jerárquico que da a los hispanoamericanos una condición de inferioridad. Su preocupación, la identidad latinoamericana, pasa por la discusión de la relación entre modernidad y tradición. Frente a ello elabora sus argumentos: defensa y ataque de la tradición; custodia y embate de la modernidad. Su propuesta: articular tradición y modernidad para fundar una nueva modernidad incluyente. Fuentes, un enamorado del hombre latinoamericano y de la modernidad, edifica un discurso que busca resolver las paradojas y contradicciones existentes entre lo latinoamericano y la modernidad. Por ello su discurso es fundamentalmente conmovedor. No tiene necesariamente congruencia discursiva, pero sí un objetivo claro: la dignidad, unidad y libertad del hombre latinoamericano como medios para invertir las relaciones de sometimiento cultural. Éste sería el sentido ideológico de su obra política.

Sus novelas, dirigidas a lectores básicamente urbanos, de clase media, escolarizados, mestizos o extranjeros, se centran en la interioridad del individuo; además, estéticamente, en romper esquemas literarios. Sus ensayos también dirigen la atención a problemas socio-culturales de carácter interno, como el conflicto de la identidad de los pueblos latinoamericanos. Las propuestas que plantea lo comprueban artista: la individualidad y la interioridad; la autoconstrucción y la creatividad. Las temáticas reiteradas de su discurso político-cultural serán la justicia, la libertad y la pobreza. Mientras Octavio Paz tuvo como centro ordenador la libertad, Fuentes ubica en la igualdad su atención: cómo construir un mundo global equitativo, justo y a la vez diverso. Su discurso, centrado en los valores, aspira a un “deber ser” donde el arte comunique: haga común, realice una comunión y permita dialogar.

Como escritor, Fuentes es universal. Apreciadas más en el extranjero que en México, sus novelas y obras de teatro de cor-

te vanguardista (de los setenta a la actualidad) contienen sentidos diversos que sólo el docto alcanza a descifrar. Pero quizá su vida personal es más controvertida. Su estilo aristocrático parece chocar con su preocupación por la miseria latinoamericana. La fortaleza de su carácter simula ser incompatible con su sensibilidad estética. El éxito monetario que ha obtenido de su carrera discrepa de su posición de izquierda. Y así sucesivamente. Como cualquier otro, Fuentes es un literato y hombre en movimiento que hace de su vida un arte.

Lo que describo en esta investigación es mi versión del ensayista. Sus ideas no son las primeras en ser pensadas. Él simplemente es expresión de un momento y una disposición: un artista latinoamericanista en un contexto de globalización que elabora un discurso ideológico para el hombre latinoamericano a principios de milenio. La ventaja que tiene es que sus ideas son públicas y aclamadas. Por eso son fáciles de advertir, conocer y analizar. En este sentido mi intención, más que cuestionar, es comprender su perspectiva.

Fuentes pertenece a una etapa del México posrevolucionario, la del tránsito del desarrollo estabilizador a la crisis petrolera. Miembro de la generación del Medio Siglo, percibe la modernidad como un proceso de modernización y transmite sus ideas a través del ensayo; así, resuelve las contradicciones de la realidad por medio de la poética. Aunque ha tenido un desempeño fundamentalmente como novelista, sus ensayos y discursos le han proporcionado popularidad tanto en México como en el resto del mundo. Leído en Latinoamérica y nuestro país constantemente, ha cumplido con la función del intelectual que además de generar opinión, construye incluso sentidos de realidad. La crítica literaria y política constantemente le reprocha su sentido de subjetividad y las fáciles observaciones que emite sobre coyunturas políticas; pero él continúa escribiendo y avalando políticos y políticas algunas veces dudosas. Interactuando con sus circunstancias, Fuen-

tes construye *doxa* y se permite la inconsistencia conceptual. Así, desde la literatura habla de la cosa pública. Pocas veces cuestionado públicamente por el monopolio intelectual que ha ejercido, es una voz importante en el diálogo con el poder, que fabrica opinión por medio de la reflexión y la construcción individual.

La redondez de su reflexión se trasluce en sus propuestas discursivas: se reitera sin repetirse. Bajo un estilo profundamente cíclico, Fuentes —un intelectual de izquierda, liberal y aristocrático— recicla sus propias ideas para actualizar su versión de mundo: la constante oposición entre modernidad y tradición. Al percibir un mundo inconcluso, se dispone a construirlo; a nombrar la realidad. El centro de esta construcción será la identidad latinoamericana. Nombra, así, lo que en su opinión son las características del mundo latinoamericano: la incógnita, la magia, lo inconmensurable, la diversidad, el ensueño, la culpa, la violencia, la soledad, la amargura, la subordinación...

Su discurso conduce a revalorar la identidad latinoamericana. Fuentes resulta así el prototipo de una época: la búsqueda de una inversión de los valores dominantes para producir una reorganización del mundo donde Latinoamérica no esté en desventaja. El ensayo político será su estrategia para transmitir tal ideología. Con una amplia experiencia como orador, Fuentes confecciona sus textos para ser leídos en público; de ahí la fuerza de sus palabras, emotivas y cargadas de valoraciones cuyo sentido es el aplauso. Los principales supuestos que maneja son cuatro: *a)* vivimos un mundo inconcluso; *b)* la imaginación es la posibilidad libertaria del hombre y la principal herramienta humana para transformar al mundo; *c)* el lenguaje tiene un poder extraordinario para construir la realidad; *d)* la literatura a través de los tiempos novelescos posibilita la comunión entre los hombres.

Fuentes expresa: ante la indeterminación, la creación. Así, habremos de nombrar para crear, no para concluir. Des-

de la perspectiva de Fuentes la literatura es una posibilidad de construir nuevos mundos porque nombrar es construir. La novela, dice, al valerse de la palabra y la creatividad permite una liberación del hombre a través de la imaginación. Y esta construcción de mundo es ineludible al hombre porque asume que éste ha sido creado para crear. Fuentes coincide con Kant al señalar que la libertad del hombre se expresa a través de su responsabilidad; pero agrega que la libertad del hombre es fundamentalmente una libertad creativa, imaginativa. Por eso Fuentes constantemente cita a William Blake: “La eternidad está enamorada de las obras del tiempo”. Porque, afirma, sólo el hombre habita el tiempo: Dios lo trasciende.

Si el tiempo es el fragmento de eternidad que vive el hombre, entonces la responsabilidad del tiempo es la parte de divinidad del hombre. Por eso para Fuentes es indispensable responsabilizarnos de la construcción de la historia. El pasado, por tanto, adquiere en Fuentes un valor primordial: en tanto posibilidad de contacto con lo acontecido, la literatura se tiende como un puente entre distintas épocas; en tanto reconstrucción imaginativa de lo ocurrido, la novela representa formas diferentes de adueñarnos de la memoria. De ahí que el pasado sea una novedad: inventado cada vez que se recuerda, permite el ejercicio de la creatividad y posibilita la constante construcción de la identidad humana. No hay que perder memoria de la tragedia pasada, nos advierte Fuentes. Pero tampoco hay que limitar nuestra apreciación del mundo con el realismo: habremos de liberarnos a través de la imaginación. La subjetividad adquiere entonces un alto valor. Fuentes subrayará que el advenimiento de la subjetividad es resultado de la modernidad, pero que también ésta la limita. La masificación es la disolución misma de lo individual, señala Ricardo Pozas Horcasitas.

Fuentes destaca a los hombres y mujeres como poderosos porque tienen palabra y creatividad. Además, al ser unos y

otros diferentes, podemos construir más mundos e introducir innumerables perspectivas en cada historia del mundo. En sentido práctico, para Fuentes la imaginación del pasado permite reconstruir y reinterpretar las historias concretas. Por ejemplo, a Latinoamérica la imaginación le posibilitaría pasar de una crónica de lamentaciones, a una historia de crecimiento: trágica, quizá, pero una historia diferente. En este sentido, para Fuentes el lenguaje sería la principal herramienta para reconstruir al hombre latinoamericano puesto que considera que el idioma y los problemas comunes son lo que nos une.

En lo subsiguiente veremos desarrollados los puntos anteriormente expuestos. El capítulo primero versa sobre la modernidad interpretada por Fuentes. El segundo muestra la discusión que entabla Fuentes entre la modernidad occidental y la modernidad latinoamericana. El tercer capítulo se centra en el análisis de Fuentes sobre la identidad mexicana y latinoamericana. En el cuarto se exponen sus principales ideas sobre política nacional e internacional. El quinto cierra con la propuesta de Fuentes de liberación a través del arte. Por último, las conclusiones contienen lo que considero sus ideas fundamentales: hombre, tiempo, destino y poder.

PRIMERA VÍA: EVALUAR NUESTRO MUNDO GLOBAL

Cuando uno se pregunta: ¿somos los mexicanos y/o latinoamericanos “modernos” o “antimodernos”?, obviamente al observar nuestra corrupción, desorganización, basura e impuntualidad resulta normal responder “antimodernos”. Fuentes nos ayuda a demostrar lo contrario. Es más, nos conduce a evaluar nuestro mundo, lo que hemos aceptado como real. A analizar: ¿es la modernidad europea-norteamericana lo mejor, lo deseable para el grupo humano? Fuentes apuesta a que somos simplemente otra versión de modernidad, más creativa y con más capacidad de incluir al otro. Una modernidad indispensable para construir una mejor globalidad.

Modernidad

A través de la lectura de Fuentes desarrollo mis ideas porque comparto con él una visión de mundo. Me pregunto, ¿será consciente de su metafísica? No lo sé. Simplemente, por medio de un hilo invisible que he trazado, entrelazo ambos discursos: el mío y el suyo. Pero el suyo lo es, y no lo es, porque a partir de mí lo estoy reconstruyendo: no podría hacerlo desde otro lugar. Mis apreciaciones se entretejen con mi interpretación ociosa de sus ideas. Las tuyas van acompañadas de citas y referencias. Las mías, desnudas.

A lo largo de las distintas etapas de su pensamiento, Fuentes ha reflexionado el movimiento de la sociedad conforme a sus cambios. Tras imprimir su particular perspectiva al conjunto de

ideas de cada época, aporta su sensibilidad estética para pensar a Latinoamérica, sea desde su relación con la tradición, sea desde la modernidad. La modernidad, raíz de su pensamiento, será aquí el tema principal. Empezaré con los principales argumentos que ha elaborado respecto a la modernidad durante los ochenta y noventa. Luego exploraré su pensamiento sobre la modernidad, que articulado a los problemas coyunturales de cada década, desarrolló a finales de siglo. Posteriormente expondré una serie de ideas que en mi opinión descubren la crítica de Fuentes, y al último se hallará su propuesta para la modernidad global: la inclusión.

Modernidad y tradición

La perspectiva de Carlos Fuentes puedo resumirla así: 1) frente a la modernidad, defiende la tradición; 2) analiza la tradición desde la modernidad, por lo cual mantiene un vínculo entre ambas; 3) critica a la modernidad pero no renuncia a ella; 4) plantea una integración entre tradición y modernidad para generar una nueva unidad de mundo.

Este novelista ha pensado la modernidad bajo una perspectiva crítica que en ocasiones parece conservadora. Al buscar preservar, sea la identidad o la independencia de los Estados-nación, Fuentes ideológicamente se coloca en una posición política de defensa de la tradición trastocada por la modernidad. Sus argumentos son: que no todo lo tradicional debe perderse, que el vacío provocado por la modernidad debe ser colmado por el ser y que la visión mítica del sentido cíclico de la vida debe ser recuperado.

Herederoy participe de la reflexión moderna, revisa desde allí la tradición (que en sentido concreto está representada por México). De nacionalidad mexicana y residencia extranjera, ha convivido con ambas modalidades contradictorias, la mexicana

y la norteamericana. Resultado: recíprocas miradas. Considerado como un novelista moderno y de renovado estilo literario, parece rebasar su propia época literaria. Paradójicamente, en sus ensayos hace una defensa de la tradición. Sin embargo, también hace lo contrario: la critica.

Ante la modernidad señala sus peligros: información que desinforma, identidades que separan, mitos que glorifican al dinero. Pero tampoco se opone a ella, pues alienta a la construcción de un mundo global porque reconoce en ello (la modernidad) un movimiento natural de la sociedad humana. Lo que propone, considero, es una visión crítica de la realidad que hemos construido y un sentido de unidad, dignidad y libertad deseable para el mundo.

En este sentido, Fuentes queda también enmarcado dentro de la visión moderna lineal de la historia: construir en libertad un futuro utópico-posible. La diferencia estribaría en que para él resulta indispensable la construcción histórica con sentido trágico y la percepción del movimiento mítico cíclico. Fuentes es el resultado de la flexibilidad moderna y es un caso plenamente moderno.

Desde la caída del Muro de Berlín ha dedicado mayor atención a los problemas en términos más universales, como la globalización, y al mismo tiempo, locales, como el derecho a la diferencia. Su perspectiva, contenida en las grandes tendencias teórico-ideológicas del momento, se ha caracterizado por un diálogo entre lo moderno y la tradición.

Su relación con la modernidad ha sido compleja, o mejor dicho, moderna. Este diálogo entre modernidad y tradición es constitutivo de su obra. También la postura bivalente: por un lado el análisis crítico, por el otro la referencia y uso de los valores dentro de su discurso. Entre modernidad y tradición Fuentes abre un espacio de discusión donde no cancela a ninguna: ni la tradición como vida plena, ni la modernidad como

felicidad.¹ Las opone para unir las. Alejado de los reclamos de objetividad, Fuentes –ensayista– se ubica en una postura subjetiva de defensa de valores: la dignidad, la solidaridad, el bien común, la libertad, la tradición. A fin de llegar a ello opone modernidad y tradición. A estas categorías las hace representar por los dos mundos bajo los cuales ha vivido: el mundo fundamentalmente moderno, y el primordialmente tradicional. Enfrenta, así, la modernidad, triunfante y lineal, o norteamericana-europea, con la modernidad utópica y marginada, fundamentada en la tradición y lo cíclico, o la modernidad latinoamericana. Al final veremos que si bien señala tales distinciones, no se detiene a definir qué entiende por tradición.

Modernidad Universal

Fuentes ha analizado a la modernidad desde una perspectiva mítica y a partir de una actitud crítica. Aunque aborda el tema de manera ampliada, pueden encontrarse cuatro ejes sobre los cuales elabora su discurso: la modernidad en el arte literario, la modernidad como un fenómeno cultural, la modernidad como un desafío político y la modernidad como un proceso de mundialización.²

Si nos centramos en la modernidad como un fenómeno de mundialización, para Carlos Fuentes la modernidad es una categoría que describe el ritmo de vida actual. Este ritmo se

¹ Es común encontrar que la tradición se opone a la plenitud porque allí la libertad es coartada por el principio de conservación. La modernidad, en cambio, no ha significado, aun con la libertad como premisa, el estado de felicidad del hombre.

² “La modernidad en el arte literario” se examinará en el quinto capítulo, “la modernidad como un fenómeno cultural” en el segundo y tercero, “la modernidad como un desafío político” en el cuarto capítulo, y “la modernidad como un proceso de mundialización” en éste.

caracteriza, según el autor, por ser acelerado. Fuentes describe a la modernidad como un ritmo de vida acelerado. En la era moderna, indica, existen tres condiciones paradójicas que la caracterizan:

- a) Un avance científico y tecnológico que supera la capacidad política y moral de la sociedad para asimilarlo.
- b) El carácter instantáneo de la información y su proyección masiva, que avasalla a menudo los sentimientos de identidad personal y colectiva.
- c) Una interdependencia económica que evidencia la incapacidad de las economías para dirigirse a sí mismas de manera independiente.

Para él existen distintas maneras de abordar la modernidad: primero, como la forma de vida europeo-norteamericana; segundo, como un fenómeno más universal. A partir de una lectura de sus ensayos, considero que en la segunda el énfasis se coloca en aquello que mundializa el proceso; es decir, en los referentes que la hacen universal. Ello implica revisar no cómo se redimensiona la modernidad en cada pueblo o en cada historia, sino qué la hace un proceso general al hombre moderno. Este «qué lo hace» pasa, por supuesto, por condiciones hegemónicas y por condiciones universales: por un lado, políticas; por el otro, sustanciales. Es decir existe un carácter impositivo de la modernidad triunfal hacia las demás formas culturales. Pero aquí se busca ir más adelante: en lo universal (ahora, a principios de milenio, lo global).³

³ La modernidad vista como una condición del hombre moderno no es una posición privativa de Fuentes; menos aún la crítica que la hace. Su forma de pensar sirve aquí para representar toda una perspectiva que se debate entre lo postmoderno y la crítica moderna, entre el rechazo y la aceptación de la

Observo en Fuentes esta segunda perspectiva: la modernidad es también, como lo fue el surgimiento de la agricultura, un proceso general a la humanidad. El que sucediera primero en un lugar, pienso, no indica que a esa cultura le pertenezca, ni que esa manera de experimentar la modernidad o las formas respectivas de cultivo sean las únicas válidas. Importa más reconocer que existen muchos modos culturales de construir la modernidad; pero esta afirmación sólo es lícita si primero aceptamos que existe *una modernidad*. Las variaciones son resultado de un principio original, e incluso aún siendo diferentes todas siguen confirmando su carácter unificador: la modernidad. Este carácter no es único e indivisible, porque si así lo fuera no habría necesidad de diversas modalidades. La unicidad, en mi opinión, más bien es representada por lo que va siendo común a lo largo de la historia: un carácter que se va construyendo a partir de esa multiplicidad de experiencias modernas.

Modernidad y entorno global

Ochentas: fin de la bipolaridad

La década de los ochenta fue particularmente turbulenta, pues movimientos sociales y políticos reordenaron al mundo. Los cambios que sucedieron en ese lapso conformaron de manera definitiva el contexto con el cual se iniciaría el siglo XXI: la globalización. Fuentes, atento, aplicó su sentido de oportunidad para

modernidad global. Una crítica definida fundamentalmente por un origen latinoamericano que muchas veces reniega de, se compara con, o ignora lo “postmoderno” y encuentra en lo global una forma injusta de relaciones sociales, políticas y económicas.

escribir y hablar sobre los procesos sociopolíticos que enfrentaba el mundo. Su discurso siguió siendo un referente necesario para un público lector de medios impresos que compartía el gusto por la literatura y la preocupación política. Reutilizó conceptos de la ideología marxista como burguesía y capitalismo, pero también se fue apropiando de nuevas categorías y perspectivas que describían el fin de la bipolaridad. “Hoy en día el multilateralismo moldea nuestras perspectivas internacionales” (1989, 066)⁴, aseguró a finales de la década. Sin embargo, en la siguiente década prácticamente no utilizaría nociones como «multilateralismo» ni «perspectivas internacionales».

El fenómeno de Solidaridad en Polonia inauguró no sólo los ochenta, sino toda una concepción sociopolítica que empezó por derrumbar el socialismo real y que aún no acaba de impactar al modelo capitalista: la participación ciudadana. Fuentes desde entonces hizo hincapié en el poder de la sociedad civil. Tal argumento sería central en su obra en los años noventa, pero su origen claramente se sitúa aun antes de los años ochenta. A principios de la década aseguraba que la sociedad civil era débil y que por lo tanto la participación pública de los escritores era fundamental.⁵ Pero más tarde, con las crisis

⁴ Las citas vienen desarrolladas bajo la siguiente forma: *a.* Como la forma Harvard, dentro de paréntesis. *b.* Primero aparece el año de la publicación. *c.* Seguido de la coma, el número de la publicación. Si va del 001 al 009 (los primeros nueve números), la cita se refiere a un libro de ensayo político-cultural. Los restantes (del 010 al 130) son ensayos periodísticos. *d.* En caso de ser un libro de ensayo, seguido del número que refiere a la publicación aparecen dos puntos y luego la página. *e.* Al final de la investigación, en la sección “Bibliohemerografía” se especifica a qué publicación corresponde cada número de publicación. *f.* Cuando no viene número de publicación, no es un artículo de Fuentes, sino una nota periodística. En ese caso, aparece la fuente periodística, y luego el día, mes y año. Este tipo de citas son solamente el 5% del total de las utilizadas.

⁵ En la prensa nacional apareció una declaración pública de Fuentes: “El escritor adquiere una importancia extraordinaria, debido a la misma debili-

de las dictaduras latinoamericanas⁶ y de Europa del Este, así como el proceso electoral mexicano de 1988, Fuentes advirtió el “resurgimiento” de la sociedad civil.⁷

Los niveles de insatisfacción social, económica y política provocados por las dictaduras socialistas intentaron revertirse con programas como Perestroika y Glasnost, pero el avance del modelo capitalista había ido más lejos y parecía inminente el triunfo del poderío norteamericano: la revolución tecnológica en telecomunicaciones, robótica, biotecnología y el impacto de la computación elevaban el nivel de bienestar de millones de ciudadanos y favorecían el crecimiento económico de las economías desarrolladas. Aunque después se pusieran en duda tales beneficios, confrontar por un lado el fracaso de Chernobyl con el éxito del proyecto espacial Discovery hacía innegable lo que para muchos sólo fue evidente hasta que se derrumbó el muro de Berlín: el triunfo del capitalismo.

Fuentes criticó durante esa década la supremacía norteamericana y señaló los peligros de hegemonizar sus prin-

dad de la sociedad civil en que se desarrolla” (*DGL*, 31/01/1981). Respecto a la cita anterior, (*DGL*...) refiere al archivo especial sobre Carlos Fuentes que elaboró la Dirección General de Literatura, la cual no especifica de qué periódico rescató la cita, pero sí la fecha de la nota. Por tanto, me limito a utilizar esta fuente sólo cuando aparece como indispensable la idea.

⁶ Respecto a la dictadura argentina, Fuentes consideraba que: “Siempre que el ejército dio un golpe en el pasado, contó con alguna medida de apoyo popular. Hoy, nadie en Argentina seguiría a un líder militar” (1987, 043). Compartía con Alfonsín la idea de que ya no existía aquel vacío social que propiciaba “el mesianismo pretoriano”, y confiaba en que estaban las condiciones para que la sociedad civil asumiera el reto de reconstruir a la nación: “Una sociedad fuerte y unida puede reiniciar su trabajo, reconciliar a las fuerzas armadas con la sociedad, modernizar el *establishment* militar y cambiar la concepción militar de su papel en la sociedad” (1987, 043).

⁷ En una entrevista en Washington, Fuentes declaró que la América española vivía por primera vez un fenómeno tan interesante como el surgimiento de “sociedades civiles fuertes y organizadas» (*DGL*, 01/04/1988).

cipios, valores y prácticas en los espacios sociales, políticos, económicos y culturales. Sin embargo, tampoco se opuso al derrumbe de un sistema que había olvidado el valor de la individualidad, el socialismo real. Celebró el fin de la bipolaridad, pero no se contentó con ello. Afirmó que “desde ahora, las dos superpotencias van a desempeñar papeles disminuidos en un mundo multipolar, cada vez más diversificado e independiente” (1987, 044). Lo cual implicaba nuevos retos.

Por tanto, dirigió su esperanza hacia una sociedad civil involucrada en la cosa pública y nuevas izquierdas. De México opinó que los partidos tanto de izquierda como de derecha debían ser menos dogmáticos: “La izquierda está aún demasiado dogmatizada, demasiado enajenada aunque haya ganado mucho. Está muy embebida entre sí discutiendo puntos de doctrina. Los partidos de derecha me parecen muy dogmáticos, muy ideologizados, cosa que no corresponde a lo que es la empresa mexicana” (*La Jornada*, 31/12/1987). También manifestó que eran necesarios partidos socialdemócratas: “Espero que en México se esté constituyendo una posibilidad pluripartidista que me ofrezca una posición social demócrata, de centro izquierda” (*El Día*, 01/08/1988). En París comentó: “Creo que el socialismo europeo puede ser el eje para una diferente opción en Latinoamérica. Esta opción favorece un mundo multipolar, favorece la diversificación en la cooperación para el desarrollo y la democracia sin la dictadura del capital privado o de las burocracias dogmáticas.” (*DGL*, 13/02/1983).

En esta década los problemas sociales fueron intensos, y a pesar de que el bloque socialista ocultaba información (Chernobyl o la matanza de Tiananmen, por citar sólo dos casos), o los Estados Unidos maquillaban de eterna felicidad al modelo capitalista (la mercadotecnia suplantó la realidad en los medios de comunicación), el mundo enfrentaba serios problemas. Señaló: “Para un escritor como yo, los problemas actuales más

sentidos están vinculados con el desarrollo tecnológico, la formación de los países modernos, de burguesías muy avanzadas, el camino hacia una cultura de la multiplicidad, de una política de interdependencia económica” (1989, 065).

La sequía en África que provocó hambrunas insidiosas, sobresaltó a la opinión pública: ¿la desigualdad de qué era consecuencia? La culpabilidad y solidaridad que experimentaron muchos europeos y norteamericanos se reflejó en la ayuda internacional brindada a través de centros humanitarios y organismos internacionales, fenómeno que se prolonga hasta la actualidad y que ha dotado de nuevos sentidos a comunidades que ya desde los sesentas defendían derechos humanos y civiles en el Tercer Mundo. Estas regiones marginadas fueron centro de atención en el discurso político de Fuentes: “El problema se agudiza dramáticamente en las naciones más pequeñas, porque ellas van a tener menos posibilidades y menos tiempo de prepararse para dominar los acontecimientos, en vez de sufrirlos simplemente” (1988, 047).

La desestabilización en África por los desplazados; la represión en Guatemala que generó más de 20 mil refugiados; los emigrantes de Alemania Democrática; la reconversión industrial y la crisis energética que ocasionó serios problemas económicos en los países productores de petróleo; la adquisición de la bomba atómica por la India, Israel y Pakistán; fueron sólo algunos conflictos que, junto con el avance del SIDA, el terrorismo en Latinoamérica, Estados Unidos, Europa y Asia; y el crecimiento del narcotráfico en Colombia, Bolivia, Turquía y Pakistán, desestabilizaron el entorno mundial de por sí tenso por la bipolaridad. Fuentes junto con la opinión pública mundial anunciaba “una nueva era en los asuntos mundiales”, y llamaba “a ocuparnos plenamente de asuntos clave de los cuales depende el futuro: la deuda, las drogas y la inmigración” (1989, 066).

Pero a pesar de los problemas políticos en el Líbano, Israel, Siria, Jordania, Egipto, Palestina, India, países Bálticos, Yugoslavia, etc., otros más empezaban a solucionarse: el fin de las dictaduras latinoamericanas, la caída de Ceausescu en Rumania, la apertura en Hungría y Checoslovaquia, el reencontro de las dos Alemanias, y al final de la década la salida de las tropas soviéticas en Afganistán. Todo esto, sin embargo, tenía una dirección definida: el fortalecimiento del capitalismo y la autoridad de los Estados Unidos. Aunque con el triunfo en las Malvinas y el gobierno de Margaret Thatcher el Reino Unido se reubicó geopolíticamente, la preeminencia norteamericana fue definitiva. Hasta en la música pop los norteamericanos Madonna y Michael Jackson† marcaban el sentido musical en el mundo. El triunfo estadounidense en la Guerra del Golfo Pérsico fue el último mensaje por si aún quedaba duda alguna de su poderío.

La influencia cultural norteamericana a través de los medios de comunicación masivos inquietó a Fuentes, pues advertía que “el carácter instantáneo de la información y su proyección masiva avasalla a menudo nuestro sentimiento de identidad nacional” (1988, 047). Sin embargo, también festejó que la cultura mexicana se abriera al mundo: “Sólo una lúcida conciencia y apropiación de la identidad cultural latinoamericana nos permitirá hacer frente con éxito... a todos los desafíos de la cultura externa, pues la cultura propia no vive del aislamiento, sino del contacto con lo ajeno... seremos naciones viables en el siglo XXI en la medida en que respondamos a estos retos insoslayables” (1988, 047). A Fuentes le interesó que se analizara conscientemente la cultura mexicana, a fin de preservar lo razonablemente preservable y cambiar lo que limitara el construir «una cultura propia»: “Todos queremos sociedades ni nuevas ni viejas sino simplemente nuestras: latinoamericanas”. (1983, 030)

Ante los inminentes cambios políticos, los países europeos iniciaron en la década de los ochenta el más ambicioso proyecto de unificación que a principio de los noventa se concretara: la Comunidad Europea. Por su parte, Japón construyó un bloque con los nacientes tigres asiáticos: Corea, Singapur, Hong Kong, Taiwán. Más tarde, China realizaría una apertura comercial y la reconversión industrial que se materializaría en un crecimiento insospechado.

Ante ello, Fuentes vuelve sobre un tema recurrente en su obra: la independencia de los países latinoamericanos. Estas condiciones novedosas de la economía global le plantean, en mi opinión, la pregunta de cómo construir ahora la libertad: “La interdependencia económica pone en tela de juicio nuestra autonomía para tomar decisiones independientes” (1988, 047). Pero Fuentes continúa en la lógica de las relaciones internacionales y de autonomía. Mientras en la década de los ochenta planteaba: “¿Somos capaces de crear sociedades nacionales libres?”, en los noventa cambiará la pregunta hacia los individuos, no a las naciones. Los temas de la libertad, la identidad y la unidad serán una constante; aunque los sujetos, diferentes.

Noventas: Globalidad

Los noventa cosecharon las crisis que se venían dando desde los sesenta, pero la brecha abierta entre una y otra década se explica por lo sucedido en los ochenta, el fin de la bipolaridad. Fuentes no fue ajeno a los fenómenos mundiales. El ambiente de los años ochenta así como el inicio de los noventa (la unificación de las dos Alemanias y otros sucesos de carácter internacional), inspiraron en Carlos Fuentes ideas propias de la época. Ante los avisos de balcanización y regionalismos en los países pertenecientes al bloque socialista, Fuentes insistió en una búsqueda de independencia para las diferentes naciones

y etnias que les permitiera, simultáneamente, participar en el mundo global.

Aunque su literatura tuvo pocas variaciones, existen temas-problemas que sólo pueden explicarse a partir de su contexto: los años noventa. Dos de sus propuestas más relevantes en estos años son la unidad, que puede ser entre ciudadanos, pueblos o civilizaciones; y la imaginación como herramienta para enfrentar los retos del fin de siglo XX y principios del tercer milenio.

La década de los noventa estuvo marcada por el fin del socialismo real. Fuentes no compartió la idea de que éste fuera el fin de las ideologías. Para él lo que ocurría era la universalización de una sola ideología, el capitalismo. Aseguró: “En estos momentos, existe una clara tendencia a proclamar la muerte de las ideologías en nombre de la victoria del capitalismo” (1990, 071). Encontraba en ello dos amenazas. Una, la posible eliminación de la crítica: “El peligro de la actual celebración del capitalismo es que éste deje de criticarse”. Dos, el carácter enajenante de esta ideología:

El reino de una sola ideología, sin competencia o crítica frente a ella, augura la peor, la más disimulada y la más implacable de las dictaduras. Una dictadura, como ha advertido Joseph Brodsky, en la que sólo el dinero unificará al mundo, y en el que los pueblos sólo se distinguirán por sus diferentes tipos de cambio. (1990, 071)

La caída del muro de Berlín y la política Perestroika habían dado pie a una serie de reordenamientos que Estados Unidos capitalizó para convertirse, rotundamente, en el país hegemónico. Las intervenciones militares que realizara en el entorno mundial (Yugoslavia, África, Medio Oriente, Panamá) contaron con una legitimidad internacional poco usual; debido en parte al es-

tandarte democrático y liberal que portaban y también porque los modos de influencia variaron notablemente: de invasiones militares, a presiones financieras y observaciones electorales. Fuentes consideró que el intervencionismo norteamericano seguiría adelante, y que el pretexto anticomunista sería cambiado por otro: el combate a las drogas.⁸

Las condiciones políticas en países pobres o no democráticos como Sudáfrica⁹ se modificaron. Por ejemplo, la transición democrática en América Latina se aceleró: hasta en México a finales de la década ganó la presidencia un partido de oposición. En África las naciones buscaron la consolidación democrática; y repúblicas soviéticas obtuvieron su autonomía. Nuevos países aparecieron, y también nuevos nacionalismos. Fuentes señaló que una de las paradojas del nuevo orden mundial eran precisamente estos “nacionalismos retrógrados”, que explicó como una necesidad social por reconstruir las identidades culturales locales (1990, 072). En su opinión la globalización representaba un reencuentro con condiciones culturales irresueltas: “Es concebible que la trilogía de la interdependencia económica, los adelantos tecnológicos y las comunicaciones instantáneas puedan conducirnos a todos –de Moscú a Madrid a México– a un orden mundial de bienestar compartido. Mas, apenas abierta esta ventana, los problemas de la cultura, escandalosamente, han hecho irrupción. La paradoja es ésta: si la razón económica nos indica que el siglo venidero será el de la integración global de las economías nacionales, la “irracionalidad” cultural nos informa que también será el de las exigencias étnicas y los nacionalismos resurrectos.” (1990, 072)

⁸ “Los EU carecen del pretexto anticomunista (aunque buscarán otros: las drogas, en primer término) para intervenir” (1990, 071)

⁹ En Sudáfrica se liberó al principal luchador social contra el racismo, Mandela, quien posteriormente se convertiría en el presidente del país.

Aunque las situaciones macroeconómicas se reformularon, las condiciones de los pobres no parecían mejorar. Tras la firma de acuerdos comerciales y negociaciones para las deudas externas, los gobiernos latinoamericanos y africanos se vieron obligados a cumplir bajo presión proyectos específicos en ámbitos económicos, políticos, sociales y hasta educativos. Ante ello se inconformó Fuentes: “La política neoconservadora... se ha convertido en Biblia oficialista en América Latina” (1998, 127). La política de reducción del Estado de bienestar iniciada en los ochenta continuó su dirección: el fortalecimiento del mercado y de los capitales financieros. Crisis recurrentes en Asia, África y América Latina confirmaron dos cosas: que existía una globalización financiera, pues todas las bolsas o mercados financieros se veían afectadas, y que los niveles de interdependencia económica eran desiguales. Las diferencias entre recuperación y afectación prolongada por las crisis evidenciaron relaciones político-económicas entre naciones que la bipolaridad o no había atendido, o amortiguaba, pero que ahora precisaban la colaboración internacional para no eclosionar el sistema económico mundial.

Fuentes consideró que esta tendencia hacia la integración mundial era irreversible: “El estilo de la crítica futurista e internacionalista de hoy nos advierte que las economías nacionales han dejado de existir. Vivimos en una economía global, donde la tendencia dominante es la rápida integración, determinada por una nueva división laboral internacional. Nadie puede evitar este proceso.” (1991, 076)

Lo que le preocupaba eran las formas bajo las cuales se estaba transformando el mundo: las desigualdades político-económicas entre las naciones y entre los hombres, dijo, se agudizaban: “Este estado de cosas está ahondando las diferencias entre ricos y pobres en la América Latina, marginando y reduciendo a la miseria a numerosísimos sectores de la po-

blación” (1998, 125). El modelo neoliberal, reflexionó Fuentes, tenía beneficiarios definidos: los hombres y países ricos. Esta crítica la desarrolló durante los años noventa: “Un proceso de integración mundial que, dejado a la mano de Dios, sacrifica sin pestañear a millones de trabajadores en aras de la eficiencia, la productividad y los beneficios para unos cuantos. Ustedes, los explotados, iban a ser marginados, olvidados, dejados a su suerte.” (1994, 088)

Su retórica giró en torno a la defensa de los excluidos. Y se contrapuso al neoliberalismo porque le parecía que este modelo en aras de indicadores macroeconómicos olvidaba a los seres de carne y hueso: “Lo que debería preocupar a los estadistas... es la flagrante ausencia del factor humano en los debates sobre el libre comercio. Nos hemos acostumbrado, dañinamente, a hablar sólo de cosas y nunca de personas” (1998, 124). Para él, entre las naciones sucedía lo mismo que entre las clases sociales, la idea de que el neoliberalismo favorecía sólo a algunos países, lo motivó a argumentar la necesidad de construir naciones interdependientes pero independientes, globales pero libres. Proponía buscar las estrategias para “asegurar que la integración no se convierta en una globalización sin ley en la que los débiles son dejados atrás y sólo los poderosos son recompensados” (1998, 115). Apuntó: “La interdependencia sin independencia puede convertirse en una forma de dependencia. ‘Hay que equilibrar el comercio para asegurar la libertad’, escribió José Martí.” (1998, 115)

La globalización creció con consenso y legitimidad a pasos apresurados: en pocos años se podía hablar, sin la menor duda, de la posibilidad de unir al planeta entero. Las críticas fueron constantes ante este hecho, pues se señalaba frente a una diversidad antes ignorada, el carácter hegemónico de una cultura (la norteamericana) y un modelo económico (el neoliberalismo). Aun así el retorno a naciones desligadas unas de otras

y encerradas en sí mismas parecía imposible. Fuentes fue un crítico de la globalización, y también uno de los intelectuales que compartió el deseo de unificar a las naciones del mundo bajo condiciones igualitarias y paralelamente respetuosas de las diferencias.

“La globalización, en sí, no es una panacea” (1998, 115), aseguró. Pero podía ser, desde su perspectiva, el medio de lograr una unidad entre las naciones y entre los hombres; fundamentalmente, entre los latinoamericanos. La globalización abría puertas y éstas debían ser aprovechadas en ese sentido: la construcción de una nueva civilización. Fuentes proponía “crear la ciudad del siglo XXI, una ciudad multirracial y policultural que [sería] el producto mejor de las comunidades instantáneas, la integración económica y la variedad cultural” (1990, 071). El argumento de la unidad con respeto a la diferencia se convertía, en mi opinión, en el principal argumento político de su discurso: “La prueba de la civilización en el siglo que se aproxima será la manera en que sepamos reconocer al otro y convivir con él o ella que no son como tú y yo” (1997, 108). Tal propuesta producto del entorno global de la década prosperó ideológicamente con el movimiento zapatista de 1994. Hacia finales de los noventa, Fuentes redondeó sus ideas bajo el término *unidad en la diversidad*: “La unidad en la diversidad... hoy adquiere las exigentes dimensiones de la cooperación económica, la asistencia humanitaria, y el esfuerzo compartido por un mundo de mayor equidad y respeto hacia las diferencias: *un orden global, pero multicultural* (1997, 108, subrayado mío).

En esta década el crecimiento cuantitativo y la intensificación de los movimientos ecológicos fueron significativos. Así como en los sesenta y setenta se observaban con atención las cumbres internacionales para detener el armamentismo, en los noventa fueron notables los encuentros que buscaban reducir

los niveles de contaminación y calentamiento de la atmósfera. Tanto en los espacios académicos como en los políticos la discusión ambientalista se convertía en fundamental, y las acciones para cuidar el medio ambiente fueron introduciéndose en la vida cotidiana de miles de personas. Aunque la demanda de desarrollo económico con sentido ecológico se cristalizó primero en una propuesta de «desarrollo sostenible» y después en el «desarrollo sustentable», los niveles de contaminación, agotamiento de los mantos acuíferos, reducción de la capa de ozono y deterioro de los recursos naturales no pudieron detenerse de manera contundente. Sobresale, sin embargo, una preocupación ciudadana por conservar la naturaleza, creándose movimientos nacionales e internacionales para protegerla. De igual modo, avanzaron las políticas para fortalecer el derecho ecológico y para promover industrias limpias.

Fuentes observó que la modernidad contenía una forma cultural de relación entre naturaleza y hombre que había destruido la armonía: la modernidad —dijo— nos hizo “incapaces de reconciliarnos con lo que explotamos para sobrevivir” (1991, 073). El hombre utilizó a la naturaleza puesto que se sentía superior a ella; y así como asesinó a otros hombres, empezó a exterminarla: “La novedad del tiempo que nos ha tocado vivir es que, por primera vez, somos capaces de destruir a la Naturaleza junto con nosotros” (1991, 073). Sólo hasta esa década parecía evidente que la muerte de Natura era también la muerte del hombre. Expresó: “Ni Poussin, ni Van Gogh, creyeron realmente que sus paisajes podían morir. Nosotros, al cabo, hemos inventado las maneras de asegurar que la naturaleza sea tan mortal como el ser humano” (1992, 077). Le parecía falsa la relación de superioridad que había creado el hombre frente a la naturaleza, y falsa también la de la naturaleza por encima del hombre. En su opinión, ambos se complementan, interrelacionan, determinan: “La naturaleza

siempre había establecido una superioridad tácita sobre el género humano: Yo, naturaleza, voy a sobrevivir... Actualmente, y quizá por primera vez, todos sabemos que podemos perecer juntos: La Naturaleza y la Humanidad". (1998, 120)

Por eso en los noventa dedicó una parte de su discurso a responsabilizar al hombre de su entorno natural, pues observó que el futuro del hombre estaba en la posibilidad de futuro de la naturaleza: "¿Seremos entonces capaces de asesinar nuestra alteridad física –la Naturaleza misma– a fin de que ya no quede testigo alguno: a fin de que ya no haya Futuro?" (1991, 073). Para Fuentes, entonces, era necesario redefinir el sentido de sociedad (1998, 127).

Fue hasta finales de la década cuando los movimientos sociales e intelectuales de crítica a la globalización, la cultura decadente de fin de siglo y el neoliberalismo se acentuaron. Estados Unidos, Inglaterra, Francia, México, otras naciones de Europa y el resto de América Latina fueron escenarios importantes de manifestaciones contra la miseria creada por el neoliberalismo. Bajo la denominación de "globalifóbicos" estos movimientos reunieron diversas personas que compartían la angustia y crítica generadas por las nuevas condiciones mundiales.

En el ámbito intelectual los optimistas fueron acusados de faltos de crítica; y los críticos, de incapaces de comprender los cambios. Fuentes navegó entre estos dos discursos, pero se inclinó por mantenerse dentro de la crítica a la globalización; más concretamente, la crítica al neoliberalismo que ostentaba esa versión de globalización. Parte de su análisis se dirigió a aquello que denominó el *fundamentalismo económico*: "En un mundo rasgado por los fundamentalismos religiosos, étnicos, nacionalistas y tribales, debemos darle el lugar de honor al fundamentalismo económico, la convicción religiosa de que, dejadas a su propia dinámica, las fuerzas del mercado resolverán todos nuestros problemas". (1995, 100)

El neoliberalismo representó para él un fundamentalismo peligroso por su inadvertido carácter ideológico: “Esta fe en la Mano Divina tiene sus propios Ayatolas. Su iglesia es el neoliberalismo, su hostia el lucro, su oración el monopolio y su aureola, desde ahora, las orejas de Mickey Mouse”. (1995, 100)

Además, insistió en que el mercado debía servir al hombre, y no el hombre a la economía: “El mercado es medio, no es fin en sí mismo. No es dogma ni ideología, sino instrumento de bienestar. Si deja de serlo, hay que corregirlo en seguida” (1998, 127). Para él, la globalización traía detrás una defensa explícita de las condiciones históricas de desigualdad entre naciones y entre personas. “El fin del estalinismo al este del río Elba, no significa el fin de la injusticia social ni al oeste del Elba, ni al norte, ni al sur del río Bravo” (1990, 071), aseguró. El falso sentido irreversible e inevitable del neoliberalismo, dijo, tan sólo creaba las condiciones ideológico-políticas para preservar las desigualdades: “en nombre de la eficiencia, se ha consagrado una «inevitable» desigualdad” (1998, 127).

Para Fuentes este carácter «inevitable» escondía una exclusión disfrazada de fatalidad que conduciría “a un darwinismo global en el que sólo habrán de sobrevivir los más fuertes” (1998, 119). Consideró que debíamos reconocer “que la era tecnológica y globalizante concreta riqueza y poder injustamente” (1998, 127). Pero en lugar de oponerse totalmente a la globalización, señaló que era necesario actuar y enfrentar los problemas como desafíos. Por ejemplo, dijo, se debían crear nuevas formas de distribución (1998, 127); colocar límites ecológicos al crecimiento (1998, 127); fortalecer las economías latinoamericanas (1998, 115); invertir en educación (1998, 115); etc. En lugar de oponernos a los cambios, debíamos actualizarnos y afrontar los retos.

En el mundo académico, Francis Fukuyama se convirtió en el intelectual más polémico al publicar un artículo titulado “El fin de la historia”, cuya intención era mostrar el fin

de la ideología marxista y el surgimiento de una era más pragmática.¹⁰ Curiosamente, la discusión sobre el tema incrementó el compromiso ideológico de grupos de izquierda y la defensa del marxismo, a tal punto que una década después Fuentes y otros intelectuales seguían citando tal documento. Evidentemente Fuentes difirió de Fukuyama. En primer lugar, argumentó que el fin de las ideologías era, ante todo, un juicio ideológico: “Cada vez que alguien proclama el fin de las ideologías yo me pregunto, ¿cuál será la suya?” (1990, 071). En segundo, descubrió una similitud entre el discurso del fin de las ideologías con el fundamentalismo religioso,¹¹ porque ambos clausuraban la construcción de la historia a través de la libertad: la fatalidad de la globalización y del neoliberalismo se asemejaban al discurso del fin del mundo. Atacó tal idea y aseguró: “La historia no ha terminado, no vivimos en el mejor de los mundos posibles, la desigualdad ni es fatal ni es virtuosa, y nos quedan muchísimas historias por contar”. (1996, 104)

En tercer lugar, difirió de Fukuyama pues consideró que “el peligro de la actual celebración del capitalismo es que éste deje de criticarse” (1990, 071). En su opinión, el fin de la bipolaridad tenía mucho que ver con la autocrítica. “Estamos ante un capitalismo dinámico porque supo criticarse constantemente. Estamos ante un socialismo estancado porque careció de esa capacidad de autocrítica” (1990, 071); y consideró que su ausencia conducía a un nuevo fundamentalismo.

¹⁰ Francis Fukuyama, “The end of History?”, en *The National Interest*, summer 1989.

¹¹ Fuentes citó: “[Rushdie] ha sido el testigo del fundamentalismo religioso, que se escuda en el texto sagrado para decirnos que el mundo ha concluido, que la última palabra ha sido dicha y que *los ayatolas*, *los comisarios*, *los censores de toda laya* son *sus guardianes*. Muerte a todo el que diga *lo contrario*” (1996, 104).

Por otro lado, el único final de la historia, dijo, sería la muerte de la naturaleza: “Éste sí que sería el fin de la historia, no el final de broma imaginado por Francis Fukuyama e identificado con el fin de la dialéctica hegeliano-marxista y el triunfo universal de la democracia capitalista” (1998, 120).

Finalmente, en quinto lugar, consideró a la izquierda, además de viable, indispensable como proyecto político. Y aún más en América Latina: “¿Quién defenderá al niño enfermo, al padre sin empleo, al maestro sin escuela? No será la derecha. Será otra vez la izquierda, la izquierda de Salvador Allende” (1990, 070). Aunque a principios de la década cuestionaba el triunfo del capitalismo sobre el socialismo,¹² poco a poco lo aceptó. Pero llamó a fortalecer la izquierda: “Lejos de disolverse en la euforia del capitalismo triunfante, la significación de derecha e izquierda se hace cada vez más neta” (1990, 071). Para Fuentes desde principios de la década de los noventa se habían agotado dos proyectos, el populista y el neoliberal. Por eso propuso una izquierda moderna: “Ni capitalismo salvaje ni burocracia populista, sino una izquierda cada vez más identificada con la sociedad civil”; una izquierda con la “obligación de promover y defender la justicia social” (1990, 071). América Latina debía aprender de su propia historia para advertir cómo la izquierda, y no el socialismo ni el capitalismo, la habían hecho progresar en términos sociales: “Desde 1820, hemos estado librados a la voluntad de la empresa privada interna e internacional, sin que nuestros pro-

¹² En 1990 públicamente se aceptaba que el capitalismo habría triunfado sobre el socialismo; sin embargo, Fuentes afirmó: “Pero como ambas ideologías –capitalismo, socialismo– abrazan y confunden realidades múltiples e incluso ejercen trueques constantes de pensamiento y acciones, las proclamaciones de triunfos y de derrotas me parecen por lo menos apresuradas en un mundo particularmente dinámico, en el que nadie ni nada parece haber dicho la última palabra” (1990, 071).

blemas se hayan resuelto. El único régimen marxista-leninista de nuestra historia, Cuba, tampoco los resolvió. En cambio, los adelantos reales de la América Latina los obtuvieron los movimientos de izquierda... encarnados en Estados nacionales o en acciones de sociedad civil". (1990, 071)

Sin embargo, aunque innumerables intelectuales se opusieron a Fukuyama, la irremediable crisis de la izquierda fue políticamente evidente: los principales partidos de izquierda perdieron Nicaragua, Francia, España, Alemania, y de haberse realizado elecciones en Cuba, considero, también. Aún así Tony Blair, primer ministro en Inglaterra, se convirtió para muchos en la opción más viable del pragmatismo socialdemócrata que llevara, a pesar de las presiones del neoliberalismo, al espacio de la política real los principios de la izquierda europea.

Fiel a su posición socialdemócrata, Fuentes también apoyó a Tony Blair. Opinó que el presidente británico, a diferencia del esquema norteamericano, era exitoso por su política social: "Mantiene cuotas de popularidad superiores al 90 por ciento. ¿Qué ha hecho Blair? ¿Campañas de fotogenia? No: ha hecho política moderna" (1998, 127). Esta política moderna Fuentes la resumía así:

Blair ha podido eliminar gastos cíclicos del Estado, por ejemplo subsidios al desempleo, porque la economía británica ya no los requiere. Ha reducido los impuestos a las corporaciones, pero ha reclamado pagos mucho más adelantados en el calendario fiscal. En lugar de mantener el oneroso sistema de subsidios a los jóvenes desempleados, ha creado programas para entrenar a los jóvenes, dotados de experiencia laboral y abrirles oportunidades de trabajo. Ha reformado el Sistema Nacional de Salud Pública, reforzando la eficiencia del gasto por encima de la cantidad del gasto (1998, 127).

De Blair admiró el rompimiento con las estrategias neoliberales a través de una política social, el reconocimiento a las

asambleas legislativas independientes de Escocia y el país de Gales, y la adecuación de la economía nacional a las condiciones globales.¹³

En los noventa Clinton sube a la presidencia de los Estados Unidos y muere Miterrand. Los liberales arriban en Francia; hay nuevos visos de nazismo en Alemania, y Yugoslavia se parte a pedazos en una guerra interminable. Irlanda del Norte, Israel y Palestina siguen en los encabezados por los enfrentamientos civiles y los atentados terroristas. En Colombia, países del este y México, el narcotráfico aumenta desorbitadamente; pero mientras ante los medios de comunicación las autoridades arremeten contra él, detrás de los escenarios la corrupción llega a los niveles más altos de sus gobiernos.

Fuentes en esos años insistió en la nueva agenda política: “Inmigración. Narcotráfico. Justicia. Corrupción. Finanzas. Libre Comercio” (1996, 105). Apuntó también que cada región tenía problemas nuevos y problemas pendientes. De Europa señaló “la xenofobia, el fanatismo religioso, los nacionalismo resurrectos, el racismo” (1990, 071); respecto a Europa Central, las “pérdidas sociales en materia de empleo, educación, alojamiento y seguridad social” (1990, 071). Sobre América Latina manifestó que “nuestros problemas siguen en pie; secu-

¹³ Cuando Fuentes se plantea la búsqueda de respuestas al mercado, encuentra en la política de Tony Blair propuestas alternativas y acordes con los retos de la globalización, quien, dice, “le cargó impuestos por cinco mil millones de libras a las ganancias excesivas derivadas de las privatizaciones de la era thatcherista. (¡Atrévase alguien en México!). Ha invertido cientos de millones de libras en beneficios para los más necesitados y para los incapacitados, derogando las leyes contrarias a esos beneficios de los gobiernos conservadores. Ha propuesto el salario mínimo, ha aceptado el capítulo social de la Unión Europea..., ha limitado la semana de trabajo y ha establecido las vacaciones pagadas... Blair se parece más a Lázaro Cárdenas que a Margaret Thatcher” (1998, 127).

lares, persistentes, dolorosos. Pobreza, marginación, enfermedad, ignorancia”. (1990, 070)

Señaló los déficits de la modernidad; también se refirió a lo que consideró los problemas compartidos alrededor del mundo, la violencia y el hambre. “Hoy, al fin, todos nos reconocemos en la universalidad de la violencia” (1991, 073), aseguró. En relación a la pobreza indicó que “las características particulares de la miseria en cualquiera de estas grandes urbes [México, Nueva York, Londres, Jakarta, El Cairo o Bombay] constituyen hoy un fenómeno mundial” (1998, 110). Estos conflictos, consideró, “el fin de la guerra fría no los soluciona de manera automática” (1990, 070). Lo importante, dijo, es que “ahora los problemas sociales hay que enfrentarlos sin excusas ideológicas”. (1994, 088)

En esta década, Hong Kong y el Canal de Panamá regresaron a sus países de origen. La Comunidad Europea se consolidó y apareció la moneda Euro. México y Estados Unidos firmaron el TLC. América, aunque más en el papel que en los hechos, también se unió económicamente. Los tigres asiáticos continuaron su avance hacia Occidente. China se fortaleció sorprendentemente y participó activamente en la reconversión industrial. La globalización implicó que fuertes sumas de dinero cual fantasmas corrieran de un lugar a otro mediante los medios electrónicos que, día a día, hicieron más real lo virtual, y más virtual lo real.

En términos económicos, el mundo era otro. Fuentes lo advirtió y destacó que era indispensable sumarnos al proceso de integración económica: “Las corporaciones transnacionales se han convertido en factores indispensables para la integración global. Ellas son las propietarias de la inversión, información y avances tecnológicos. El comercio se libera, se abren los mercados, se eliminan las barreras comerciales, el capital fluye y los mexicanos no pueden volverse anacrónicos, determinados a mantener estructuras nacionales obsoletas. (1991, 076)

Ante el inminente cambio mundial, sugirió “acelerar nuestro proceso de integración”, pues –dijo– “no podemos ser dejados fuera, rezagados del proceso hacia la integración. Tenemos alternativas múltiples y complementarias: la integración con Europa y la Cuenca del Pacífico, así como la integración con el federalismo” (1991, 076). Sin embargo, también indicó: “Tenemos escasos recursos para hacernos presentes en el nuevo orden multipolar que va a sustituir a la moribunda estructura bipolar” (1990, 072). Su visión crítica dual, considero, lo orientó a observar dos condiciones en cada situación.

El nuevo orden mundial ponía a prueba lo que las personas podían soportar, y los niveles de suicidio, alcoholismo, tabaquismo y drogadicción aumentaron vertiginosamente. El ataque mercadotécnico en los medios de comunicación explotaba la sensación compartida de soledad, angustia y desubicación, por lo cual una vieja corriente de moralidad intentó detener el avance de la televisión y la libertad. Sin embargo, a falta de cánones qué seguir, los noventa sería toda una época de extrema libertad, una libertad impensable apenas unos años antes: se podía elegir abiertamente desde una ideología política, hasta la preferencia sexual. Fue en esta década cuando se vieron miles de personas seguidoras de ovnis, creyentes en la astrología, budistas y vudús, lectores de filosofías de la felicidad y yoguis eclécticos. En este punto, la similitud con los años sesenta era enorme, a excepción del uso generalizado de las computadoras: concentraciones antiyanquis se vieron sustituidas por manifestaciones globalifóbicas vía internet.

El mundo emitía nuevas señales, y Fuentes las interpretó a su manera. Ante el “desorden” político-social, mantuvo una actitud que varió entre la expectación nostálgica, el señalamiento crítico y la esperanza de reconstrucción. Por ejemplo le inquietaron ciertos cambios que destacó como problemas: la identidad, las nuevas relaciones internacionales, los flujos de información.

A partir de la caída del muro de Berlín, las transformaciones en términos culturales le interesaron pues pensó que eran tanto una oportunidad como un peligro: "...la velocidad de los avances tecnológicos, la creciente interdependencia económica y el carácter instantáneo de las comunicaciones, forman parte de una dinámica global que no se detiene a preguntarle a nadie: Oye, ¿ya decidiste cuál es tu identidad?" (1988, 052)

Pero también confió en que el nuevo entorno mundial abría nuevas posibilidades. El fin de la bipolaridad, dijo, "significa la aparición de todos los hombres y las mujeres –no sólo soviéticos o estadounidenses, capitalistas o comunistas– como portadores del destino de la humanidad" (1990, 071, guiones añadidos).

Al final de la década la computarización de la vida cotidiana de las clases medias contrastó con el analfabetismo y miseria de millones de pobres. La música tecno, industrial y pop inundó los mercados. Artistas y gustos juveniles fueron creados por la mercadotecnia: grupos como Spice Girls o Back Street Boys vendieron millones de copias gracias a impresionantes batallas en los medios y a pesar de una ínfima propuesta musical. Los videoclips y compactos se convirtieron en artículos de primera necesidad para los jóvenes, quienes incrementaron también la demanda de enervantes, películas violentas y series televisivas como "The Simpson".

"Es una de las grandes paradojas del mundo moderno que mientras se multiplican los medios de información menos sabemos" (1992, 080), consideró Fuentes. Estos enormes flujos de información controlados por empresas de la diversión construían, en la opinión de Fuentes, esquemas mentales y de acción acrílicos totalmente conformes con el mundo existente:

El negocio Disney-ABC es un gigantesco paso adelante en la marcha hacia la muerte con sonrisa actuada por robots alegres que,

poco a poco, son privados de su derecho a escoger, discriminar, criticar lo que reciben y la manera como lo reciben. (1995, 100)

Desde mi perspectiva, Fuentes señaló dos situaciones. Primero, las personas creían que realmente estaban siendo informadas:

Estamos viviendo ya una realidad, acaso, irreversible: los medios audiovisuales le ofrecen al público una cantidad tal de información que el público acaba por convencerse de que está bien informado, perdiendo la capacidad para inquirir acerca de las zonas de información deliberadamente aisladas... (1995, 100)

Pero lo que recibían, dijo, no era un conocimiento sobre el mundo o la realidad; sino diversión: “La diversión en sí no tiene nada de malo. El peligro surge cuando la diversión suplanta a la información” (1995, 100). Esta condición cultural inquietó a Fuentes porque encontraba en los medios masivos de comunicación “el espectáculo, los juegos pseudomasoquistas, el chisme y la confesión en público” (1995, 100). Segundo, la cultura no se perdía, pero cada vez estaba más lejos de la sociedad. Y la cultura, aseguró, es un puente tendido entre las diferentes culturas, y entre hombres y mujeres de distintas épocas. La consecuencia, dijo, es que “cada vez nos desconocemos más” (1992, 080).

Crítica a la modernidad global

La modernidad la han construido los hombres; por eso es histórica. La crítica de Fuentes aquí se dirige precisamente a lo que hemos construido globalmente. Sus observaciones están sobre lo que actualmente ha significado la modernidad en términos mundiales: la etapa de la modernidad global. Este sentido críti-

co tiene su correlato con lo que va sucediendo en la modernidad del siglo XX, que ya he analizado en el apartado anterior. Por ahora me centraré en el análisis temático que hace al proceso mundial de la modernidad global, fundamentalmente en los años ochenta y noventa, pero también desde los años setenta.

Ante la miseria y conflictos sociales, argumenta que la modernidad ha entrado en crisis porque no logró resolver los problemas más graves de la humanidad. Además, dice, generó o reprodujo otros: pérdida de identidad, soledad, guerras interétnicas, racismo. Las respuestas del comunismo y del capitalismo, apunta, fueron insuficientes: “El capitalismo y el comunismo comparten la visión del mundo como vehículo hacia esa meta que se confunde con la felicidad. Pero si el capitalismo procede por vía de atomización, el comunismo procede por vía de integración total”. (1979, 020)

Desde los sesenta advertían cambios mundiales en todos los ámbitos.

Intelectualmente, podemos percibir que se integra un nuevo mundo de relaciones económicas, culturales y personales. Las sociedades industriales empiezan a adquirir rasgos comunes, más allá de sus presupuestos ideológicos. La tecnología se universaliza dentro del mundo desarrollado y el ocio aparece como un factor nuevo y determinante de la educación y la cultura (1965, 010).

Sobre ello escribiría más adelante, y con particular interés durante los noventa. Mientras tanto, en los años setenta Fuentes elaboró una crítica a la modernidad capitalista por su esquema de progreso: “El progreso ha dejado de progresar”, afirmó. La cita completa es interesante:

El progreso ha dejado de progresar y no nos queda a los hombres más que un objeto de rebelión: el mundo que nosotros mismos

hemos creado. No podemos acusar a nadie. Debemos preguntar, al nivel de los valores de nuestra modernidad envejecida, cuáles entre ellos son dignos de oponerse a otros, y cuáles de atender la germinación de su propia contradicción trágica, interior. (1978, 018)

Un carácter marxista de su pensamiento está allí plasmado: en las palabras, en el sentido: tesis, antítesis y síntesis. Fuentes asume la tarea de evaluar qué ha sido de esta modernidad para descartar lo que nos limita, y simultáneamente recuperar lo valioso. En mi opinión la unicidad entre presente y pasado al romperse provocó la ilusión del futuro. Advierte que la ilusión hacia el futuro es una característica de la modernidad: “La ilusión del porvenir ha sido el idilio de la historia moderna” (1979, 020). Y que tal ilusión no se había cumplido: “Kundera se atreve a decir que el porvenir ya tuvo lugar, bajo nuestras narices, y huele mal” (1979, 020). Es decir, que cuando el futuro llegó, lo hizo acompañado por la desilusión. De hecho, afirmó en los ochentas, el progreso de la modernidad estaba cancelado: “Todos tenemos y tendremos menos; la era del progreso ilimitado ha terminado” (1981, 028). En otro texto expresó que la modernidad no había fracasado. Más bien era incompleta. Insatisfactoria: “La Ilustración no fracasó: lo que ocurre es que ya cumplió todo lo que prometió. Su futuro ocurrió: es nuestro presente y no nos gusta.” (1979, 021)

Esta idea se acerca mucho al pensamiento posmoderno; sólo que fue escrito durante los setenta. Fuentes en esta década dudó de la modernidad, e incluso de la crítica que se le había hecho a la modernidad. Mencionó:

La modernidad se justificó en su ejercicio de la crítica, incluso contra sí misma. Ahora podemos ver que esa crítica, condición de la legitimidad y exclusión de la consagración, no fue lo suficientemente lejos. El valor supremo de la modernidad se llama progreso. Pero este valor, que lo es, resulta inferior en la medida

en que no ha sido capaz de engendrar, como los valores clásicos, un contrincante exterior o interior al progreso mismo. (1978, 018)

Para Fuentes la falta de alternativas ocasionó crisis profundas. Sin embargo, reconoce en la modernidad capitalista una capacidad de autocrítica: “Es difícil combatir un sistema que siempre se adelanta a criticarse y a reformarse a sí mismo” (1979, 020), aseguró. Apuntó que la crítica debía ejercerse pero para transformar la realidad: “Y si el porvenir ya tuvo lugar, sólo son posibles dos actitudes. Una, reconocer la farsa. Otra, recomenzar, replantear los problemas humanos” (1979, 020).¹⁴

Durante los ochenta entrará en cuestionamientos y se preguntará sobre la aportación de la modernidad: “Pero también debemos distinguir las ventajas y los perjuicios de una modernidad que ahora parece menos prometedora que antes de la crisis económica, la trágica ambigüedad de la ciencia y la barbarie de naciones y filosofías que antes representaban el *progreso*”. (1983, 030)

¹⁴ Contradictoriamente, considera, la modernidad negaba las opciones de revuelta: “El siglo XVIII habría dicho que la interrogación y la revuelta sólo sirven para salir del mundo religioso, negar sus dogmas y dejar atrás su barbarie a fin de ingresar al universo de la razón, la felicidad y el progreso interminables por perfectibles’ (1979, 021). Pero también la revuelta, al poner en evidencia a la modernidad actual, podría hacer retomar a la sacralidad: ‘Lo singular e importante de la visión sagrada de Woytila y de la visión humanista de Camus es que, por caminos diferentes, admiten la posibilidad de un regreso a las religiones a partir de la revuelta contra el orden del progreso secular (1979, 021). Este rechazo a lo sagrado, característica de la modernidad, en opinión de Fuentes limitaba el mundo humano moderno. Señala, por ejemplo, el daño que ha provocado la visión lineal progresista de la modernidad: una destrucción de la naturaleza -y por tanto del hombre mismo-; la realidad social como una ilusión materialista: “para el modernista descrito por Wolin, todo problema tiene solución: ‘La economía modernizante percibe al universo como algo despojado de misterio, cognoscible e indiferente’” (1981, 028). Según Fuentes, el mercado, expresión de la racionalidad humana, paradójicamente se ha convertido en el más irracional de los productos humanos.

Empero, así como arremete contra la modernidad, la valora. La observación que hace de la modernidad me parece interesante: “Esta volición supone la tarea de distinguir, bajo el brillo excesivo de las comunicaciones instantáneas o en el crepúsculo eterno de nuestras aldeas, los beneficios y las desventajas de una tradición que hoy nos parece más provechosa y aceptable...” (1983, 031). Ante tal sugerencia, él mismo expresa, a través de una pregunta, qué necesitamos: “¿Somos capaces, con todos los instrumentos de nuestra civilización, de crear sociedades libres, sociedades que atiendan las necesidades básicas de la salud, la educación y el trabajo, pero sin sacrificio de las necesidades igualmente básicas del debate, la crítica y la expresión política y cultural?” (1983, 032). Los ochenta fueron una década de transformaciones que provocaron en Fuentes dudas sobre el sentido de realidad: “El avance científico y tecnológico supera a veces nuestra capacidad política y moral para asimilarlo” (1988, 047).

En los noventa encuentra estas dudas como el sentido mismo de la modernidad: “La vanguardia moderna respondió con la creación de la incertidumbre a las ruinas de la certidumbre.” (1992, 080)

La crisis de mundo anunciaba otro sentido. Y perplejo, relacionó este proceso con el final del progreso ilustrado. Porque, afirmó, “todo lo que nace por el progreso... perece por el progreso” (1992, 080). Esta idea hegeliana-marxista estará presente en su obra. En los noventa señaló al menos tres ámbitos de crisis de modernidad: en lo social, lo económico y lo político; todos éstos enmarcados en un problema central, la cultura —su apuesta de solución—. Considera que estos ámbitos se reducen a una cuestión cultural porque él es un literato; un personaje de la cultura que elabora desde allí su crítica a la modernidad.

La violencia, por ejemplo, le parece síntoma de nuestro tiempo: “La violencia es el pasaporte más reconocible del siglo XX. La violencia y su manifestación final, el holocausto nuclear, han

convertido a todas las culturas en excentricidades: ya no hay culturas centrales” (1991, 073). En su opinión, la modernidad había extendido la violencia de pobres a ricos; de dominantes a dominados; del centro a los márgenes. “Todos hemos sufrido e impuesto la violencia a los débiles y a los inocentes. La violencia dejó de ser una característica deplorable de pueblos retrasados, y naturalmente, morenos. Los hijos de Beethoven, Jefferson y Montaigne la han practicado con el más alto grado de perfección técnica” (1991, 073). Así, resalta su expansión en el mundo; y también señala su componente: las relaciones desiguales entre los pueblos. Sobre algo que insistirá es sobre la pena de muerte: “La barbarie misma de la pena capital” (1998, 113), asegura, es resultado de la violencia como forma de control en los países desarrollados, quienes al practicarla dejan constancia de su barbarie.

Por otra parte, dirige su atención a lo que considera las formas de dominación ideológicas de la modernidad. Fuentes señala la crisis que ocasionan los medios de comunicación: “Por desgracia, en todo el mundo la mayoría de las audiencias creen que están bien informadas porque están informadas en abundancia, aunque no en calidad” (1995, 100). Tal perspectiva de realidad creada por los medios de comunicación es posible por el poder que han adquirido sobre una sociedad apática. Respecto a la elaboración mediática de la realidad, cita un pasaje de una novela para ejemplificar: “Señora –dice un personaje de *La loca de Chaillot*, de Jean Giradoux–, nosotros somos la prensa. Usted conoce nuestro poder. Nosotros dictamos todas las reglas. Su futuro depende totalmente de nosotros” (1995, 100). Por eso, pide criticar a los medios: “Los medios electrónicos viven de la impunidad porque no son criticados por los propios medios electrónicos”. En contraste, asegura: “La palabra impresa... desarrolló una crítica de sí misma” (1995, 100). Novelista, Fuentes propone: “El lenguaje del escritor nos advierte que tener mucha información no es tener me-

por información: una novela, un poema, siguen siendo la mejor crítica al monolitismo de los medios modernos”. (1996, 104)

Su propuesta es: el arte como salvación, como crítica, como creadora de otra realidad: alterna, imaginativa, sugerente.

Otro aspecto que retomará será el tiempo en la modernidad global. Para Fuentes el sentido de historia se vio trastocado por la modernidad porque ésta supuso el pasado como un obstáculo al progreso. Al pasado la modernidad lo dejó literalmente atrás; y substituyó el pretérito glorioso por un futuro que aún no se cumple: “La modernidad ha vivido durante dos siglos de sus promesas, de Juan Jacobo Rousseau a Milton Friedman y de los Hermanos Marx a los Chicos de Chicago” (1998, 119). Según Fuentes, la modernidad reinterpretó el presente y el sentido del pretérito de forma tal que, ahora, resulta difícil reconciliarnos con el pasado. Para Fuentes: “En gran medida, por lo menos a partir de la Ilustración europea, sospechamos que nadie hubiese querido estar presente en un pasado visto por Voltaire como un solo e irremediable desastre hundido para siempre en el precipicio de la barbarie”. (1998, 119)

Advertir el pasado como ignorancia, religiosidad enajenante, oscurantismo e irracionalidad no permite una comprensión total del ser y del hombre. Simultáneamente, la visión futurista se asumió como una nueva forma de vivir la realidad que terminó, dice, alejándonos de la felicidad prometida. Pero para él la modernidad resultó también escatológica: su fin último, el Edén del futuro. “La promesa constante del mundo moderno ha sido la promesa de la felicidad en el futuro” (1998, 119), asegura. Pero la felicidad no ha llegado; la modernidad no cumplió con tales ofrecimientos. Oculta, estaba otra realidad de enajenación: de desigualdad; de exclusión:

La sujeción de sociedades enteras a la futurización acrílica ha sido doblemente peligrosa, porque informa íntimamente

tanto la visión que el mundo cresohedónico de la globalidad –el mundo del dinero y el placer, cresohedonismo– tiene el resto de la humanidad que aún no ingresa al círculo virtuoso de la información y el poder alimentándose mutuamente, como la ley de una necesidad espuria que pretende mover, más allá de todo gobierno racional, el libre juego de las fuerzas económicas (1998, 119).

Esta modernidad creó, desde su perspectiva, una imagen del pasado como ruinas; y del futuro como exclusión. Pero el pasado, dice, también es riqueza. Y el futuro debe ser igualmente de riqueza compartida: un nuevo Edén. No recordar produjo amnesia e intolerancia:

El precio de este proceso es la amnesia. Doble amnesia. En primer lugar, amnesia externa para olvidar la existencia de culturas diferentes a la imperante, negándole, en consecuencia, realidad al otro, al hombre o la mujer de culturas diferentes, convertidos así en fantasmas expulsados del mundo satisfecho. Pero en segundo lugar, amnesia interna, no sólo olvido del que está afuera, sino del que está adentro, amnesia interna que nos permite olvidar que nuestro destino personal, dentro de este sistema, es convertimos también en el otro, en el extranjero doméstico, cuando, al morir, el futuro nos certifique como absolutamente dispensables. (1998, 119)

En la modernidad lo pasado no se conserva; sólo lo nuevo es lo valioso. Pero ello, afirma, produce desperdicio humano y material: “La novedad sería, así, el certificado feliz de una sociedad que no conserva nada, sino que todo lo transforma, a la menor brevedad posible, en basura”. Y critica este sentido de modernidad: “Sociedades Kleenex, de uso instantáneo a fin de reponer el objeto desechable –automóvil, estéreo, lavadora, peinado,

falda, cereal, esposa— cuanto antes, con un irresistible y novedoso producto que a las 24 horas será arrojado, a su vez, a la basura”. (1998, 119)

Más aún, esta relación moderna con el futuro otorga legitimidad al capitalismo. Afirma: “Todos los estados industriales y tecnológicos avanzados se han sostenido sobre la religión de la futuridad y el desprecio hacia un pasado que sólo ha servido, cuando mucho, *como fuente de legitimidad para ejercer el poder en nombre de un futuro feliz*”. (1998, 119, subrayado mío)

En palabras de Fuentes, esta modernidad nos ha creado una falsa felicidad. Ahora, en su opinión el peligro es que “[La falsa felicidad] nos aísla de los demás porque nos aísla de nosotros mismos” (1998, 120).

Veamos otro aspecto. En el ámbito económico afirma que la modernidad ha producido, en contra del espíritu iluminista, otra religión: el dinero. La expresión máxima de esta idolatría está en el neoliberalismo; en la fe en el mercado:

[El fundamentalismo religioso tiene] su espejo moderno y modernizante: el fundamentalismo económico, que impone la fatalidad de las leyes del mercado para asegurarnos que vivimos, también, en un mundo de historias concluidas. La historia ha terminado, el capitalismo y la democracia nos aseguran que por fin podemos ser —somos ya— felices. Un mundo tecnocrático, helado, de creciente marginalización del trabajo y darwinismo social, donde el privilegio se disfraza de responsabilidad fiscal. (1996, 104)

Nuestro ensayista a través de su crítica cultural a la modernidad advierte sobre el peligro del fundamentalismo económico. Porque éste al igual que la Iglesia Católica de la Edad Media no es desinteresado sino todo lo contrario. De ahí que

esta ideología ha de ganarse el corazón, espíritu, y cuerpo de cada uno de los ciudadanos para que éstos se entreguen en su totalidad. Los peligros, señala, son el darwinismo, la marginalidad, la cancelación de alternativas. Asume que detrás del sistema no está la búsqueda de la felicidad del hombre en armonía, está un poder autoritario. Un poder velado: “Evoco la advertencia del tiburón de las finanzas, George Soros, cuando nos previene que, concluida la Guerra Fría, el capitalismo bien puede desprenderse de su justificación política –la democracia– y asumir, en nombre del pragmatismo más expeditivo, una justificación autoritaria”. (1998, 120)

Le preocupa que este sistema económico produzca miseria porque Fuentes asume al hombre libre cuando éste ha solucionado sus problemas materiales mínimos y puede desarrollar todas sus potencialidades. Esta modalidad de modernidad neoliberal, asegura, aleja al hombre de la cultura, del conocimiento de sí mismo y, por tanto, de la libertad. “Cada vez nos desconocemos más” –afirma–. Luego está la crisis económica, el descenso del poder adquisitivo, sobre todo de los mejores lectores, que son los jóvenes, en un continente donde la mitad de la población es joven” (1992, 080). Le inquieta que la juventud utilice la mayor parte de su tiempo en trabajar o buscar trabajo, en lugar de desarrollar su creatividad: “Pero ahora tantos muchachos en la ciudad de México en lugar de estar estudiando tienen que tragar llamas o vestirse de payasos. Y al ver a uno de ellos en un cruce de calles, me digo, éste es un lector perdido de Juan Rulfo”. (1992, 080)

La conclusión de Fuentes, desde mi perspectiva, es que hay una modernidad que compartimos mundialmente: la decadente. Una modernidad de enajenación, desacralización, aislamiento y exclusión. Frente a ello, propone otra modernidad global: una modernidad creativa e incluyente.

La modernidad creativa: incluyente

Fuentes ha escrito sobre su crítica a la modernidad. Pero como él también es moderno, sigue creyendo en ésta. Lo que en mi opinión podemos rescatar de sus ensayos es lo siguiente: la idea del agotamiento de la modernidad y la propuesta para construir otra modernidad, incluyente y creativa.

Su punto de vista en la última década del milenio se encuentra fuertemente influido por las reflexiones denominadas «posmodernas». Identificado con las posiciones filosóficas y políticas que ponen en evidencia el estado de cosas y, de manera fundamental, con la condición de los marginados, en los años noventa centra su crítica en la modernidad que habita en el mundo occidental, una modernidad que genera desigualdad. De hecho, a partir de la publicación de su novela *Cristóbal No-nato* (1987) se reinaugura en Fuentes una etapa de reflexión profunda sobre el sentido del mundo moderno.

Con *La región más transparente* (1958) y *La muerte de Artemio Cruz* (1962) planteó el problema de la identidad, pero a partir de *Zona Sagrada* (1967) y *Cambio de piel* (1967) fue cuando sus preguntas se tornaron menos locales. En *Terra Nostra* (1975) y *El espejo enterrado* (1992) utiliza sus interrogaciones sobre la alteridad mexicana y su universalidad para producir obras que, al igual que Paz, a partir de una revisión esencialista local examinen cuestiones profundas y generales a la condición humana. Sus novelas posteriores a *La Campaña* (1990) se centrarán con mayor atención en la problemática política de la nación mexicana pero desde una perspectiva universalista, que al vincular historia, cultura, mito y racionalidad moderna en México, otorgan una visión apocalíptica que vuelve a la propuesta de sus primeros textos: la modernidad sujeta al tiempo mítico.

Con la modernidad de fin de milenio comparte la perspectiva de que existe una pérdida de centralidad de las posicio-

nes meta-referenciales, y aprovecha perfectamente esta condición filosófica para argumentar a favor de la trascendencia de las visiones marginales de América Latina, África, Asia, etc. Asimismo, mientras la modernidad occidental se construye por su obsesiva oposición a la tradición —como si su legitimidad y autenticidad deviniera automáticamente a partir de una desacralización perpetua—,¹⁵ Fuentes la enarbola. Así, su discurso puede comprenderse perfectamente al invertir una frase de Masoliver Ródenas: la temporalidad de lo moderno no niega la atemporalidad de lo clásico.¹⁶ Y más específicamente, de lo mítico. Siguiendo esta línea, el literato propone que se construya una reflexibilidad tan autocrítica que sea capaz de admitir la posibilidad de la reflexibilidad como continuidad con el pasado.

Esta reciprocidad consciente con el pasado la utiliza también para oponerse a la versión posmoderna del discurso sin futuro: porque aunque había parecido apocalíptica su visión en las novelas, advierto a través de sus ensayos la profunda esperanza que renace en él y que intenta transmitir a través de la crítica de este supuesto: “el mejor de los mundos posibles”. En términos más específicos, analiza la particular configuración mítica que tiene México: por lo cual la lucha, interacción y, simultáneamente, complementariedad entre el tiempo mítico prehispánico y el tiempo moderno será objeto de análisis en toda su obra literaria. El tiempo, en tanto expresión del sentido de movimiento, será, desde mi perspectiva, central en su obra. Una importante aportación del autor consistirá en la exploración del sentido del tiempo que se tiene y se ha tenido a lo

¹⁵ Pareciera que lo tradicional se explica por sí mismo, y que la modernidad precisara de sus oposiciones para comprenderse.

¹⁶ Masoliver Ródenas mencionó. “... una atemporalidad de lo clásico que no niega la temporalidad de lo moderno”. (Ródenas, 1998: 56)

largo del devenir histórico: del tiempo mítico, al tiempo lineal. Su propuesta, la construcción de un tiempo utópico-creativo.

En términos generales, a partir de su obra es posible encontrar en la modernidad contemporánea dos visiones de tiempo-movimiento contrapuestas: la modernidad “triumfante”, y la modernidad “utópica”. La primera sería la posición hegemónica, que actualizada bajo la tendencia de la globalización, tiene una manifestación lineal del proceso histórico, parecida a la visión judaica en la unidireccionalidad pero sin el fin sagrado. La segunda vendría a ser una cosmovisión íntimamente identificada con la versión cíclica del tiempo humano y específicamente escatológica –manifiesta en las tradiciones y oculta en los procesos de interpretación simbólica, pero estructural al hombre latinoamericano, asiático, africano, etc.– que es posible rastrear a través del estudio de los mitos.

Una diferencia muy importante entre estas dos visiones de mundo (modernidad y tradición) radica precisamente en cómo conciben el avance. Mientras que para la primera el cambio se exterioriza en lo material, para la segunda el movimiento es patente cuando el cambio opera en la interioridad del humano. Sin embargo, cuando la conjunción entre estas dos visiones no hace reparo ante las limitantes de ambas o la una parece oscurecer a la otra, se puede dejar de lado lo pertinente de cada una. Por eso argumentará a favor de la conjunción de ambas: un sentido utópico-práctico.

Éste sería el problema de la modernidad que vive México: encerrado en su circularidad, no ha permitido el cambio que el mestizaje como potencia le permite, ni tampoco ha fundamentado la modernidad en el sentido prehispánico de elevación espiritual.

De ahí que ni las sociedades indígenas sumidas en la miseria, ni las clases medias o altas sean viables o deseables culturalmente. Fuentes ha criticado la postura de la mediocre aristocracia

mexicana y también ha señalado el peligro que el conservadurismo representa para el avance de la libertad en nuestro país.

Respecto a los pueblos indígenas, ha rescatado los puntos –y sólo a partir del movimiento chiapaneco de 1994– del sentido de dignidad, la legitimidad como minoría y la crítica a la decadencia de la modernidad que el EZLN ha puesto sobre la mesa de discusión (temas que por cierto ya estaban presentes en sus ensayos, pero que no habían tomado tal centralidad). Este movimiento fue un detonante para que Fuentes planteara su propuesta de una modernidad incluyente en tanto respetuosa y tolerante con las minorías y, fundamentalmente, enriquecida por éstas.

Pero la idea será de Antonio Caso: el ser americano involucra dentro de sí el ingrediente indígena. Caso señaló que la modernidad americana tendría como primordial tarea fusionar lo indígena en una unidad, y con ello crear una obra cultural conjunta (Caso, 1922). Fuentes recurrirá a estos supuestos, y seguirá a Samuel Ramos, que planteaba la educación como el medio para lograr tal unidad: de acuerdo con una orientación ideal que construya una nueva antropología filosófica, la educación corregirá y desarrollará virtudes en los mexicanos (Salmerón, 1963 315).

Su propuesta ilustrada de promover la educación a todos los espacios sociales –incluyendo a los indígenas– como una forma de elevar el nivel de vida mexicana, denota que no es precisamente un rescate automático de la tradición lo que le interesa. La incorporación a través de la educación, considero, ha sido una estrategia política largamente utilizada. Lo que le parece deseable es una complementariedad consciente donde se compartan y usen de manera inteligente medios y fines tanto míticos como modernos: fines espirituales, medios racionales. Cabe mencionar que este tema no es desarrollado por Fuentes. Sólo lo esboza y con ello abre una discusión.

Ante el carácter global de la racionalidad europea y los valores norteamericanos, antepondría, en primer lugar, una crítica al sentido último de la modernidad triunfante. En segundo lugar, indicaría el carácter limitado y decadente de estos mitos desacralizados: la violencia, y la basura ecológica y social (los emigrantes y marginados en general) son generados por la modernidad triunfal. En el fondo reconoce tanto la experiencia que han adquirido todos los pueblos con la modernidad triunfante, como lo necesario de desacralizar un mundo atenido a la voluntad divina (la tradición).

A partir de su obra literaria, advierto que como nación y a lo largo de su historia, México ha reconstruido dolorosamente su identidad; ya que se ha visto entre el amor a un pasado idealizado y utópico, y la atracción-rechazo a una propuesta moderna desacralizada pero eficiente. Larraín ha explicado esto de mejor forma. Menciona que América Latina ve la modernidad como algo externo a sí misma porque el proceso de modernización fue retrasado por la Corona Española, lo cual dio la impresión que Latinoamérica no formaba parte del proceso moderno y que dadas las circunstancias de imposición económica, social y política de la modernidad, Latinoamérica no experimentaba una auténtica modernidad.¹⁷ Sin embargo, y como anticipa acertadamente Larraín, Latinoamérica también es moderna. Es decir, “es la otra cara de la misma moneda” porque a través de la «otredad» se ha configurado y constituido América Latina.

El problema histórico y cultural de México radica, desde mi punto de vista, en la experiencia de la conquista española como mansedumbre y destrucción cultural. De hecho, en el mito fundacional de la modernidad triunfante quedan esta-

¹⁷ La palabra auténtico viene del griego *authentikos*, que significa “que obra por sí mismo”.

blecidas las jerarquías de dominación y sumisión devenidas del encuentro y choque entre dos cosmovisiones: “Crusoe también representa el proceso de colonización, pues salva a Viernes pero lo transforma en figura servil” (Hirsch, 1998, 71). Esa herida parece no cerrarse e impide comprender la función aportativa de México al mundo. Al respecto Fuentes nos invita a reconocernos a nosotros mismos de manera digna y a reconciliarnos con el pasado. Ser herederos directos de Cervantes compensa y supera toda pérdida, afirma. Esa sería su aportación: reinterpretar el pasado de forma tal que la identidad mexicana se reconstruya con dignidad. Sin embargo, poco ha escrito al respecto.

Pero la búsqueda y defensa de una identidad no significan para Fuentes un encerrarse en sí mismo —la locura del protagonista en la novela *Zona sagrada* y la autosuficiencia despótica de Artemio Cruz testimonian los peligros del encierro— sino una solidez que haga posible la apertura al otro. “Al salvarnos sólo nosotros, nos perdemos”, asegura.

Por otro lado, habremos de pensar el pasado de manera diferente: no como desiguales, pero sí como diferentes. Beatriz Morales advierte que con el reconocimiento de la esclavitud sólo reforzamos la idea de superioridad europea y norteamericana, por lo cual es preciso negar la dominación: el Estado no dominó la condición de felicidad íntima de los pueblos,¹⁸ ni eliminó los procesos interpretativos míticos, y las nuevas representaciones sociales fueron producto de las colectividades, no de la imposición directa.

En este sentido, en primer lugar, Fuentes confirma la posición de Larraín: los latinoamericanos también somos

¹⁸ Conferencias dictadas por la antropóloga Beatriz Morales en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, del 21 al 29 de junio de 1999, México, D.F.

modernos. En segundo, habríamos de reconstruir el pasado con sentido de dignidad; y también nuestro presente: somos indispensables al mundo, sentencia. Fuentes hace suyas las conclusiones que la Comisión para el Decenio sobre Cultura y Desarrollo elaboró: *La unidad con diversidad*, argumento que se convierte en uno de sus principales planteamientos.¹⁹ La resignificación de lo propio frente a lo extranjero, o de lo tradicional frente a lo moderno, no es en sí mismo relevante; lo importante sería —señala— otorgarle sentido de dignidad al futuro, ver la historia como un pasado inacabado y considerar como propia toda aquella herencia virtuosa necesaria para la construcción del presente. Así como el hombre creativo también reproduce y copia,²⁰ considero, México debe imaginar su futuro en función de la tradición y la superación de ésta. Pero Fuentes no explica cómo podría resignificarse la tradición ni qué aspectos de ésta.

Veamos cómo elabora sus argumentos. Fuentes opina que la historia continúa. En contra del argumento de Fukuyama del posible fin de la historia, asume el tiempo como un movimiento circular que avanza. Por eso propone construir conscientemente otra historia humana; una historia multicultural donde quepan todos los pueblos, particularmente los de visión mítica del tiempo. En este sentido, cobra importancia su llamado a la dignificación y autoconstrucción de los pueblos latinoamericanos, pues asume que éstos han de aportar al mundo su cultura generosamente. Ello implicaría que deban ser libres, autónomos y al mismo tiempo estar vinculados al mundo

¹⁹ De hecho, Carlos Fuentes también participó en las conferencias de la celebración del Decenio de Desarrollo y Cultura, UNESCO, en 1988.

²⁰ Respecto a esta actitud, Fuentes ha sido muy criticado en nuestro país por reutilizar temas, escenas, tramas y recursos literarios de otros artistas de la palabra.

global. La razón: porque América Latina tiene una riqueza cultural indispensable para la modernidad. Si la modernidad habrá de sobrevivir a sus propias crisis, lo hará al encontrarse con sus antítesis, sus complementarios.

Existe detrás de este sentido una lógica histórica: un devenir. Este suceder es un estar sucediendo dado que la línea entre arco-flecha-centro no sólo es unívoca. Me atrevo a encontrar en Fuentes un sentido histórico unívoco en un momento, pero multívoco en otros: todo depende de la pregunta, de su contexto y del deseo de respuesta. Desde Fuentes, en mi opinión, las etapas del devenir humano universal son tres: 1) tradición, 2) modernidad, y 3) utopía creativa.

Advierto que la tradición sería el *momentum* durante el cual se experimenta el tiempo-lugar como un círculo, y se reinterpreta el mundo a través del mito original. La realidad se significa en función de un algo exterior y superior al hombre que prefigura el todo. El mundo se percibe como concebido y misterioso; el velo lo cubre todo y esto conduce a una limitación humana.

El segundo *momentum* es la modernidad, cuando el tiempo y lugar se escinden y el movimiento temporal se experimenta como una línea que avanza hacia el futuro. El hombre se descubre constructor y dueño de sí. Por eso intenta apropiarse del tiempo. Se reinterpreta el mundo, y por consiguiente también la tradición, la cual pierde su carácter fundacional. Se construyen nuevos mitos, como el de que no hay mitos o que la tecnología produce felicidad. Su gran aportación es la liberación del Yo, y el costo es una profunda soledad, resultado de suponer que todo es posible con la razón.

A través de mi lectura de su obra, sugiero un tercer *momentum*: la utopía creativa. Allí el movimiento es en espiral porque se reconoce que existen circularidades: más aún, se encuentra la manera de romper con ellas para crear otro círculo

del cual después se escapará. Existe movimiento; pero no es lineal. Va hacia el futuro regresando porque el desplazamiento no es unívoco: es múltiple. Allí el deseo de revalorar para construir es fundamental para avanzar. No es un deseo de poseer: es un deseo de entrega. Es la construcción de la utopía creativa. Por eso la imaginación y el deseo son fundamentales. Resulta entonces indispensable reinterpretar la modernidad y reinterpretar la tradición. La construcción de la realidad a partir de un Nosotros tuvo que haber pasado por la afirmación del Yo: tercer *momentum* imposible sin la liberación del Yo. El resultado, ni limitación ni sólo libertad: plenitud.²¹

Estas tres etapas tienen correlato con lo que otro pensador planteó con anterioridad: Vasconcelos encuentra un salto “de la época de la sensibilidad a la época de la razón, y de la época de la razón a la época del espíritu” (Villegas, 1993, 41).

La crítica a la modernidad desde Fuentes tiene entonces un sentido: superarla. En mi opinión, no es destruirla porque sólo es posible criticarla gracias a que ella permitió la liberación del hombre —la más grande aportación de la humanidad a la humanidad—. La modernidad fue un quiebre que rompió con la tradición porque así podía abrir el mundo. Y al abrirlo lo desacralizó. Sin embargo, ¿para romper con la tradición hay que renunciar al espíritu? Tras un análisis de sus ensayos, percibo aun un sentido misterioso que sólo podemos intuir y apreciar, pero no razonar. En general sus novelas están cargadas de *un sentido mítico que convive con la modernidad*, porque, afirma, no es necesaria la escisión. La humanidad imaginó la escisión para revalorar al yo, a la libertad. Pero la escisión fue tan necesaria como temporal: transitoria.

²¹ En este punto, Fuentes claramente recurre a la idea de plenitud de José Ortega y Gasset.

Fuentes se ha referido a esta forma de modernidad creativa con mayor intensidad desde 1994, a partir del movimiento chiapaneco zapatista. Las razones son claras. El discurso zapatista argumenta sobre el multiculturalismo, desde una perspectiva de tolerancia e integridad identitaria. Tales ideas coinciden con las del novelista. De hecho, el tono metafórico del subcomandante Marcos le impresionó porque además de político es estético. Desde Fuentes, ese discurso estimuló en la sociedad y en la intelectualidad otras opciones de modernidad: “Hoy, esa cultura se manifiesta de nuevo y nos habla a todos con un sentido incluyente de la modernidad. No hay modernidad exclusiva. Tiene que ser inclusiva...” (1994, 083). La reflexión que plantearon los zapatistas provocó en él una nueva manera de comprender a la modernidad. De manera incluyente, compleja, diversa. Más moderna:

Ustedes... nos hicieron pensar de nuevo qué entendemos por modernidad. ¿Una modernidad excluyente, que deja a la vera del camino a quienes no son capaces de sumarse a la carrera hacia el progreso? Pero a su vez, ¿qué es el progreso si no hace progresar a la mayoría de los ciudadanos de un país? ¿Y qué es el progreso sin la tradición que lo nutra? ¿Puede haber futuro vivo con un pasado muerto? ¿O debemos repensar una modernidad incluyente, que no deje fuera ninguna aportación posible para un futuro verdadero, es decir, un futuro cargado de pasado, de experiencia, de memoria? (1994, 088)

Posteriormente al levantamiento zapatista, Fuentes propuso una modernidad que abrazara la diversidad. Una modernidad que en su amplitud no limitara la diferencia.²² Una moderni-

²² La paradoja actual de la ideología neoliberal, pilar de la globalización, es que precisa de un universo más amplio; esto es, de una condición global que incluya más mercados, más territorios, más flujos, creciente libertad y

dad para cada grupo, pero “no como imitación de nosotros, sino como ustedes mismos”, los indígenas (1994, 088). Además, tras la experiencia zapatista, volvió al discurso que había perdido fuerza desde la Ilustración: la defensa del pasado. La memoria representa aquí la importancia del aprendizaje de lo histórico: “Chiapas nos ha recordado que sólo podemos seguir siendo si no olvidamos todo lo que somos y hemos sido” (1994, 083). A partir de 1994 Fuentes va a rediseñar su discurso sobre la modernidad para proponer una modernidad que denomino “utopía creativa”.²³ En esta invitación se encuentran seis aspectos: a) un nuevo papel de la comunidad, b) otra manera de comprender el pasado, c) una fortaleza cultural a partir de la diversidad, d) una fuerte apertura al exterior, e) la unidad entre los pueblos latinoamericanos, y f) un papel fundamental del arte en el intercambio cultural y en la unidad global.

Sobre lo primero, proyectó “reinventar la comunidad, darle la fuerza y la amplitud para un nuevo siglo” (1995, 101). Aquí lo que formula es una sociedad participativa involucrada en la cosa pública.

Respecto a la relación del hombre con el tiempo, Fuentes considera que con la modernidad utópica creativa se puede vincular visión de mundo cíclico con proyecto de nación en un mundo global. Ciclicidad con linealidad; usar el pasado con visión de futuro para vivir un presente de plenitud. Es decir, articular cultura propia y sentido de modernidad global:

mayores redes. Pero simultáneamente el neoliberalismo es un proyecto excluyente porque deja fuera de sus ciclos a las poblaciones pauperizadas, a los desempleados y a los no computarizados.

²³ En el segundo capítulo me he referido a dos formas elementales de identidad moderna: la identidad triunfalista, y la identidad utópica. La propuesta que percibo en Fuentes es crear una modernidad que incluya la realización de la triunfalista y el idealismo de la utópica. Por eso la denomino modernidad utópica creativa, o simplemente creativa.

La lucha de la cultura en México, es la lucha por la comunidad moderna mexicana, una modernidad que no excluya, sino que incluya; una comunidad que no sacrifique la riqueza del pasado a la ilusión del porvenir, una cultura que permita a los ciudadanos decidir cuál es su manera de ser, no sólo modernos, sino algo mejor, presentes, vivos, actuantes, portadores de lengua, sueños, anhelos, tradiciones. (1995, 101)

Fuentes ha experimentado un enriquecimiento personal a través del contacto cultural exterior; por eso considera cardinal la fortaleza cultural generada por la diversidad. Afirma: “Las civilizaciones crecen gracias al contacto con otras civilizaciones” (1998, 124). Al discurso zapatista también lo retoma para su propuesta: “Compartamos con las comunidades indígenas de México esta convicción, este programa: las culturas perecen en el aislamiento y florecen en contacto con otras culturas” (1998, 109). La idea de modernidad incluyente conduce a una modernidad suficientemente global y suficientemente respetuosa de lo diverso: “Debemos favorecer, en las décadas que vienen, una civilización común pero basada en aportaciones culturales distintas” (1997, 108). Siguiendo a Martí, sugiere que, dadas las relaciones culturales desiguales, hay que hacer lo que en las relaciones económicas desiguales: equilibrar. Escribe: “José Martí dijo: «Hay que equilibrar el comercio, para asegurar la libertad». También hay que equilibrar la cultura”. (1997, 108)

Por eso plantea la apertura cultural: con otras alternativas culturales enriquecer y/o frenar la globalización del estilo norteamericano. La indígena es una alternativa; otra, Francia y Europa: “Histórica y culturalmente, Francia ha sido, para México y para la América Latina, el ecuador de nuestro mundo moral y cultural, el punto de equilibrio entre nuestro Norte demasiado frío y distante y nuestro Sur demasiado próximo y caliente” (1997, 108).

El quinto aspecto sobre el cual insistirá es la unidad de los latinoamericanos. Para empezar –tal y como lo defendiera Alfonso Reyes– Fuentes propone unir América Latina con España. Segundo, Brasil con el resto de América: “No hay hecho más triste, menos justificable, en la América Latina, que la persistencia de una rígida demarcación alejandrina entre las dos Iberoaméricas, la hispano parlante y la lusófona. Brasil y la América Española, al desconocerse, se reducen. Somos dos caras de la misma medalla” (1995, 102). Tercero, propone recordar la diversidad latina como resultado de un mestizaje (árabe, indígena, africano, europeo, etc.) que debe proyectarse hacia una unidad más amplia. Fuentes aquí sigue a Antonio Caso, quien aseguró que los latinoamericanos somos “el fruto de la más original y audaz síntesis histórica” (Caso, 1922).

Para Fuentes, en este modelo de modernidad global la tolerancia conduce a la unidad: “Respetar las diferencias es la mejor manera de fortalecer la solidaridad” (1998, 109). Y la unidad puede empezar al compartir lenguajes: “El multilingüismo es el anuncio de un mundo multicultural...” (1998, 128).

Invitará a valorar el mestizaje latinoamericano porque su premisa es la modernidad global ideal como una modernidad fundamentalmente mestiza, o al menos dispuesta al contacto cultural abierto. Así, Latinoamérica puede ser eje de la modernidad incluyente porque aquí, en su opinión, “somos mestizos, mezcla de gustos, costumbres, memorias y acentos” (1990, 072).

La pérdida de centralidad originada por el fin de la bipolaridad es aprovechada por Fuentes para argumentar a favor de una vuelta a los márgenes. Si Latinoamérica tradicionalmente ha sido marginada, ésta sería beneficiada por una perspectiva incluyente, asegura. Escribió: “Vivimos en el círculo de Pascal, donde la circunferencia está en todas partes y el centro en ninguna. Pero si todos somos excéntricos, entonces to-

dos somos centrales” (1998, 116). Esta perspectiva cercana al postmodernismo ha tenido en los textos de Fuentes su propia evolución discursiva; pues desde un sentido de valoración de lo latinoamericano, ha defendido ideológicamente la aportación hispanoamericana a la modernidad: la centralidad de los márgenes. Constantemente ha mencionado que “la América Latina es parte integrante del movimiento universal” (1983, 032).

Su propuesta de modernidad tiene como postulado la inclusión porque asume la diversidad como oportunidad de sobrevivencia del ser. Esta idea la rescata de Arturo Uslar-Pietri, quien a principios de siglo XX escribió al respecto. Uslar-Pietri señaló que los grandes encuentros de pueblos diferentes ocasionaron los cambios, los avances creadores y nuevas combinaciones de los cuales es resultado el proceso histórico de todas las civilizaciones (Uslar-Pietri, 1969).

Fuentes ve en la pluralidad una oportunidad para encontrar diversas respuestas a los desafíos del ser humano, desafíos que no se pueden resolver desde sólo una perspectiva cultural. Retomando a Ortega y Gasset, asume que “lo que nunca ha existido es una cultura absoluta, con respuestas fijas y acertadas para cada problema” (1988, 047); por lo cual asegura que “como no hay culturas absolutas, tampoco hay políticas absolutas, desligadas de contexto histórico y cultural, válidas para todos en todo momento” (1988, 047).

Su posición conduce a la ideología conciliadora de principios de milenio: la diversidad es síntoma de tolerancia, y la tolerancia de humanidad. El conflicto manifestado con violencia y originado por la intolerancia, nos dice, debe quedar atrás. Advierte: “El chovinismo y la xenofobia nos han conducido a las terribles catástrofes humanas del siglo xx” (1998, 124). En contraparte, la modernidad incluyente debería tener como fundamento los principios del respeto y convivencia cultural: “Mantengamos en alto estos preciosos valores del pluralismo y

la soberanía, la diversidad cultural y la autodeterminación, la identidad nacional y la cooperación internacional” (1988, 047). Este idealismo, tan necesario frente a las crisis mundiales generadas por la confrontación entre distintas formas culturales, resulta indispensable.

Fuentes delineó, al igual que otros intelectuales y en sintonía con la evolución ideológica, un discurso donde la imaginación como forma de creación de mundo es indispensable: nada debe estar concluido, y el mundo debe presentarse como una posibilidad de creación constante. Así, al criticar las posiciones hegemónicas –“El rechazo de la visión final es el rechazo de la visión única” (1984, 038), critica no sólo al neoliberalismo, sino también a los fanatismos de cualquier índole. La construcción constante de la identidad latinoamericana, en este sentido, cobra una importancia fundamental porque los latinoamericanos permiten esa posibilidad plástica de flexibilidad que otras culturales han impedido al afirmarse como formas acabadas y contundentes.

“Todo descubrimiento es mutuo”, asegura constantemente en sus ensayos. Por ello invita a las distintas culturas a abrirse: “Nos reconocemos a nosotros mismos cuando reconocemos al otro y sus valores, pero nos negamos y aislamos cuando negamos o aislamos los valores ajenos”. (1991, 073)

El aislamiento, asegura, es una falsa defensa, una búsqueda equivocada de fortaleza que, finalmente, debilita: “Una identidad aislada termina pereciendo. La cultura aislada puede convertirse pronto en folklore, manía o teatro espectacular. Peor: puede debilitarnos por falta de competencia y puntos de comparación”. (1991, 073)

A los latinoamericanos los invita a insertarse consciente y decididamente en el curso de la historia global: “Estamos en el mundo, vivimos con otros, vivimos en la historia y habremos de responder a todo esto en nombre de la continuidad de la

vida” (1991, 073). También les advierte que habrán de reafirmar su flexibilidad para no perderla: “Los iberoamericanos, al tiempo que preservamos nuestras identidades nacionales y regionales, habremos de ponerlas a prueba constantemente en el encuentro con el otro, en el desafío de lo que no somos nosotros” (1991, 073). La autoafirmación y participación activa en el sentido de mundo implica una responsabilidad que el latinoamericano debe asumir: la inclusión es un reto que sólo a los seres libres puede beneficiar.

Pero Latinoamérica, dice, antes de buscar su inclusión en el mundo global debe construir continentalmente la modernidad incluyente: “pero antes debe haber concierto entre nosotros”. Al latinoamericano conviene, en primera instancia, evitar la imposición imperialista, y practicar la tolerancia y unidad entre los pueblos hermanados. Plantea:

La conciencia cultural a la que me refiero se traduce, en términos jurídicos, en los principios de no intervención y de autodeterminación: en términos interamericanos, en la práctica del respeto al pluralismo de regímenes y filosofías sociales en este hemisferio, sin que nadie tenga derecho a imponerle sus soluciones a los demás; y en términos internacionales más amplios se traduce en el surgimiento de una realidad nueva cultural y política para el siglo XX: la del mundo multipolar que supere el bipolarismo. (1988, 047)

Así, la conciencia cultural abierta aparece como eje articulador en la modernidad incluyente. Tal conciencia, afirma, sólo puede construirse entre hombres libres dispuestos a criticar su mundo para cambiarlo.

La modernidad ha posibilitado la crítica: por ello su pertinencia. Asegura: si la tradición no la tolera, la modernidad no solo la permite: le es constitutiva. “Coincido con Ortega en que

la Antigüedad nos presenta mundos concluidos y la Modernidad, casi por definición, a un mundo por hacerse” (1998, 119). Sin embargo, la modernidad para este ensayista es perfectible. Fuentes señalará que nos ha sido heredado “un universo inconcluso” (1992, 077). El siguiente capítulo versará sobre los distintos mundos existentes en este mundo —el triunfalista, representado por Norteamérica, y el utópico, caracterizado por los hijos del Quijote, los hispanoamericanos—, así como su propuesta de construir un nuevo universo a través de la complementariedad entre contrarios.

El idealismo de Fuentes resulta explícito en este capítulo. La propuesta de una modernidad incluyente seduce por su exaltación, pero abarca mucho y delimita poco. Cabe preguntar qué podría significar la modernidad incluyente en sentido práctico: ¿ordenamientos legales internacionales o simplemente valores? Incluso, ¿cómo educar en el hombre moderno tales principios? Más aun, bajo la globalización ¿la modernidad incluyente puede inhibir el desarrollo, o propiciarlo; y en qué medida?

Su crítica a la modernidad no acaba por determinar qué aspectos de la tradición son rescatables, ni cómo podrían convivir tradición y modernidad. Bajo el discurso actual aparecen como contradictorias, y si bien Fuentes asegura que ambas pueden ocupar un mismo espacio, no define la especificidad de la complementariedad.

Por otro lado, la crítica a la modernidad no necesariamente conduce a revalorar la tradición, pues podría la modernidad misma superarse a través de mayor modernidad. Si bien es cierto que elementos tradicionales pueden elevar el bienestar moderno, Fuentes no explica qué aspectos tradicionales pueden incluirse en la modernidad. Tampoco especifica si la tradición supera a la modernidad y en qué sentido; ni analiza con todo rigor la modernidad. Se limita, pues, a criticar la modernidad y sus resultados.

Asimismo, no aclara qué entiende por incluir: ¿será integrar, considerar, abarcar, admitir, fundir, reunir, agregar, añadir, tolerar, introducir, permitir, insertar, comprender o implicar? ¿Todo esto, o qué en particular? En todo caso, su apuesta va más bien a señalar áreas de reflexión que a plantear respuestas concretas.

SEGUNDA VÍA: APRECIAR QUIÉNES SOMOS

Es un hecho que, en la mayoría de los casos, el autor no agota la significación de su obra.

MIRCEA ELIADE, "Imágenes y símbolos".

Una vez que Fuentes critica a la modernidad que da sustento a la globalidad hegemónica contemporánea, se detiene a comparar las visiones contrapuestas de modernidad que tienen el bloque cultural europeo-norteamericano y el bloque hispano-latinoamericano: una modernidad triunfante (donde ellos son los exitosos) y una modernidad utópica (donde somos quijotes-cos y por tanto humanos). Así, nos sentimos inferiores porque hemos permitido que se nos vea como los fracasados. Los que no progresan. Los sometidos. Porque hemos olvidado nuestro origen. Pero sentirnos inferiores eso sólo una idea. Fuentes propone advertirnos como el complemento indispensable para el mundo moderno. Como seres duales y utópicos, que creen, imaginan y sueñan todas las mañanas y todas las noches.

Mitos fundacionales

Existen distintas conceptualizaciones del término mito: unas que privilegian su adscripción a las culturas arcaicas, otras que señalan la exposición de figuras arquetípicas, y unas más que alegan su carácter estructural particular en cada sociedad. Mientras que en las primeras el mito cumple la función de

desentrañar qué es lo moderno por oposición a lo tradicional y viceversa, en las segundas es un elemento universal; y en las últimas el mito pasa de un universal a ser un particular, diferenciándose de las primeras porque se le considera estructural a toda sociedad, y de las segundas porque existen diferentes formas de interpretación social de los símbolos.¹

Ajeno a cualquier grado de “civilización”, el mito aparece constitutivo de toda sociedad cuando su dimensión arquetípica es resaltada.² En mi opinión, cuando se le observa como una representación simbólica y resultado de una construcción social específica, histórica y culturalmente determinada y simultáneamente determinante de una cultura, entonces, el mito puede comprenderse como *la representación simbólica de un sentido social de realidad*.³ Ciertamente ninguna definición es definitiva. Ésta que he elaborado me permite mover entre lo que es mito desde Platón (un modo de expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento y que expresa

¹ Gilberto Giménez sostiene que el consumo globalizado de productos transnacionales no garantiza que todos los sectores sociales –y mucho menos todas las culturas– estén experimentando, interpretando o representando lo mismo a través de ese producto: los consumos de la Coca-Cola implican diferentes formas de consumo y diferentes representaciones simbólicas del producto. Estas excelentes ideas fueron vertidas por el Dr. Giménez en el Seminario “Representaciones sociales y cultura” en el Instituto de Investigaciones Sociales durante la primavera de 1999.

² Los arquetipos, según la filosofía del período tardío de la Antigüedad, “son las ideas o modelos eternos de las cosas” (Becker, 1996, 36). Carl J. Jung amplió esta noción y la aplicó a las figuras simbólicas e imágenes que forman parte de “un acervo común de la Humanidad («inconsciente colectivo»”, que se encuentran en los sueños, mitos, cuentos, etc., y que expresan simbólicamente, según este autor, “el concepto del eterno retorno de las mismas estructuras en la evolución individual” Becker, 1996: 36).

³ Esta noción la elaboré gracias al Seminario “Representaciones sociales y cultura”, dirigido por el Dr. Gilberto Giménez en el Instituto de Investigaciones Sociales durante dos años.

el reino del devenir) y Schelling (una manifestación del Absoluto), hasta Malinowsky (una fuerza cultural), Lévi Strauss (estructural a toda sociedad) y Cassirer (estructura cultural inconsciente).⁴

Desde mi perspectiva, a) detrás del mito existe una certeza cultural, b) hay un dictamen del sentido de realidad para esa sociedad, c) tiene una función de cohesión social y de reproducción de relaciones de poder generalmente desiguales, y d) es estructural a toda formación social: se reconozca o no, cada sociedad tiene sus propios mitos.⁵

El mito como “una representación simbólica por medio de la cual se construye y se expresa un sentido de realidad en una colectividad concreta” es una definición que elaboré y posibilita comprender la posición crítica de Carlos Fuentes: existen mitos en las sociedades arcaicas, pero también en las modernas. La diferencia entre unas y otras puede ser diametral o poco significativa: todo depende del punto desde el cual se analice.

A lo largo de su obra, se ha interesado por encontrar los rasgos constitutivos de la identidad latinoamericana. De ello ha concluido que la identidad en Latinoamérica siempre está en construcción. Construcción constante, imaginación encendida, preguntas sin respuesta. De esta melancolía profunda y resentimiento hiriente, rescata el privilegio de regresar al pasado y reconstruirlo para imaginar el futuro; constancia e inconstancia, libertad y destino. Entonces, ¿quiénes somos? Eso:

⁴ Se recomienda consultar el apartado dedicado al tema de «mito» en las conclusiones finales del segundo tomo de esta serie.

⁵ Mircea Eliade ha sido un importante apoyo para la construcción de esta noción. Por otra parte, ha insistido bastante sobre el último punto –el mito, las imágenes y los símbolos como consustanciales al ser humano (Eliade, 1992: 12)–: “libre es el hombre moderno de despreciar las mitologías y las teologías. Mas por ello no dejará de nutrirse de mitos caídos y de imágenes degradadas”. (Eliade, 1992:19)

contradicciones y profundidades que nacieron con la duda: el encuentro con el yo y con el otro –encuentro que para América es lo mismo: de aquí para allá y de allá para acá.

Los mitos fundacionales, por tanto, son los que otorgan identidad a los pueblos; más aún, a través de ellos pueden descubrirse los elementos estructurales de formas concretas de percibir la realidad. A este tipo de mitos, que fundan y dan fundamento a las representaciones simbólicas generales e identitarias de una comunidad concreta, los denomino «mitos fundacionales». No porque sean suficientes en sí mismos para crear sentidos de realidad, sino porque con ellos se muestran los fundamentos simbólicos de sentidos sociales de realidad.

Aunque Fuentes no ha elaborado alguna teoría sobre el mito, la propuesta que presento posibilita comprender sus ensayos políticos.

Un inicio serio del cuestionamiento mito-identidad está en *La región más transparente*. Novela publicada durante los años cincuenta, en ella analiza mitos aztecas y del nacionalismo mexicano para explorar qué es la identidad mexicana. Aunque la pregunta en realidad es más antigua (el cuento *Chac Mool*, por ejemplo, la contiene), allí establece un diálogo filosófico sobre la identidad mexicana, percibiéndola desde entonces como una tensión entre modernidad y tradición; *tensión que explica y reproduce a través de los mitos*. Esta condición no es extraña pues también la teoría estructural y el psicoanálisis han recurrido a los mitos cuando van en búsqueda de estructuras profundas y del inconsciente colectivo. Así, para analizar la identidad recurre al uso literario de los mitos.

El problema de la identidad tiene un significado importante en su historia personal porque ésta ha ocurrido en la vivencia con la otredad. En sus constantes estancias en el

extranjero –pues siendo hijo de un embajador mexicano vivió su niñez y juventud fuera del país–, Fuentes ha sido desde su infancia nombrado por un algo que le era a la vez propio como lejano: “mexicano”. Esta posibilidad de reunirse y también enfrentarse directamente con la alteridad le ha permitido ampliar su perspectiva de comprensión y, como indican sus detractores, también desconocer aspectos de la cultura mexicana. Puedo afirmar, finalmente, que esta búsqueda de identidad colectiva es su propia búsqueda de identidad individual.

En constante diálogo con lo extranjero y lo mexicano, durante los años ochenta se centra en dos temas que sobresalen por su ímpetu y que ejemplifican la manera en cómo percibe los procesos de construcción de la identidad social: a) la exposición de dos tipos bajo los cuales se experimenta la modernidad –la modernidad triunfante y la modernidad utópica–; y b) la exploración de los mitos fundacionales que existen detrás de estas perspectivas culturales modernas.

Lo primero –la identificación de dos formas de vivir la modernidad– ha sido un tema importante en su obra porque desde su niñez experimentó su propia identidad en dualidad: fue y ha sido un mexicano que vive en otro país. Al estar en contacto con diferentes formas de vivir la modernidad, descubrió rasgos culturales fundamentales que le permitieron analizar el carácter estructural de distintas identidades modernas. Pero como es un literato, estableció un paralelismo entre tales rasgos y ciertas novelas que considera definitivas: *Moby Dick*, *Robinson Crusoe* y *El Quijote*. Personalmente las designo como novelas fundacionales porque dan fundamento a toda una cosmovisión cultural sobre el sentido de realidad y sobre el devenir humano.

La búsqueda del sentido de modernidad detrás de mitos literarios es resultado de varias influencias. En primer lugar,

para Fuentes el mito es un elemento intrínseco a su obra, la cual, de hecho, puede denominarse mitográfica.⁶

En segundo lugar, el mito es la forma que elige para la comprensión de la realidad; porque ésta permite evocar esencias, hacer de lo evidente una metáfora y descubrir paradojas. Desde mi punto de vista, el mito no sólo es una forma de ir hacia adentro de una sociedad: el mito es la representación de esa misma sociedad. Encuentro que en su discurso de «comprensión del otro para auto-comprendernos» analiza los mitos que tienen las distintas formas culturales de modernidad.

Tal y como lo hiciera Freud con la tragedia griega en el psicoanálisis, Fuentes establece una correlación entre novela y mito para comprender las identidades modernas. Por ejemplo, respecto a las novelas *Una rosa para Emilia* y *Pedro Páramo*, expresa:

Para mí hay dos narraciones modernas que, de manera ejemplar, asumen aquella actitud colectiva por la cual el mito no es inventado, sino vivido por todos: el cuento de William Faulkner, *Una rosa para Emilia*, y... *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo. En estos dos relatos, el mito es la encarnación colectiva del tiempo, diferenciándose a dos niveles: el del *mito cosmogónico* y el del *mito postcosmogónico*, en el que la unidad primigenia se pierde al intervenir la historia. En todo caso, el mito postcosmogónico requiere una *representación*: los dioses no repiten el acto de la creación y esta ausencia debe ser reparado por el acto humano representativo. (1988, 060)

Fuentes manifiesta que existen al menos dos modernidades: la modernidad que él denomina “triumfalista”, y la modernidad

⁶ Para comprender el peso que tiene el mito en Carlos Fuentes, consúltese el texto de Francisco Javier Ordiz *El mito en la obra narrativa de Carlos Fuentes, 1984*, Universidad de León, España.

de Iberoamérica, que connoto como “utópica”. La modernidad triunfalista –dice– es la que “ha protagonizado la historia visible de la humanidad” y que es objeto de globalización; mientras que la modernidad utópica es la que ha vivido la modernidad de noche. Su objetivo es desentrañar los mitos fundacionales que existen detrás de estas modernidades, y destaca que es posible y deseable vivir modernidades distintas. Más adelante propone la imaginación y la diversidad cultural como la posibilidad de actualizar al mundo moderno.

No todo su discurso busca demoler a la modernidad triunfalista, ni mucho menos glorificar la modernidad utópica. De hecho, Fuentes se ha formado en la tradición literaria occidental, ha vivido en la modernidad triunfalista, y básicamente ha construido su postura literaria a partir de la experiencia que la novela ha tenido en los dos últimos siglos. Sus raíces son tanto los mitos prehispánicos y griegos como la intensa reflexión que sobre «el yo» elabora la modernidad, pasando por las tradiciones medievales, los rituales ocultistas, ciertas filosofías orientales, el legado renacentista y el aporte ilustrado. Este enriquecimiento cultural cosmopolita sincrónico y diacrónico que posee ha repercutido en su catalogación como un escritor en extremo culto y difícil de descifrar. Pero como ya se ha mencionado, al analizar sus escritos como un diálogo entre el sentido mítico y el sentido moderno desacralizado, es posible advertir, a su vez, el sentido de su obra.

Los mitos fundacionales de la identidad moderna

Durante los sesenta y setenta realizó a través de sus novelas, cuentos y ensayos, un análisis de los mitos y una construcción discursiva e interpretativa de la realidad, teniendo como base los mitos. Pero es hasta los años ochenta cuando responde

con mitos fundacionales su eterna pregunta, “la particular modernidad que se experimenta en México”. Edifica su discurso por medio de la confrontación entre el tiempo moderno occidental y el tiempo cíclico heredado por los mitos prehispánicos. Durante los años noventa, dedicó particular atención a la señalización de los límites y la decadencia del mito moderno progresista, y desde finales de los ochenta hasta el presente manifestó una defensa de la construcción de tiempos incluidos: complementariedad entre las dos posturas míticas (premodernas y modernas) a fin de imaginar un futuro más humano.

En mi opinión, mitos fundacionales encuentra a través de la novela: los mitos que inauguran a la Europa Occidental progresista, y los que dan origen a la Iberoamérica moderna. Ubica así los mitos de la modernidad triunfante y los de la modernidad utópica. Esta reconstrucción imaginaria de los mitos fundacionales es un viaje por la literatura, pues Fuentes sustrae de ciertas novelas modernas clásicas aquellos elementos que asume estructurales a dos modos de vida opuestos pero complementarios: el moderno y el considerado cuasi-moderno. Desde su perspectiva, ambas modalidades de sociedad son modernas porque las dos viven las formas que la modernidad funda. Sus diferencias devienen de la manera en cómo las organizan y en la medida en cómo reviven sus mitos arcaicos. Pero también ambas son modernas porque las dos viven en la modernidad: Fuentes afirma que incluso los indígenas chiapanecos tienen su propia modernidad.⁷ Esta perspectiva tiene su paralelo con la

⁷ A ellos no los asume fuera de la modernidad sino dentro de ésta aún participando de manera tradicional. En una entrevista que se le hizo posteriormente al problema chiapaneco, Fuentes menciona que «Si son incompatibles estas cosas, que lo digan los indígenas, a nosotros nos toca respetarlos y pensar que hay otra modernidad aparte de la nuestra, y que ésta no es nuestro monopolio por el simple hecho de vivir en las ciudades con los valores de

Teoría de la dependencia elaborada en América Latina, con la Teoría de sistema-mundo y fundamentalmente con el sentido de modernidad complementaria que propone Larraín.

El esquema de los mitos fundacionales de la identidad moderna que encuentro en la obra de Fuentes gira sobre tres temáticas: el tiempo, el hombre y la vida. A partir de estos ejes se articulan preguntas y respuestas culturales que Fuentes reorganiza y, muchas veces, reduce, minimaliza, exagera y ridiculiza. El antagonismo que se produce entre estas dos modernidades es por un interés exploratorio: ni terminado, ni definitivo. El esencialismo resultante⁸ sirve más que para clasificar, jerarquizar o justificar, para llevarnos a nuevas preguntas; de «quiénes somos», a «qué mundo vamos a construir» a través de estas diferencias.

Su propuesta de comprensión es a través de una dualidad: por un lado, tenemos una modernidad triunfante, y por el otro, una modernidad utópica. Ambas modernidades, atravesada por la contradicción y la dualidad, son representadas por dos mitos fundacionales que al inaugurar una perspectiva, crean una realidad.

Occidente. Existen otros valores y es necesario dejar que se manifiesten. Hay varias “modernidades”, no sólo la “nuestra”» (Hernández, 1999: 254).

⁸ Durante el siglo XX un conjunto de filósofos, psicólogos, sociólogos y literatos dedicaron particular atención a la exploración de aquellos aspectos que definían al ser mexicano. Fuentes, al lado de Octavio Paz, Jorge Portilla, Samuel Ramos y muchos otros más, se sumó a esta experiencia que produjo textos maravillosos que hoy día resultan ilustrativos de una época y posición filosófica. Las respuestas siguen en el aire, pues actualmente la duda empieza ya no en qué es el mexicano, sino cuántos mexicanos existen: las posibilidades de comprensión se expanden tanto como el problema en sí. Lo hegemónico pierde sentido y legitimidad, y la construcción de nación se hace compleja porque hay diferentes direcciones y propuestas. El esencialismo implícito allí ignoraba las diferencias históricas, sociales y culturales que en nuestra diversidad tenemos, pero fundamentalmente hacía caso omiso del impacto político y cultural que implica comprender un todo bajo una sola directriz o posición hegemónica.

A mi parecer, la *modernidad triunfante* se ha construido por un tiempo griego y un tiempo hebreo, y por la temporalidad judeo-cristiana y la temporalidad protestante. Resultado: una linealidad desacralizada. Progreso humano, bienestar en la tierra, afirmación de la individualidad. No hay límites para el hombre: Dios está de su lado. Inclusive, el individuo debe ser su propio Dios. La muerte ecológica y la muerte de lo humano son evidentes sólo cuando aparecen como inevitables.

En cambio, la *modernidad utópica*, consecuencia de una dualidad, nace de la contradicción entre el tiempo judeo-cristiano y el tiempo prehispánico. El tiempo existe entonces como una tensión entre lo premoderno y lo moderno. Los límites de lo humano no son definitivos; pero a cada momento se recuerda que existen y la autolimitación es celebrada. Hacia el origen, sagrado y también detestado, recurrentemente se dirigen las preguntas del presente, del pasado y del futuro. La temporalidad melancólica dividida entre linealidad y circularidad es constante, y tenemos como resultado la inestabilidad.

A partir de una lectura crítica de ciertos ensayos suyos, considero que para Fuentes los mitos fundacionales de la «modernidad triunfante» están contenidos en las novelas *Moby Dick* y *Robinson Crusoe*, y que los mitos de la «modernidad utópica» se encuentran tanto en *El Quijote* como en la mitología prehispánica. En el presente capítulo me centraré en el análisis que hace Fuentes de estas tres novelas. Por último, cabe aclarar que Fuentes analiza el sentido de mundo existente detrás de los mitos fundacionales porque su objetivo es que los iberoamericanos se reconozcan y acepten, y empiecen el futuro reconciliados con su sentido cultural y su pasado: que construyan su identidad con sentido de dignidad, unidad y libertad.

A manera de conclusión, advierto que Fuentes señala como mito fundacional de la modernidad triunfante un mito

de linealidad. El mito fundacional de la modernidad utópica sería, en cambio, un mito utópico.

Cabe advertir en ello dobles contradicciones. Primero, porque el mito de la modernidad triunfante aparece como un no mito, pues el tiempo del mito es por definición cíclico; por lo cual resulta contradictorio que exista un mito de tiempo lineal, y que sea fundamento de una cultura. Sin embargo, desde la perspectiva de Fuentes ello no es una contradicción, sino una paradoja.

Por otro lado, resulta poco clara la medida en que un mito puede denominarse utópico. Si lo utópico refiere a lo que aún no ha sido, o lo que no puede ser, el mito refiere a lo que ya fue y simultáneamente será. Es el eterno retorno; es lo que «está siendo» porque «siempre ha sido». Así, también un mito utópico resulta paradójico.

Este aspecto Fuentes ni lo expone explícitamente, ni lo explica. Veamos más bien cuáles son las líneas generales sobre las cuales trabaja.

Modernidad triunfante

En la exposición de los mitos fundacionales de la modernidad triunfante, Fuentes hace explícita la crítica latinoamericana al sistema norteamericano y cumple así con un deseo latinoamericano inconsciente: destruir la imagen del estadounidense, quien progresa a través de la destrucción del otro y por medio de su propio esfuerzo.

En un ambiente antiimperialista y bajo el cobijo que le otorga el arte, Fuentes realiza una exploración crítica de la modernidad norteamericana y llega a lugares no advertidos o no nombrados. Este novelista aprovecha la extrema libertad de la subjetividad literaria que resuelve incógnitas a través de la arbitrariedad: desde quiénes somos, hasta quiénes son ustedes. Esta flexibilidad conceptual y radical contundencia le

permiten expresar lo no dicho, lo sentido de manera interior e incluso colectivamente; y su poder está precisamente en esa libertad que se convierte en subjetividad reveladora.

Si bien podemos encontrar aquí un discurso plenamente subjetivo y por tanto polémico, cabe resaltar que lo que sigue es la interpretación individual que hace Fuentes de las novelas *Moby Dick* y *Robinson Crusoe*. El experto advertirá la manipulación del enfoque, y aun la tergiversación de Fuentes sobre el sentido de los autores originales: ellos nunca decidieron exponer los mitos fundacionales de su modernidad. Lo que llama la atención en esto es cómo a través de su lectura de tales novelas construye un discurso político-cultural.

Con su ensayo descubre y oculta, devela y mitifica una forma social de vivir la modernidad: la *american life*. Como podremos comprobar más adelante, Fuentes se fundamenta en la crítica que hace Alfonso Caso al individuo económico, producto de la modernidad: un individuo egoísta y darwiniano que a partir de ello concibe su relación con la totalidad del mundo.

A principios de los años ochenta, Fuentes publicó un notable artículo titulado “Moby Dick surca los mares. La obsesión, la grandiosidad”,⁹ donde el mito fundacional de la modernidad triunfante, la modernidad primermundista, es *Moby Dick*. En esa novela, expresa Fuentes, Melville celebró el dominio de la naturaleza por la técnica y por el hombre: es la historia del enloquecido Ahab que persigue a la ballena Moby Dick para vengar su honor. Una historia de agresión donde el mal estaba encarnado en un mamífero. El viaje, marcado por el odio, es calificado por Fuentes como la expresión de la *hybris*, “el orgullo excesivo que destruye la armonía entre el hombre y el

⁹ Este texto aparece en la revista *La Semana de Bellas Artes*, número 152, 29 de octubre de 1980, México D.F., en una edición dedicada a Moby Dick, “La mítica ballena blanca”.

mundo”. Porque Ahab va hacia eso, la aniquilación. El mal de Ahab, un norteamericano, se opone a *sofrosyne*, “la actitud espiritual consistente en no perder de vista los límites del hombre”. (1980, 026) Poder sin responsabilidad, asecura.

Soberbio, el capitán Ahab se embriaga de autosuficiencia y confirma el prototipo que inaugura, la independencia. Resume –dice Fuentes– “un estilo humano, una situación radical del hombre”. Aparece voluntarioso, suficiente en sí mismo: *self-reliant*, el ideal norteamericano que Emerson anuncia (1980, 026). Su optimismo y confianza en su capacidad para enfrentar los desafíos son característicos, primero, de una independencia, una individualidad; segundo, un sentido de control y necesidad de dominar al mundo: “la voluntad de Ahab sólo atiende sus propios dictados” (1980, 026). Es él y sus mandatos. Fuentes introduce una frase de Ahab que es interesante por la fuerza y contradicción intrínseca de este sentido de dominio: “Yo soy demoníaco: ¡yo soy la locura enloquecida! ¡Esa locura salvaje que sólo se calma para comprenderse a sí misma... ¡Yo corro! ¡No reino un solo ángulo de este camino de hierro!... Tengo el privilegio de la alta percepción... Pero me falta la humilde capacidad de gozar... Estoy maldito en medio del paraíso.” (1980, 026)

Pero sólo un hombre ambicioso de poder, *libre y autosuficiente* se siente con el derecho a conquistar otros pueblos,¹⁰ afirma. Independiente, y por tanto individual, Ahab posee una vitalidad interna que se expresa en su eficacia, en un sentido práctico y en un «estar a la altura de la misión». Fuentes califica de “optimismo individualista” a esta posición ante la vida

¹⁰ Fuentes señala que: “Maquiavelo es hermano de los conquistadores del Nuevo Mundo; *El Príncipe* es un elogio de la voluntad y una condenación de la providencia, un manual para el hombre del Renacimiento, que se propone ser un gobernante nuevo, sin herencias que dependan de la veleidosa Fortuna”. (1988, 060)

que adquiere consecuencias históricas impresionantes: cuando Ahab se sabe autosuficiente y capaz de controlarlo todo, “siente la tentación de identificarse con Dios”, nos dice. Bajo este supuesto, Ahab no sólo siente que puede, afirma que “debe realizar una acción sobrehumana, implacable, teñida de la venganza del Dios calvinista: matar a Moby Dick” (1980, 026). Por eso, para Fuentes Ahab también es Calvino, Locke, Hitler, MacCarthy... (1980, 026).

Ahab quiere sentirse fuera del mal y justificar su pureza, su inocencia. Se asume como agente de Dios y por tanto enemigo de la maldad, Moby Dick. Este puritanismo, asegura Fuentes, marcado por el sentimiento de culpa le conduce a no tener la humilde capacidad de gozar: “Estoy maldito en medio del paraíso” (1980, 026). Pero también a desear escapar del mal y desembarazarse de su propia culpa (1980, 026). Ahab identifica en la ballena “no sólo sus males corporales, sino también todas sus angustias intelectuales y éticas”, y al eliminarla supone redimirse, liberarse, purificarse. Fuentes afirma que “Ahab es también... un calvinista que siente su raíz, su entrada al mundo, como un acto teñido de pecado” (1980, 026).

Este elemento puritano es resaltado porque para él es manifiesta la religiosidad externa y la mundanidad interna de los personajes. En una cita de la novela utilizada por Fuentes, es claro cómo este calvinismo nórdico integra y justifica religiosidad con mundanidad:

No desfonden los botes inútilmente, arponeros. Sean procedentes en la caza, marineros. Las tablas de cedro han aumentado un buen treinta por ciento este año. No se olviden de rezar tampoco... No pesquen demasiadas ballenas en día domingo, hombres, pero no vayan a despreciar una buena utilidad, porque eso sería despreciar los dones del cielo... Si tocan las islas, señor Flask, tengan cuidado de no fornicar... (1980, 026)

Fuentes explica que para los dueños del barco es clara la distinción entre la religión de un hombre y el mundo práctico (1980, 026); aunque en el fondo, se sirven de lo primero para construir un mundo práctico. Y lo logran; porque para construirlo primero imaginaron que Dios les regalaba el mundo: tenían que aprovechar sus dones personales, los frutos de la naturaleza y el tiempo. Al trabajar cumplían los mandatos de Dios. En esta sociedad puritana el esfuerzo es real pero relativo puesto que la ganancia –monetaria y espiritual– recompensa el cansancio.¹¹ De hecho, Fuentes evoca la novela como “un gran canto a la naturaleza, al trabajo y a la dignidad del hombre”.

Mezquindad, superficialidad, materialismo, etc., han sido los apelativos para esta actitud cultural que el mito fundacional de *Moby Dick* expone y Fuentes rescata. Fuerza *individualista*, optimismo *individualista*. Curiosamente, lo que se comparte es una experiencia individual: la experiencia del triunfo personal. Detrás del júbilo colectivo, la venganza colectiva. Para Fuentes es significativo el motivo de esta narración fundacional: “Ahab comunica a la tripulación un sentimiento místico y salvaje: cada marinero siente que el implacable odio del capitán es suyo” (1980, 026). Contagiados todos del odio de Ahab hacia la ballena blanca, los marineros trabajan juntos y en ello se identifican colectivamente; trabajando: “En este nuevo mundo, la *areté*, la nobleza, no es obra de la jerarquía sino, precisamente, de la fraternidad entre hombres de raza y de orígenes diversos. El trabajo común coloca a todos en situación común” (1980, 026). La fraternidad se dará en el trabajo, sí, pero entre los iguales.

Este «Prometeo norteamericano», «suma de las sumas norteamericanas» – como lo califica Fuentes–, es un triunfador. Y

¹¹ Fuentes expone cómo el puritanismo interpreta la relación entre hombre y Dios: “El Padre Maple indica la dificultad de cumplir los mandatos de Dios: para obedecerlo, debemos desobedecernos a nosotros mismos” (1980, 026).

es moderno: "... Ahab ha dado vida al predicamento, no sólo del norteamericano, sino del hombre moderno, presionado a escoger entre el camino de su afirmación individual o el de su condición solidaria. Ahab ha escogido el primero" (1980, 026). En cambio, Ulises –considero– deseaba triunfar para retornar; Ahab triunfar para triunfar, para afirmar su individualidad.¹²

Por eso, indica en su ensayo, para Ahab "¿qué mejor prueba de yo que la supresión de no-yo?" (1980, 026). Fuentes señala con gravedad este aspecto del mito fundacional triunfalista: el trato al enemigo, al diferente, al contrario. Encarnado en *Moby Dick*, el adversario finalmente parece no tener existencia más allá del mal. No es siquiera un cuerpo que le pertenece a alguien. No es un alguien: es un objetivo a eliminar. Para Fuentes,

Ahab, como maniqueo, divide al mundo en buenos y malos sin redención y compromete todos los esfuerzos en la lucha contra el mal designado: la ballena blanca, las brujas, los judíos, los rojos... Ahab, el puritano, asume la obra de Dios en el mundo. La gracia divina no es suficiente y requiere la intervención activa del gnóstico, del elegido, para suprimir el mal y asegurar el triunfo del bien. Y el bien es el propio yo que sabe discernir el bien del mal. Pero Ahab, por último, es también un romántico que propone su ideal subjetivo como valor universal. (1980, 026)

Este mito fundacional de la modernidad triunfalista –"un corte profundo de la textura espiritual y política de los Esta-

¹² Fuentes insiste en el carácter individualista que se expresa tanto en *Robinson Crusoe* como en *Moby Dick*. De esta última afirma que "la novela, en este plano, constituye una profunda crítica de las filosofías individualistas y antisociales que sirven de fundamento, en parte, al mundo moderno, y radicalmente a los Estados Unidos de Norteamérica: Locke, Berkeley, Hume" (1980, 026)

dos Unidos de América”, en palabras de Fuentes— expone tres premisas: a) el mundo se divide entre los que son como yo, y los otros; b) la afirmación del yo pasa por la destrucción del no-yo; c) mi yo tiene validez universal. Esta representación triunfalista sobre el enemigo determina el sentido de relación que culturalmente se establecerá con los diferentes, los otros: la negación, la supresión, la desvalorización. No hay un juicio previo sobre lo que el diferente es. Porque éste no tiene posibilidad. La modernidad triunfal primero vio así a los indios; luego a los negros; ahora a los latinoamericanos.

Después de una lectura a Fuentes, observo que a partir de la premisa fundacional de la modernidad triunfante, el positivismo —que establece, según Fuentes, que «la única evidencia que tengo del mundo es lo que yo percibo de ella»—, se construye el yo triunfal: yo, el individuo; yo, un universal. En su ensayo sobre *Moby Dick* encuentra un elemento de la modernidad triunfante: “Si la realidad no es sino mi percepción de ella, estoy en libertad para imponer a todos mi percepción: carezco de cualquier otra garantía de verdad” (1980, 026). Al renunciarse a un absoluto, se instaura otro.¹³ La lógica que de ahí se sigue Fuentes la encuentra en una frase de Francis Higginson, teórico puritano que en 1639 afirmó: “... y por ello no dudamos que Dios estará con nosotros, y si Dios está con nosotros, ¿quién puede estar contra nosotros?” (1998, 121).

A través de Fuentes encuentro que además de *Moby Dick*, la novela de *Robinson Crusoe* es también parte de este mito

¹³ Para comprender el fenómeno de intolerancia de la modernidad triunfante —más particularmente, en los Estados Unidos—, Fuentes rescata una idea de Daniel j. Boorstin: “...el puritanismo en Inglaterra fue una entre muchas sectas protestantes; para sobrevivir, hubo de tolerar. No así en la Nueva Inglaterra, donde el puritanismo pudo reinar sin oposición crítica y sin las virtudes de la tolerancia.” (1991, 073).

fundacional triunfalista. Fuentes se centrará en esta novela no tanto en la relación «hombre-mundo», como sucedió en *Moby Dick*, sino en «hombre-tiempo». Las consecuencias entre uno y otro mito son manifiestas: en *Robinson Crusoe* el individuo construye su mundo porque tiene la posibilidad ontológica para hacerlo. La particularidad de este segundo mito fundacional es que tiene como fundamentos la experiencia y el tiempo lineal.

Fuentes interpreta a Robinson Crusoe como el arquetipo de la modernidad triunfante porque su vida se construye de experiencia. Más aún, porque construye con la experiencia su propio mundo. El mundo que edifica, pienso, es un entorno racional, con medios y fines racionales, eficientes, sensatos. Ello conduce a que Robinson Crusoe goce de seguridad en sí mismo porque al planear ha definido sus propósitos y alejado sus límites. Esta seguridad –premisa y resultado–, produce en el personaje, a su vez, “la arrogancia de nombrarse protagonista” del tiempo (1994, 003). Para Fuentes, Robinson no sólo es protagonista de su vida: es del tiempo moderno.

Fuentes reúne varios aspectos bajo la siguiente frase: “La poética de Robinson será la de la narrativa lineal, realista, lógica, futurizante, poblada por seres de carne y hueso, definidos por la experiencia: Robinson y sus descendientes leen el mundo” (1994, 003, 34). En mi opinión, de ahí se desprenden varias afirmaciones. Primero, que el tiempo de Robinson es el tiempo lineal; el de la tradición moderna que insiste en el tiempo realista, lógico y futurizante. Lineal porque Robinson avanza, va hacia adelante, supera obstáculos. En segundo lugar, se supera a sí mismo y también a su sociedad y a las tribus que encuentra. Tercero, supera a Viernes; por eso lo somete. Por último, supera a Inglaterra y le sirve de ejemplo. Considero que Robinson es su mito fundacional porque en este avanzar Robinson es un personaje realista: advierte sus circunstancias y toma decisiones prácticas. Su vida lleva una lógica, una lógica pragmática que Fuentes califica de futurizante.

Allí el presente está en función de un futuro puesto que se construye para que en el mañana se disfrute de lo hecho el día de hoy: hay un “hacer *para* el futuro”. Sobre este tema, asegura: “El siglo de las luces consumó la secularización del milenarismo judeo-cristiano. Ubicó la Edad de Oro, no sólo en la tierra, sino en el futuro. Del más antiguo chamán indio hasta don Quijote, de Homero a Erasmo, el tiempo del paraíso era el pasado. A partir de Condorcet, el idilio sólo tiene un tiempo: el futuro. Sobre sus promesas se construye el mundo industrial de Occidente” (1979, 020).

En la tradición, en cambio, el presente es en función del pasado, y todo acto realizado adquiere sentido por lo sucedido con anterioridad: hay un “hacer *porque* la tradición”. Por eso, al referirse a la modernidad triunfante retoma de Camus la afirmación de que “vivimos una historia desacralizada” (1979, 021). Asimismo, afirma que el olvido del pasado suprime un futuro más abierto, y que el Siglo de las Luces es realmente “un triste mundo puramente racional, optimista, progresista, sin pasado y, por ello, con un futuro muerto” (1992, 080).

Existe una cita de Fuentes que resume lo que entiende por modernidad triunfante y las críticas que le realiza: autoritarismo, orgullo desmedido, pérdida de valores, individualismo, maniqueísmo, soledad, atomismo, enajenación, racismo, intolerancia. Para él, *Moby Dick* representa toda una cosmovisión triunfalista aún incapaz de advertir las consecuencias espirituales que su mito fundacional genera:

Al pueblo que Jefferson designara como el elegido de Dios, al pueblo que jamás había experimentado el fracaso, al pueblo que se sentía el accionista del futuro, opone Melville la visión de los excesos a que ese conjunto de certezas puede conducir: el poder sin responsabilidad; al orgullo cegador; a la sustitución de los fines verdaderos del hombre por fines falsos, meros fetiches sin-

gulares; al sacrificio del bien colectivo en aras de la libertad abstracta del individuo; a la división simplista de la vida histórica en una lucha maniquea entre los buenos – los Estados Unidos– y los malos –los que se oponen a los Estados Unidos–; al destino manifiesto; a la “soledad en la muchedumbre”, al atomismo inorgánico, a la confusión entre la opinión particular y la verdad general; a la incompreensión radical de la verdad ajena, cada vez que ésta no encaja dentro de la visión particular de las cosas que posee un norteamericano: en consecuencia, la verdad de los demás es sospechosa y debe ser destruida. Sí: en nuestros días, el capitán Ahab sigue viviendo. (1980, 026)

Fuentes anuncia que las novelas *Robinson Crusoe* y *Moby Dick* fueron escritas en “coincidencia con el espíritu del tiempo”; lo que confirma no sólo el triunfo de estas novelas, sino de la modernidad triunfante: ésta encuentra a tiempo – siempre a tiempo– los resquicios que habrán de sustentarla.¹⁴ Y resalta el impacto de esta condición: “Los EU [y todos los pueblos de la modernidad triunfalista], históricamente, nacieron sintiéndose en perfecto acuerdo con los valores de la modernidad: libertad de empresa, libertad de palabra, autogobierno, división de poderes, federalismo, el matrimonio de la religión y la economía” (1988, 059).

Sin retrasos, la aventura de Robinson es opuesta a la del Quijote porque habría de centrarse, más que en lo imaginario, en lo práctico. Este sentido pragmático, considero, es todo un

¹⁴ Cuando la novela fue publicada no encontró gran resonancia en su sociedad, pero Carlos Fuentes, no constreñido a lo meramente inmediato y más atento al espíritu de la época, gusta de afirmar que “Daniel Defoe escribe el *Robinson Crusoe* con el tiempo de una modernidad consonante. Miguel de Cervantes escribe *El Quijote* a contratiempo, desautorizado por la historia inmediata” (1988, 053).

sentido de aprehensión del mundo que marcará con tinta indeleble a la modernidad triunfante; pues sus logros se percibirán a través de lo material, que se denominó como evidencia de progreso. De ahí, expresa, “el ritmo acelerado de la vida moderna” (1988, 047). Porque el sentido está, en mi opinión, en ese avanzar hacia delante: producir hoy para un futuro lleno de bienestar, aun cuando para ello se tenga que someter al otro (Viernes) o a la naturaleza (Moby Dick).

Tales ideas en Fuentes pueden comprenderse como parte del pensamiento latinoamericano de posguerra: después de la Segunda Guerra Mundial queda en entredicho la vigencia de los valores del humanismo occidental. De ahí que los pensadores latinoamericanos critiquen la cultura occidental. (Villegas, 1993, 153)

Modernidad Utópica

La aventura quijotesca aún no ha terminado
en el Nuevo Mundo Carlos Fuentes,

“Tres discursos para dos aldeas”.

Desde mi análisis, Fuentes mantiene una posición de estricta defensa del pasado, y encuentra en el mito fundacional de la modernidad utópica (*El Quijote*) los elementos para comprender, defender y criticar la posición ante la vida que implica «estar recordando». Para él, el futurismo también tiene sus heridas. Por eso se alía a Certeau y expresa:

... la historia moderna se manifiesta como una separación constante entre pasado y porvenir, a fin de asegurar que el pasado sea realmente eso, pretérito, a fin de que nosotros, de acuerdo con el proyecto ideológico, económico y político que nos rige, seamos siempre nuevos, diferentes del pasado, nuevos y por ello

hambrientos de novedad en la moda, la diversión, el consumo, la información, la tecnología, el sexo (1998, 119).

Cuando el 21 de abril de 1988 Fuentes recibe el Premio Miguel de Cervantes 1987, ante Juan Carlos I de España pronuncia un discurso donde indaga sobre el sentido y origen de la modernidad que vivimos los países hispano-americanos. Titled “Mi patria es el idioma español”, este texto de finales de los ochenta resulta fundamental porque opone *El Quijote* a *Robinson Crusoe*, y descubre en el mito fundacional de la modernidad utópica el origen de la melancolía y la imaginación desbordada.¹⁵

Mientras para Fuentes *Robinson Crusoe* da fundamento al triunfalismo, *El Quijote* representa la forma de ver al mundo de la modernidad que he denominado «utópica». Su primer señalamiento es la diferente posición ante la realidad que mantienen ambas versiones de la modernidad: “Unamuno ve las caras de Robinson y Quijote: en la del inglés reconoce a un hombre que se crea una civilización en una isla; en la del español, a un hombre que sale a cambiar el mundo en el que vive” (1988, 053). Entre continuar un proyecto o inaugurar otro — pienso— median usos diferentes de la imaginación: creatividad pragmática versus creatividad utópica.

Samuel Ramos ya había expuesto esta dicotomía en la modernidad: de la tradición occidental surge una contradicción:

¹⁵ A continuación se cita el artículo que fue publicado en la compilación *Tres discursos para dos aldeas* en el año de 1994. Se cita éste y no el original del 21 de abril de 1988 porque en los periódicos de circulación nacional se cortaron algunas frases. Hay que considerar que el texto en realidad fue escrito a principios de 1988 y publicado al siguiente día de pronunciar el discurso en la Universidad de Alcalá de Henares, España, tanto en ese país como en México.

el sentido espiritual de la vida frente al materialismo contemporáneo. Pero será Alfonso Reyes quien señalará que América tuvo su origen en la utopía: una vez descubierta, América se convirtió en asilo de utopías.

Esta diferenciación entre dos formas de modernidad en Fuentes la relaciono con otra condición existente; a partir de su obra, noto que la principal distinción entre estas dos modernidades radica en la visión de tiempo —el tiempo, sobre todo el tiempo— que sostienen. Temporalidad y realidad se condicionan. La modernidad triunfante construye una temporalidad lineal, mientras que la utópica vive un tiempo mítico. Esto significa que el sentido de sucesión de días, años, siglos, está en función de la cosmovisión de movimiento: hacia adelante o hacia atrás; lineal o circular; profana o sagrada.

La modernidad utópica parece tener muy en cuenta, como dijera San Agustín, que “para Dios no existe el tiempo como existe para nosotros. Nuestro ahora no es el ahora de Dios.” En esta frase advierto una escisión, una ruptura entre el tiempo humano y el tiempo cósmico: el tiempo terrenal no puede estar por encima del sagrado, y el hombre se encuentra a merced de lo divino, de lo que está más allá de su propia determinación. De ahí que la fatalidad sea una de las premisas del tiempo mítico. De hecho, Mircea Eliade explica el mito precisamente en relación con el tiempo atemporal o cósmico.¹⁶

En mi opinión, para la modernidad propiamente moderna el tiempo está desacralizado y el hombre lo posee: por eso se siente dueño de su presente. Pero no sólo eso: el tiempo puede estar separado de la dimensión espacial (Giddens, 1993). Es un tiempo escindido del todo, autónomo, material, real, efecti-

¹⁶ “Como se admite hoy, en general, un mito refiere acontecimientos que han tenido lugar *in principio*, es decir, «en los comienzos», en un instante primordial y atempóreo, en un lapso de tiempo sagrado.” (Eliade, 1992, 63).

vo. El tiempo es una herramienta más: hay que aprovecharla. El descanso en sí mismo representa una pérdida no sólo de tiempo, sino de oportunidad. Evidentemente, también detrás de esta perspectiva existe una religiosidad, pero es una religiosidad que rechaza su adscripción mítica. O quizás, su origen es sacro; su resultado, desacralizado.

En un texto publicado en 1988 –década durante la cual analizó el tema del tiempo y los mitos fundacionales–, Fuentes inquiere sobre la diferencia entre el tiempo de la modernidad triunfante europea-norteamericana, y la modernidad de los países latinoamericanos. Escribe:

Quiero preguntarme si la táctica kierkegaardiana es viable en México. En primera instancia, lo dudo; la premisa del escritor europeo es la unidad de un tiempo lineal, que progresa hacia adelante dirigiendo, asimilando el pasado. Entre nosotros, en cambio, no hay un solo tiempo: todos los tiempos están vivos, todos los pasados son presentes. Nuestro tiempo se nos presenta impuro, cargado de agonías resistentes (1988, 054).

Ubica precisamente la causa de esta diferencia temporal en un mito fundacional, *Don Quijote de la Mancha*, y asegura que la coexistencia de distintos tiempos en el personaje principal confirma y determina *a posteriori* toda una perspectiva cultural.¹⁷ Sobre esto, empiezo con una frase de Fuentes: “Don Quijote sale a probar la existencia de una edad pasada, cuando el mundo era igual a sus palabras. Se encuentra con una edad presente, empeñada en separarlo todo.” (1988, 053)

¹⁷ «Confirma» porque reproduce; «determina» porque, como mito fundacional, al hacer explícita una forma de pensar establece un parámetro cultural.

Allí advierto, en primer lugar, una posición mítica de nostalgia del Paraíso¹⁸ que caracterizará tanto al Quijote como a la tradición prehispánica, y que será heredada a la cultura mestiza. El presente se experimenta en función de una melancolía, de un sentido de pérdida que asimila al futuro con desesperanza: lo mejor ya tuvo lugar... o mejor dicho, ya tuvo su tiempo. Alfonso Reyes consideró que la utopía era el símbolo identitario de América: la idea de América era una utopía, y tal idea utópica se afirmó en la existencia misma de América. Fuentes desarrolló tal propuesta discursiva, y agregó que del sentido utópico se desprende una inestabilidad que también caracterizará a Latinoamérica.

En la cita anterior aparece la decepción del Quijote: hallarse en el mundo fragmentado de la modernidad. Resultado del deseo de conocer al mundo y poseerlo, al universo se le ha separado en partes y quedan sólo fragmentos cognoscibles que poco dicen del sentido del todo y de la existencia humana. Desde mi perspectiva, esta búsqueda de unidad guiará el viaje del Quijote, un itinerario terrestre ahora y a lomo de un animal, y por tanto doblemente opuesto al de Ahab. Un viaje de amor y locura. Utópico porque parece irrealizable retornar y encontrar un sentido último, un sentido de unidad. Pero ¿qué sentido de movimiento del tiempo supone esta modernidad utópica?¹⁹

¹⁸ Mircea Eliade explica esta «nostalgia del paraíso» como «el deseo de hallarse siempre y sin esfuerzo en el Centro del Mundo, en el corazón de la realidad, y, en resumen, el deseo de superar de un modo natural la condición humana, y de recobrar la condición divina; un cristiano diría: la condición de antes de la caída» (Eliade, 1992: 58).

¹⁹ Nicola Abbagnano indica que existen tres formas de comprensión filosófica del tiempo; dos de ellas se refieren precisamente al tiempo como movimiento y la tercera como estructura de las posibilidades (Abbagnano, 1982, 1135). En esta parte me centraré exclusivamente y de manera general en la forma en cómo concibe la modernidad triunfante y la modernidad utópica las formas de movimiento del tiempo.

Platón, en una frase bellísima, define al tiempo como “la imagen móvil de la eternidad”. Esta idea nos permite comprender al tiempo humano en las sociedades míticas: detrás del tiempo terrenal hay uno eterno; primogénito, verdadero. Por tanto –advierto–, el tiempo que el humano vive es sólo una de las manifestaciones de lo eterno, y lo eterno es lo que está detrás de lo terrenal. Más aún, el tiempo del humano es una ficción: lo que ve suceder no es necesariamente real, y lo real no necesariamente es lo que ve. De allí que el eterno retorno sea más real que lo evidente. El movimiento del tiempo desde la perspectiva mítica es este eterno retorno. Es lo cíclico. Es ir hacia atrás y hacia delante. Es modificar lo sucedido aún cuando ya sucedió, y estar en el futuro aún cuando no haya acontecido.

Ahora, la aportación de Fuentes radica tanto en hacer explícita esta visión del movimiento del tiempo que vive la modernidad utópica, como en señalar que el salto consiste, una vez reconocido el movimiento cíclico, en romper con él. No es negar lo cíclico, como pretende la modernidad triunfante, considero. Es adueñarse del destino trágico. Y hacerlo de manera incluyente, diría Fuentes, porque todos, aun diferentes, son valiosos. La siguiente cita permite conocer el proceso de comprensión que este ensayista realiza sobre la visión moderna utópica de tiempo-movimiento:

Somos más que los calendarios. No cabemos en ellos. Sabemos que nada tiene principio ni fin absolutos. Esta es la grandeza mexicana. Una grandeza “renacentista” permanente que no acepta la tiranía de la Razón ni la tiranía de la Magia –nuestros extremos–, sino que celebra la continuidad de la vida, múltiple, portadora del pasado que nosotros creamos, inventora del porvenir que nosotros imaginamos. No nos atemos nunca a un dogma, a una esencia, a una meta excluyente. Abracemos, en cambio,

la emancipación de los signos, la escala humana de las cosas, la inclusión, el sueño del otro (1993, 081).

La intersección constante entre distintos tiempos –presente y pasado, presente y futuro, pasado y futuro– le parece muy clara en la novela del Quijote. Este movimiento cíclico y brumoso del sentido mítico del tiempo es mostrado por el autor como una forma de escapar a la linealidad histórica y de dotar de espiritualidad al mundo desacralizado. Es como si Fuentes descubriera en el movimiento mítico un ritmo, una melodía de ensoñación y tragedia.

Fuentes sigue aquí a Emilio Uranga: “El horizonte de posibilidades de la vida mexicana no podía consistir más que insistir en su accidentalidad; todo en lo mexicano es contingente, circunstancial, arbitrario; y al revés, nada es sustancial y permanente. Todo ello se manifiesta en actitudes como la improvisación, el relajo y hasta la exaltación y la burla de la muerte” (Villegas, 1993: 157).

Pero como toda decisión tiene una consecuencia, esta forma de percibir el tiempo fuertemente relacionado entre el antes y el después, entre tradición y destino, entre hombre y divinidad, crea sus propios círculos –viciosos, geniales. Este mito fundacional reproduce dos condiciones: en primer lugar, dice, “el precio de esa aventura de Don Quijote, su pasaporte entre dos tiempos de la cultura, es la inestabilidad, inestabilidad de la memoria” (1988, 053). El hombre utópico, el latinoamericano, tiene una inestabilidad como forma de vida, y una inestabilidad en la construcción del pasado. Lo primero denota una incapacidad de planear la vida y organizar el tiempo, porque ¿cómo poner forma a lo informe?, ¿cómo oponerse al destino?, ¿cómo adueñarse de lo que no nos pertenece? Ante esta situación –la no apropiación del tiempo–, es posible encontrar un sentido positivo del acto de «recordar más que de construir»: Fuentes insiste en aprovechar la propuesta de Cervantes de

convertir “la inseguridad en el motivo de una *creación constante*.” (1994, 003, 38, subrayado mío).

Lo segundo alude a una recurrente recuperación del pasado que obstaculiza una construcción definida de la identidad y del sentido de historia colectiva: la memoria inestable se traduce en una incesante búsqueda que “tampoco escapa a la inseguridad”,²⁰ asegura. El volver al origen se ha convertido en una obsesión latinoamericana, y de esta constante herida surgen otras más dolorosas; perpetuas, cíclicas. Esta fluctuación entre el pasado y el presente es atacada y venerada por Fuentes pues, considero, le interesa aclarar dos condiciones: la importancia de desligarse del pasado, y la necesidad de rescatar el pasado. Por un lado, muestra que “América nació atada al pasado y en el pasado”, y por el otro afirma que “hoy habrá que construir el pasado e imaginar el futuro.” De esta manera, el problema no radica en este constante volver al pasado: no está en el ejercicio de la memoria sino en «el para qué» de esta práctica. Propone, pues, no preguntarnos ¿por qué nos ha sucedido esta historia?, sino ¿para qué ha vivido el latinoamericano la experiencia de la Conquista? La memoria tiene por tanto ese sentido: construir conscientemente otro paraíso. Un futuro propio.

Este «tiempo impuro» de la modernidad utópica es valioso y también es moderno. Ello es muy claro: *El Quijote* no es sino la expresión de la modernidad en la literatura. Nunca antes había existido la novela y Cervantes inaugura con ésta toda una expresión puramente moderna: no sólo estética, sino también filosófica porque el sentido de realidad es cuestionado profundamente. Fuentes imagina un diálogo entre Sancho y el Quijote en este mito fundacional: “Estamos siendo vistos.

²⁰ “Memoria inestable... búsqueda, en consecuencia... Pero esto tampoco escapa a la inseguridad” (1994, 003, 37).

Carecemos de impunidad, pero también de soledad. Nos rodea la mirada del otro. Somos un proyecto del otro.” (1994, 003, 35-36). No somos lo que pensamos que somos, y somos a partir de que dudamos cartesianamente de lo que somos. Por eso la reflexividad moderna empieza por el yo.

Don Quijote es moderno por otras razones más; aunque, desde la perspectiva de Fuentes, su modernidad es utópica. Por ejemplo, dice, los personajes “no son entes psicológicos, sino figuras reflexivas”, lo cual es profundamente moderno; pero al mismo tiempo, ellos no son producto de la experiencia, “sino de la inexperiencia” (1994, 003, 34). Inclusive les importa más lo que ignoran que lo que saben.²¹ Con ello se oponen a Robinson Crusoe, donde su saber –valioso por aplicable– era lo que importaba. Jamás podría para Robinson Crusoe igualarse «el no saber» con «el saber». Y es que en el Quijote los personajes “no se toman en serio”, afirma. Más aún, “admiten que su realidad es una mentira” (1994, 003: 34).

Encuentro que este constante deambular entre lo real y lo imaginario es definitorio de la modernidad utópica. Y de la modernidad en general porque la novela es consciente precisamente de este tránsito. De lo contrario sería imposible reconocer la diferencia entre el Ulises de James Joyce y el de Homero.

La modernidad la inaugura Cervantes –sugiere Fuentes– en el instante en que “la tradición quijotesca no disfraza su génesis ficticia; la celebra” (1994, 003, 34). Porque también “esa maravillosa mentira, la novela, salva... a la verdad.” (1994, 003, 34). Ahora, para Fuentes la manera en cómo se recuerda en *El Quijote* es muy significativa –“Don Quijote inaugura la memoria moderna con la ironía del olvido: todos sabían dónde estaba Tro-

²¹ “No les importa lo que saben sino lo que ignoran: lo que aún no saben,” (1994, 003, 34).

ya y quién era Aquiles; nadie sabrá quién es K, el agrimensor de Kafka, o dónde está el castillo, dónde está Praga, dónde está la historia” (1988, 053)—, pues a partir de entonces se redimensiona no sólo la memoria, sino también la realidad y la verdad.

De esta inestabilidad, Fuentes insiste en la profunda modernidad del Quijote por su “indefinición de las categorías perfectas y cerradas”, que permite precisamente una posibilidad de abrir el lenguaje y cargarlo de pluralidad. Porque —eso dice— hace al latinoamericano: la pluralidad de órdenes, de lenguajes, de historias; pasados y presentes coexistiendo. Aun escrito durante la Contrarreforma —o justamente por ello—, *El Quijote* desafía la demanda de unidad y de fe, y devuelve dudas y “multiplicidad de lenguajes”, afirma Fuentes.

Pero también, aun escrito durante la modernidad, *El Quijote* desafía la exigencia moderna de la duda constante. Asegura: “Cervantes, más moderno que la modernidad, le devuelve la fe en la justicia y el amor, y le exige el mínimo de unidad que nos permita comprender la diversidad misma.” (1994, 003, 38)

Ya Unamuno había sugerido esta novela como un mito fundacional de la cultura española. Fuentes amplía el análisis a Iberoamérica y evoca ciertas raíces filosóficas de la modernidad allí plasmadas: el contratiempo del Quijote —como personaje y como novela—;²² el enigma y la inseguridad;²³ el retorno al pasado;²⁴ el amor como principio...

²² “Contratiempo, sí, y paradoja que acaso no lo sea tanto... el Quijote es nuestra novela y Cervantes es nuestro contemporáneo porque su estética de la inestabilidad es la de nuestro propio mundo,” (1994, 003, 38).

²³ “... La invitación quijotesca es la invitación perpetua a salir de nosotros mismos y vernos —a nosotros y al mundo— como enigma, pero también como posibilidad incumplida,” (1994, 003, 38).

²⁴ “...Hombres y mujeres de hoy, entendemos que creamos la historia y que es nuestro deber mantenerla. Sin nuestra memoria, que es el verdadero nombre del porvenir, no tenemos un presente vivo...” (1994, 003, 38).

De Alfonso Reyes retorna tales supuestos Fuentes. Reyes escribió que América es en sí misma la consumación de las utopías, y que su carácter utópico representa la posibilidad de otro mundo. Por eso, dice, los movimientos de independencia latinoamericanos en sí mismos conllevan una vocación utópica.

La utopía –en opinión de Fuentes– se desborda e inunda a la modernidad triunfante, “conflicto y contagio perpetuo del lenguaje” (1994, 003, 37). El precio de ese sueño, la burla. Los quijotescos, “... todos aquellos que escogen la difícil alternativa de la bondad y por ello sufren agonía y ridículo” (1994, 003: 34-35), al enfrentarse a los pragmáticos podrían llegar a experimentar la inferioridad si no aprenden precisamente de su mito fundacional: “La lección permanente de Cervantes es que la creación requiere a la tradición para ser” (1991, 073). Esta es la apuesta de Fuentes: la defensa de la tradición y del amor no debe ser un motivo de ridículo, sino de salvación.

Complementariedad

La posición latinoamericanista y antiimperialista de Fuentes

El análisis de Fuentes sobre la novela *Moby Dick* es de 1980, mientras que la confrontación entre *Robinson Crusoe* y *El Quijote* es de 1988. Resulta claro que nuestro novelista hereda y participa de la década de los ochenta, y también del discurso latinoamericanista que desde el siglo XIX aborda la identidad latinoamericana. De igual manera que los “pensadores latinoamericanos”, recurre al estilo ensayístico para operar una serie de preguntas y respuestas que conducen, bajo el mismo tenor de lo metafórico y lo mítico, a la exploración de valores.

La crítica de Fuentes es intensamente política: cuestionar el poder hegemónico cultural de los Estados Unidos y recons-

truir el sentido de dignidad del hombre latinoamericano. Es ahí donde radica su diálogo político-cultural con la realidad. Es la respuesta latinoamericana frente a una construcción asimétrica de la historia humana que impacta las relaciones entre los pueblos y los hombres. Ante la idea de que existen sentidos modernos legítimos, avanzados, superiores, racionales, Fuentes –y toda la tradición filosófica latinoamericanista– opone una jerarquización invertida de los valores hegemónicos para dar fundamento a un nuevo orden intelectual de la realidad.

El fundamento es filosófico porque indaga sobre el ser utópico y el ser triunfalista; y ético, porque defiende la bondad, la dignidad y el amor como sentidos sociales de convivencia. Su respuesta es consecuencia del entorno ideológico latinoamericanista, pero rompe con ello cuando alude que la respuesta va más allá de lo filosófico: los valores. Más aun: el valor en la conciencia de los hombres. Valor como valoración, y valor como valentía. Como valoración, porque asegura Fuentes que los latinoamericanos tienen un lugar en la historia y en la modernidad contemporánea. Como valentía, porque precisan de un gran arrojo para desafiar al mundo con sus utopías. Conciencia, por tanto, de valía y conciencia de gallardía.

La dignidad que propone no es sólo un sentimiento de dignidad. Parte de allí, pero tiene como fundamento la aceptación de la condición de diferencia como una posibilidad de crecimiento y aportación al mundo. Fuentes es un literato, luego entonces encuentra en la cultura, en el arte y la utopía –expresiones de la creatividad sensible e inteligente– la fortaleza de los pueblos latinoamericanos. Más exactamente, de los hombres y mujeres latinoamericanos, porque descubre tendencias culturales que sólo los individuos en su individualidad consciente pueden controlar.

La década de los ochentas es el escenario de estas ideas que, cargadas de un fuerte antiimperialismo norteamericano, oponen una identidad frente a otra. Dualidad o bipolaridad es lo que se

respira en sus notas, resultado directo de una condición histórica y filosófica: capitalismo y socialismo. Lucha de contrarios. Epistemología binaria profundamente moderna, porque ¿qué más moderno que preguntarse por lo mítico, y por lo mítico de lo moderno?

Fuentes termina la década pensando en el Quijote y Robinson Crusoe, e inicia los noventa con respuestas similares a la teoría de la postmodernidad: la centralidad de lo no-central; la legitimidad de las historias alternativas hechas desde los márgenes; la crítica a los metarrelatos; la radicalización de la subjetividad y el cuestionamiento del sinsentido del sentido racional.²⁵ Estas ideas empiezan a manifestarse en su defensa del Quijote y sirven de soporte para afirmaciones tan contundentes como “hay varias modernidades, incluso una modernidad indígena” que defenderá posteriormente.

De los setenta hereda un fuerte rechazo a la política norteamericana, y antepone en los años ochenta a la bipolaridad del mundo una bipolaridad local, donde el enemigo es el otro, el diferente.

Este maniqueísmo de Fuentes, modernidad triunfante versus modernidad utópica, lo interpreto como resultado de una posición política muy clara —la defensa de la dignidad latinoamericana—, y como producto de una postura filosófica —la dualidad como experiencia mítica—. De otra manera resultaría desatinada e irrelevante la dicotomía entre una modernidad positiva y otra negativa.

Dualidad y complementariedad

A partir del discurso político de Fuentes, encuentro una alternativa: la complementariedad a partir de los opuestos.

²⁵ Todas estas ideas están presentes en su libro de ensayos literarios *Geografía de la novela*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Antes de abordar tal punto expongo el siguiente análisis: la relatividad de tal dualidad. Al respecto son necesarias ciertas apreciaciones adicionales a la visión de Fuentes. Para empezar, considero que el hombre triunfante también es utópico. Y el hombre utópico también conquista al mundo con sus sueños.

El hombre triunfante vive la utopía de la razón. El idealismo de lo racional. En su sentido práctico va tras de un sueño; un sueño que no es individual sino social, porque el individualismo es una condición social. La utopía, igualmente, habita a la modernidad triunfante. Incluso, las obras literarias más excepcionales de la modernidad triunfante están bajo el signo de la utopía: Kafka, Joyce, Bukowski, Carver... La modernidad triunfante no agoniza porque a través de la crítica utópica se está constantemente transformando. La modernidad utópica es como el faro encendido que señala, critica y cobija frente al egoísmo, a la linealidad desacralizada, al optimismo de lo ilimitado.

En mi opinión se puede encontrar un hilo desde Aristóteles hasta *Robinson Crusoe*. Pero también de *El Quijote* a Kafka. De Platón a Cervantes. De Kafka a Fuentes. Ambas modernidades se abrazan; arman puentes que se sostienen desde los dos lados. Se necesitan: Viernes es inventado por la soledad de Robinson. Y Sancho Panza por la del Quijote. No hay modernidad triunfal sin modernidad utópica. La autosuficiencia individual ya no es clara en el primero, ni la ensoñación del segundo: el hidalgo precisa de un compañero con sentido práctico para sobrevivir y para hacer clara la oposición entre ambos. Este «mirarnos en el espejo» pasa, entonces, por un auto-reconocerse al enfrentarse *alter ego*, al otro yo.

Aunque para sobrevivir requieren del otro, de su opuesto, es cierto que también existen diferencias entre Robinson Crusoe y *El Quijote* respecto a la relación que guardan con la otredad. Es sintomático, para empezar, que Robinson Cru-

soe mantenga una relación de subordinación hacia Viernes. Pero también que El Quijote se vincule con Sancho Panza por medio de una promesa imposible de cumplir. Subordinación y franqueza. Amistad y engaños. Además, aun cuando Viernes está al lado de Robinson, éste permanece en soledad porque poder y soledad están vinculados. En cambio, Sancho Panza y el Quijote son casi compadres.

Es importante insistir sobre la inestabilidad utópica, porque en eso radica la imposibilidad de la modernidad utópica de ser triunfalista. Robinson Crusoe no se cuestionó sobre el sentido de su hacer. Construyó y punto. Demostró su capacidad para reproducir su mundo. Triunfó. Esta persistencia de la duda y cuestionamiento quijotesco de lo real ha sido traducida como «un espíritu surrealista» del iberoamericano y actualmente, también, como «una expresión postmoderna».

Bajo esta lectura, desde mi óptica la memoria insatisfecha nos moldea; pues la nostalgia del Paraíso y la imaginación de un presente paradisíaco quijotesco son la contraparte del pragmático Robinson Crusoe: mientras en Crusoe su realismo acota las posibilidades de construcción de la realidad en función de lo ya existente, el Quijote en cambio encuentra en el amor la evidencia de una potencialidad renovadora. Lo evidente para el hidalgo es la falta de amor, no las cosas que encuentra; por eso decide cambiar el mundo y luchar contra el mal. Por supuesto, él también es, como Ahab, un maniqueo.

Robinson Crusoe realiza, pero en su realización va tras de un sueño: rehacer el mundo en el que ha habitado. Él y Viernes, ambos, trabajan; pero construyen los sueños de Robinson, el pragmático. Robinson Crusoe actúa como lo que es, un adulto. Es celoso de su libertad; es serio, planea, actúa en función de lo que se espera de él. Es todo un hombre. Un triunfador. En este mito fundacional el trabajo es lo que redefinirá al hombre: eres lo que trabajas, no lo que heredas. La renuncia al pasado

juega un factor fundamental para la construcción del individuo. Por eso, en la ciencia y las humanidades se dejó de hablar del «Hombre».²⁶ Al adoptarse la categoría «individuo» se estaba experimentando un profundo cambio en la forma de pensar: hacia la modernidad, pero fundamentalmente hacia la triunfante.

En cambio, ni Sancho ni el Quijote trabajan. Viajan, sueñan, y se saben estar siendo escritos. Saben que son la idea de otro, del que los está imaginando. Los guían las alucinaciones del ingenuo y valeroso hidalgo, y sus sueños son reales sólo porque existen como sueños. El Quijote quiere construir un mundo contrario al que ha vivido: un mundo acorde con sus deseos. Él, en conclusión, actúa como niño: advierte lo maravilloso, lo sorprendente de la vida. Utiliza la imaginación, y el sentido de su vida está en función de la imaginación. No se protege de los demás porque confía en ellos. *Todavía confía en el otro*. El amor hacia los demás es su premisa y pretende, antes que ser comprendido, comprender a lo demás. Todo le es fácil; no se acongoja ante el fracaso y olvida pronto sus errores. Es como si siempre estuviera aprendiendo sin aprender. Porque en realidad aprende lo que no es valioso para el adulto, el que triunfa.

Lo evidente no es lo que encuentra, sino lo que imagina. Don Quijote es una locura muy lúcida –aunque Robinson Crusoe lo hubiera considerado incluso inferior a Viernes–. Él también sale a conquistar al mundo. Pero fracasa. Por eso es utópico: no por irrealizable, sino porque no lo logra aún. Mas el único error del Quijote está en arrepentirse de su utopía. O bien, de reconocer su locura y darle ese carácter. Ambos aspec-

²⁶ Mircea Eliade observa el problema de la denominación «Hombre» y al preguntarse se responde: “En este caso ¿en nombre de qué se habla del comportamiento del hombre en general? Este hombre en general no es más que una abstracción. Existe gracias a un malentendido, procedente de la imperfección de nuestra lengua” (Eliade, 1992, 35).

tos, descalificar al utópico por imaginario y suponerlo derrotado ante el triunfalismo de los prácticos, marcará culturalmente a México y Latinoamérica. Las consecuencias son históricas y cotidianas. Samuel Ramos y Jorge Portilla, por ejemplo, han hablado de este sentimiento de inferioridad; mientras que Emilio Uranga, Alfonso Reyes, Octavio Paz y Carlos Fuentes resaltan el valor aportativo del ser mexicano para el mundo.

Este continuo emplazamiento, contradictoriamente, es la esperanza de la modernidad triunfante. Es como si no pudiéramos escapar, finalmente, a la modernidad, triunfante y utópica a la vez. Ésta es la paradoja: *la modernidad es utópica en su triunfalismo*. Falta ahora que sea *triumfal en la construcción de nuevas utopías*. Existen infinidad de contrasentidos en ambas novelas porque la modernidad misma es una contradicción: la creencia en la racionalidad y en la utopía. Estas perplejidades explican la modernidad y se han convertido en su metáfora, en su forma de conocimiento. Incongruencias construye *El Quijote*. Paradojas lo explican.

La modernidad y cada una de sus variantes es mucho más compleja. Por ejemplo, percibo otra paradoja: mientras la elite intelectual y esteta de la modernidad triunfante asume un espíritu utópico, la elite gobernante de la modernidad utópica actúa en sentido triunfante. Ambas modernidades son resultado de una combinación de ambas. Y como había dicho anteriormente, estas dos modernidades se *necesitan porque son opuestas*. Precisamente porque son opuestas pueden complementarse. Veamos un ejemplo: la modernidad triunfal tiene un fuerte fundamento individualista que conduce a dos condiciones: por un lado, existe una radical independencia histórica del individuo frente a la tradición y las instituciones; por el otro, se experimenta la soledad. La modernidad utópica conserva el sentido de comunidad, y ello involucra, a su vez, otras dos situaciones: de un lado, el valor de lo emotivo; del otro, la dependencia.

La propuesta sería que ambas modernidades se permitieran avanzar: que una admita con mayor intensidad el valor de la subjetividad y lo emotivo como formas de vida; y que la otra supere su condición humana de dependencia. No es difícil. Es pedir una individualidad sin individualismo; y una nueva utopía con sentido práctico.

Aunque la modernidad latinoamericana es con mayor claridad una modernidad situada más cercana al sueño que al triunfo, es moderna. Como indicara Fuentes, «la aventura quijotesca aún no ha terminado en el nuevo Mundo»; y siguen pendientes preguntas tales como ¿podrá el mexicano y latinoamericano aceptar y responsabilizarse de esta construcción constante?, ¿podrá reconocerse en el mito?, ¿o renunciará a su aportación con tal de sentirse identificado con el triunfalismo? Fuentes, al menos, tiene una respuesta de esperanza e imaginación. Recordemos, *el hombre utópico también conquista al mundo con sus sueños*.

Sin embargo, a pesar de la belleza del argumento, no queda claro en qué medida propone Fuentes la complementariedad de los mundos. La idea aparece sobreentendida, mas no es aclarada ni teórica ni en sentido práctico: ¿en qué consiste esta complementariedad?, ¿cómo lograrla?, ¿cuál sería su objeto?, ¿hasta qué punto remediaría los males originados por las distintas versiones de modernidad?, ¿atenta la complementariedad con el «derecho a la diferencia»?

El supuesto sobre el cual considero inicia su disertación es la categoría de tiempo. Si bien no es privativa de Fuentes tal idea —ya Octavio Paz había escrito sobre el tiempo cíclico—, quizás sí la diferenciación entre dos modos de modernidad. Pero el cuestionamiento es el siguiente: ¿podemos convertir la categoría de tiempo en un supuesto totalizante? Esto es, ¿será que la modernidad se diferencia entre sí por la visión de tiempo-movimiento? Por lo pronto, la pregunta no se resuelve a través de su discurso.

Pero no sólo eso. Fuentes cae en glorificar una forma de modernidad y al contraponerla frente a otra en sentido positivo, se muestra maniqueo. Así, explora demasiado poco la complejidad de cada una de estas dos modernidades, y las utiliza más que para conocer la realidad, para denunciar una condición social de subordinación cultural.

Tampoco explica cómo una y otra modernidad puedan estar contenidas en tan tales mitos fundacionales. Al respecto, no justifica cómo la modernidad puede expresarse tan fielmente a través de tales novelas.

Este novelista no acaba por rechazar la modernidad triunfante, pues la fascinación que encuentra en el orden y la planeación afectan directamente su apreciación del mundo utópico. Esto será más claro en el capítulo dedicado a la política: la antimodernidad latina y mexicana ha creado sus propios monstruos: los sistemas políticos autoritarios y dictatoriales.

A través de su antiimperialismo no logra justificar o revalorar la modernidad utópica; es decir, rechazar un proyecto triunfal no produce automáticamente la apreciación del proyecto contrario. En momentos resulta, entonces, forzada la defensa del sentido utópico; y Fuentes termina por valorar lo aparentemente antimoderno por su condición de caído; lo cual, como veremos, es contrario a sus propios ideales.

A pesar de estos inconvenientes, el discurso de Fuentes sobresale por su intento de percibir al mundo como un conjunto de visiones contrapuestas potencialmente complementarias.

TERCERA VÍA: RECONSTRUIR NUESTRA IDENTIDAD

Cierto. Somos seres duales. Nuestros mitos fundacionales nos pueden permitir sobresalir, vivir con libertad y orgullo. Fuentes va todavía más allá: ¿qué tipo de tiempo, alteridad, conflicto, nacionalismo vivimos? ¿Qué ideas tenemos sobre nuestra identidad? Pero más aun, ¿qué otras fortalezas concretas podemos rescatar para ser seres universales? Fuentes nos propone, simplemente, vivir con dignidad. Vivir nuestro lenguaje como signo de identidad.

La identidad mexicana en la obra de Fuentes

Desde mi perspectiva, Fuentes mantiene una línea definida a lo largo de su obra: la identidad del hombre latinoamericano. Para él esta identidad puede reconstruirse a través de la dignidad, la unidad y la libertad. En su opinión este proceso de reconstrucción debe realizarse a través de una revaloración de la cultura. En el presente capítulo desarrollaré este punto.

Con profundo sentido de la oportunidad, permaneciendo siempre bajo los reflectores de la crítica literaria y medios de comunicación, su discurso se ha ido amoldando a las preguntas e ideologías de cada momento histórico. Pero también ha impreso su particular visión al mundo. Siendo un caudillo cultural, que con sus palabras participa en la construcción del sentido de realidad, se inclinará por una respuesta estético-política a los problemas que él mismo contribuye a reconocer como reales. Uno de ellos es el conflicto de la identidad. Re-

visaré ahora cómo su discurso sobre el tema de la identidad mexicana ha sido a lo largo de los años ochenta y noventa.

Antecedentes

La década de los sesenta

Después de escribir *La región más transparente* (1958), Fuentes continúa un diálogo interno sobre la cuestión de la identidad mexicana. Los años cincuenta —cuando aparecen textos sobresalientes sobre el tema— representaron un ambiente intelectual propio para el desarrollo de inquietudes sobre el problema del ser mexicano. En estos años y aún después, Fuentes siguió la línea inaugurada por Samuel Ramos (*El Perfil del hombre en la cultura*, 1938), y continuada por Emilio Uranga (*Ensayo de una ontología del mexicano*, 1949), Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*, 1950), Jorge Portilla (*Fenomenología del relajo*, 1964), etc. Durante los años sesenta citó a Jorge Portilla y otros ensayistas; pero permaneció en la búsqueda personal a través de la literatura. Los temas de México, su cultura, identidad y nacionalidad, fueron centrales en su obra. En sus novelas aparecían extranjeros que se confrontaban con los mexicanos; y mexicanos que se encontraban diferentes entre sí. Casi al finalizar la década publicó una novela con un título muy sugerente, *Cambio de piel* (1967), que se convertiría en una invitación a transfigurar al mexicano desde adentro, cuestionándolo como ser individual y social. Realiza también una crítica a la cultura, tanto a la mexicana como a la occidental en general.

La comparación entre identidades aparece recurrentemente en sus ensayos, pues en sí misma la identidad es una búsqueda del yo a través de la alteridad. Para hablar de México se refiere a Rusia, España y Francia. Las otras nacionalidades también le ocupan; y termina por definir en los sesentas la identidad

mexicana a través del mito Quetzalcóatl-Moctezuma-Malinche-Cortés. Explica su rechazo y acercamiento a México dadas las circunstancias de su infancia; pero asegura que haber vivido en el extranjero le permitió tomar distancia respecto al país y visualizarlo de manera diferente. Fuentes, al estilo de Alfonso Reyes, un cosmopolita con ánimo nacionalista, y un nacionalista con espíritu cosmopolita, inicia una búsqueda del ser mexicano sin caer en “proteccionismos culturales”. El tema de abrirnos al mundo lo desarrolló más adelante, durante los años noventa y con un contexto totalmente diferente, la globalización.

La década de los setenta

Una década más tarde, durante los años setenta, encuentro cambios y tendencias importantes en la obra de Fuentes. Su mejor fruto, la novela *Terra Nostra* (1975), gira entorno al tema de la identidad. Los ensayos que publicó también atendieron este aspecto, y gran parte de sus preguntas estuvieron enfocadas a las raíces de la identidad mexicana. La novedad fue que tomó como punto de referencia el barroco mexicano y otros aspectos de la herencia cultural; por lo que fue dejando poco a poco atrás el mito de Moctezuma-Cortés. En lo mundial el escenario siguió siendo la bipolaridad entre los EU y la URSS. Mientras tanto, en lo local el entorno fue la urbe. Fuentes atacó el conservadurismo del nacionalismo mexicano y el de ciertos estratos sociales del país.

Si durante los años sesenta los mitos prehispánicos y los mitos creados por la Conquista fueron centrales en su discurso sobre la mitología mexicana, para los años setenta la mitología azteca aparece, con mayor fuerza, transfigurada en una posibilidad de retorno a lo sagrado. Esto porque considero que Fuentes recurre al mundo azteca para expresar el sentido de dualidad que él mismo manifiesta. Lo sagrado sería tema

importante en su obra para ésta y consecuentes décadas. Durante los setenta, a la mitología azteca añadió con particular genialidad los mitos griegos y una reflexión profunda sobre mundo religioso. Unió sacralidad con sentido de mundo, y lo expresó a través de la exploración de la tragedia humana.

A la par con el tema de la tragedia, indaga sobre los problemas del tiempo, los ritos y la utopía porque detrás de esta década está su deseo por comprender el sentido histórico del siglo XX. Le inquieta el progreso y sus mitos, y produce una crítica a la modernidad, el tiempo y la tradición, la felicidad y la interioridad individual. Blake es constantemente citado; también Dante y Sartre; porque Fuentes va y viene de un tema que le permite, desde mi punto de vista, cuestionar el presente: el idilio original. Este discurso escatológico va tras la felicidad humana, que ubica en el origen.

La década de los ochenta

Justo al iniciarse la década de los ochentas, Fuentes publica en la *Revista de Bellas Artes* un artículo que consagra su reflexión sobre «la identidad de la modernidad» que realizara durante los años setenta. Inscrito en un ambiente de claro antiimperialismo, su ensayo sobre la novela *Moby Dick* busca comprender el sentido de la modernidad norteamericana. La denominación de «triumfalista» para este modo de vivir la modernidad es acuñada hasta finales de la década, cuando obtiene el premio “Miguel de Cervantes 1987”. Allí delinea los principales aspectos que argumentará más adelante: la visión lineal y progresista de la modernidad triumfalista.¹ En gene-

¹ Sobre el tema de la modernidad triumfalista véase el segundo capítulo de la presente investigación.

ral, su discurso en los ochenta será crítico de la modernidad norteamericana porque detrás de ello busca redefinir la identidad mexicana.

A principios de los ochenta también hablará de Rusia y uno de sus exponentes, el literato Gogol. Con Rusia y su particular modernidad compartimos, según el autor, el problema de definir la identidad nacional. A través de su vinculación con el novelista Kundera y su lectura apasionada de Kafka, incluye también en su discurso la visión de los países socialistas del Este de Europa. Con base en estos autores, explica que el olvido será una característica definitoria de estas identidades modernas.

Respecto a la identidad mexicana, durante los dos primeros años de la década explora las raíces mexicanas y asegura que España es de las principales. Esta condición, asegura, obliga al mexicano desde un principio a mirarse diferente al modelo europeo, ya que España se contraponía al sentido lineal y puritano de la modernidad triunfante. De ahí que identifique lo mexicano más con Rusia y España que con el modelo euro-norteamericano. Define la mexicanidad como una cultura donde reina la riqueza y la ignorancia, los mitos y los sueños. Retoma el caso de Juárez y establece un símil entre el indio oaxaqueño (que cambió su identidad por la mestiza) y la sociedad mexicana (que busca identificarse con la modernidad triunfante). “Imitamos a Occidente”, sentencia. Más todavía: afirma que México es un país real, muy contrario al país legal inventado para acercarse a la modernidad triunfalista; y que en su seno vive fuertes contradicciones. Por eso, señala, se debe repensar el sentido de sus tradiciones y su modernidad.

Para Fuentes América Latina tiene una fuerte vinculación con el pasado, con el tiempo cíclico, y ha establecido una particular vinculación entre tradición y modernidad. Por esa razón, por su riqueza histórica y cultural, resulta indispensable crear sociedades nacionales libres, con un nivel de inde-

pendencia hacia Occidente y que defiendan la diversidad. Este último argumento, planteado durante 1983, sobresale por la exigencia de convertir la bipolaridad en una multilateralidad. Aboga también por la defensa del derecho a la diferencia entre las culturas, y por el planteamiento de un nuevo nacionalismo que permita el cambio y adecuación al mundo contemporáneo.

Desde antes y por supuesto después del derrumbe del muro de Berlín, se pregunta sobre el cambio en el hombre moderno, y llega a la conclusión de que vivimos el enigma del hombre y el enigma del tiempo. En general exige el reconocimiento de la multipolaridad y la excentricidad como nuevas maneras de relación entre las culturas. Plantea una oposición a la razón y defiende la intuición como forma de vivir el mundo. Continúa explorando la posibilidad utópica e indefinida de la modernidad a través de Gogol y de Erasmo de Rotterdam, y evoca la identidad mexicana como una vía inaugurada por éste último. Como puede apreciarse, la pérdida de una ideología imperante (el marxismo), provoca en él y en algunos intelectuales una búsqueda de horizontes menos rígidos, donde el carácter misterioso, indefinido y por construirse a través de los márgenes resuelva las preguntas generadas por la época.

Si bien Fuentes se aleja del marxismo antes de que el socialismo real fuera políticamente derrotado, su crítica al proyecto modernizador norteamericano no decrece. Su preocupación por la creciente pobreza y por la identidad nacional frente a la globalización continúan siendo temas centrales en su discurso político-cultural. A finales de la década sus ensayos advierten los desafíos que la globalización plantea para América Latina, por lo que exige no copiar modelos de desarrollo. Le preocupa que ciencia y tecnología no puedan ser asimiladas por la cultura latinoamericana; destaca las crisis de la modernidad triunfante; insiste en que atendamos las desigualdades internacionales; subraya los problemas socio-

político-culturales ocasionados por las migraciones masivas, particularmente en el caso mexicano; y propone una construcción de la identidad latinoamericana a partir de la interdependencia económica y la independencia política.

Al terminar la década, Fuentes condensó en un ensayo sus líneas principales sobre la diferencia entre dos modalidades de modernidad: la que he denominado utópica, y la triunfalista. Allí propone que como modernidad debemos dominar el tiempo, y no al contrario. Contrapone la visión de Maquiavelo, Robinson Crusoe y las ruinas norteamericanas, a la visión quijotesa de tiempo cíclico y de carácter mítico propio de América Latina. Detrás de la crítica al progreso norteamericano y la vida moderna, el sentido de su obra está en demostrar que los mexicanos y latinoamericanos «somos necesarios». Resalta, así, la importancia de una dignidad y conciencia mexicana a través de la identidad y universalidad.

Las tesis de «la diversidad cultural» y «un mundo multilateral» se convirtieron, al igual que el entorno teórico e ideológico de la época, en sus supuestos más fuertes. Acompañó a estas ideas la defensa de la autodeterminación, la cooperación y el aprecio por el pasado. Al respecto utilizó el mito de Quetzalcóatl y argumentó a favor del sentido latinoamericano de recordar y desear. Expresó que no debería existir una nostalgia por el subdesarrollo; por último, indicó que la historia debía reelaborarse. Estas ideas marcarían el sentido de la próxima década, los noventa.

La década de los noventa

En los noventa, Fuentes ya no insistiría, como en la década anterior, en la centralidad de la identidad nacional. Percibo que sus conceptos cambiaron con las circunstancias (el fin de la Guerra Fría o bipolaridad), y ante el fenómeno de la globali-

dad se dirigió hacia nociones menos demarcadas por los límites de los Estado-nación, y más articuladas con sentidos mundiales. Centró su atención en un modelo de modernidad menos dominado por Estados Unidos y más definido por la diversidad cultural; es decir, por la no centralidad: la excentricidad.

Herederó de una visión dual, continuó con su visión ambivalente de lo real. Pero poco a poco la visión dual en sus textos se fue matizando. Propuso una sociedad multirracial y policultural, respetuosa de la diversidad y dentro de un contexto global, que se convirtió, finalmente, en un pronunciamiento más acorde con la época: menos «dialéctico». Por última vez habló del caso ruso, y encontró en esta experiencia una advertencia para el mundo. Por otra parte, continuó criticando el nacionalismo norteamericano, enumeró con sus debidas reservas el triunfo del capitalismo y desmintió la muerte de las ideologías. Advirtió sobre la xenofobia, nacionalismos irracionales, fanatismos y racismos. Ante el avasallamiento de la información, indicó que los latinoamericanos debían ser conscientes de su continuidad cultural, principal fortaleza de su identidad.

A principios de la década indaga los temas de la pluralidad y la unidad, la identidad y la globalización, la creación y la tradición, aspectos que sobresalen, por un lado, por plantear opuestos; y por el otro, por inscribirse en polémicas del momento. Hace un llamado para «crear otra realidad en Iberoamérica» y menciona que vivimos en un «universo inconcluso». Subraya que el origen español de América es un origen plural, dada la configuración pluricultural de la España del siglo XVI. Además apunta el misterio intrínseco de México, su origen mítico y el enigma de sus hombres contemporáneos.

Merecen atención los ensayos de 1994, año en que se levanta en armas el EZLN. Fuentes dirige su atención al tema coyuntural: los indígenas. Si bien su discurso político precedente hablaba del mundo indígena, lo hacía generalmente re-

firiéndosele como lo prehispánico o lo que Bonfil Batalla llama «el indio muerto». Basta revisar su texto *El espejo enterrado* (1992) para advertir que dedica todo un capítulo a la “Vida y muerte del mundo indígena”, pasaje donde demuestra soltura y maestría para tratar el tema mítico. Pero será hasta después del levantamiento armado cuando centre su análisis en los indígenas de carne y hueso: los que aún viven. Sin embargo, el EZLN tomó simpatía por Carlos Fuentes.

Existen elementos para explicar por qué el subcomandante Marcos le escribió una carta especial invitándolo a una convención zapatista, a la cual por cierto no asistió. Primero, en el capítulo XV “Tierra y Libertad” de *El espejo enterrado* –publicado en 1992 en México, Europa y Norteamérica–, Fuentes hace una espléndida exposición y defensa del zapatismo por su sentido alternativo de gobierno y ejercicio de la justicia social. En segundo lugar, antes de la Declaración de la Selva Lacandona, ya había manifestado un profundo rechazo a la miseria de grandes grupos mexicanos, y había indicado insistentemente la necesidad de atender los graves rezagos en materia social y política del país. Por este tipo de adscripciones políticas, además de la defensa de la democracia representativa y de ciertos modelos alternativos de participación ciudadana, Fuentes ha sido clasificado como un escritor sensible a los problemas económicos, políticos y sociales del mundo en general y de América Latina en particular.²

Desde 1994 Chiapas y las culturas indias han sido tema central en sus ensayos. Considero que el movimiento chiapaneco lo motivó a actualizar la oposición entre tradición y modernidad, tema que le permitió articular con nuevos bríos

² Obviamente Enrique Krauze no comparte esta opinión; y lo llama “el guerrillero dandy” porque Fuentes gusta de un estilo de vida de clase alta.

la crítica a la modernidad mexicana que venía haciendo desde décadas anteriores. Esta reflexión lo llevó a elaborar una de sus propuestas: la construcción de una *modernidad incluyente*. Es decir, de una identidad incluyente como proyecto de modernidad que lleve en su seno el respeto y el reconocimiento de la diferencia cultural entre los pueblos.

Desde mediados de los noventa, empieza a enviar una serie de señales para reformular el proyecto de nación, a fin de «reinventar la comunidad» desde una perspectiva incluyente. Esto, por ejemplo, también modifica su propio discurso: si hasta los ochenta había utilizado la noción de «latinoamericano» y a principios de los noventa la de hispanoamericano –categoría aún más abarcadora–, desde mediados de los noventa introduce a negros, indígenas y brasileños para referirse a la comunidad hermanada por la conquista y el silencio: los indo-afro-iberoamericanos. Cuando habla de “nuestra cultura”, no se refiere con exclusividad a un solo grupo, sino al conjunto de los anteriores.

La dignidad y el multiculturalismo aparecen como puntos mutuamente relacionados. Ya a finales de la década propone crear una «unidad en la diversidad», un «imaginar el pasado»; la no centralidad de ciertas propuestas hegemónicas, y el respeto a las culturas tradicionales. Es fácil advertir la fuerte carga del pensamiento posmoderno en su discurso; pero también se puede comprender su propuesta como un resultado del desarrollo de sus propias ideas: el deseo de incorporar pasado, futuro y literatura en la construcción del hombre latinoamericano. A partir de lo que él denomina la crisis de la modernidad (infelicidad, injusticia y explotación) y la crisis de las civilizaciones urbanas, Fuentes ataca los planteamientos del fin de la historia y defiende su postulado de que vivimos una «historia inacabada» y que tenemos ante nosotros «un mundo por hacerse».

Al final de la década plantea a los mexicanos y latinoamericanos «abrirnos al mundo cultural» y practicar, con-

tradictoriamente, un «nacionalismo incluyente». Tales propuestas pretenden reformular la identidad latinoamericana desde una perspectiva más abierta al entorno global y más sensible a la diferencia. Estos serán los temas con los cuales inicia el siglo XXI. Desde un análisis menos histórico y más sincrónico describiré cuáles son, en mi opinión, los supuestos de Fuentes.

La identidad mexicana como producto de la modernidad utópica

Identidad

Si quisiéramos encontrar una versión alterna de la noción de «identidad» donde no se la definiera categóricamente y se hiciera hincapié en su particularidad emotiva, considero lo lograríamos acercándonos a la literatura. Más aún, a Fuentes. A lo largo de sus textos descubro una propuesta no dicha, quizá no consciente y menos aún teorizada, donde el énfasis se coloca en dos puntos: primero, la identidad, ante todo, como un sentimiento; segundo, la identidad como un proceso de construcción moderno definido por el contexto político-histórico. Desarrollaré ambas propuestas.

Bajo el primer punto concibo, a partir de mi lectura de sus ensayos, a la identidad como un fenómeno emotivo. Es decir, la identidad como un discurso corporizado, socialmente interiorizado para definir un “nosotros”. *Es un imaginario colectivo del nosotros que se fundamenta en el sentimiento de afinidad.* Resultado de una construcción social de lo emotivo —pertenencia y afinidad— y referido, en primer lugar, al espectro de las emociones, la identidad cumple la función de unir a iguales y desiguales a través de la solidaridad emotiva, porque no hay

nada más humano que los sentimientos.³ La identidad, que alimenta y es alimentada por las sensaciones transmitidas por los símbolos compartidos, se convierte en exaltación funesta cuando la razón la abandona. Produce falacias propias de la pasión, como la idea de que sólo nos es totalmente propio aquello que hemos experimentado desde el nacimiento, o que nos es ajeno o enemigo aquello que escapa a nuestro territorio.

La fuerza que produce es tal, que el político moderno no puede dejarla suceder sin participar de ella: hará todo para apropiarse del sentido que tome y dictará incluso sus líneas principales. De ahí que el poder obtenga su legitimidad por la aprobación de las colectividades cuando éstas lo reconocen como “de los nuestros” (no hay mayor fuente de ilegitimidad que no compartir la misma identidad). Por ello, todo tipo de indagación racional sobre una identidad concreta será insuficiente y parcial porque la identidad más que comprenderse, se experimenta. Las apreciaciones más cercanas al fenómeno serán precisamente las metafóricas y paradójicas: poéticas incluso.

Gilberto Giménez insiste, siguiendo a George de Vos, que la identidad puede representarse como un centro al cual recurren los sujetos a fin de sentirse afines a un grupo y diferentes frente al resto; por lo cual pueden variar los símbolos que caracterizan tal núcleo, sin que desaparezca en consecuencia el centro identitario (Giménez, 1994: 174). Esto —la sensación de afinidad por encima de los referentes concretos— nos hace suponer que, entonces, la identidad es una disposición mental; o bien, una disposición mental-emocional: mientras se mantenga un núcleo que una e identifique a la comunidad, la identidad permanecerá intacta aun cuando los elementos constitutivos del centro se actualicen.

³ Calificado de deshumano es aquel acto indiferente, frío y puramente racional que consigue un fin sin importarle los medios.

Vayamos más adelante: la identidad como un proceso de construcción moderno definido por las relaciones de poder históricas. La identidad es un proceso que se construye cuando hay que definir el yo y el no-yo. Fuera de allí no tiene sentido porque su función es homologar para diferenciar; unir para separar. La sensación y confirmación de la unidad sirve de referente al yo para no perderse en lo ajeno, lo fugaz, lo extraño; para oponer al exterior un límite. Cuando ese yo se extrapola a lo cercano, se construyen sentimientos colectivos de pertenencia a un núcleo definido, principalmente, por el lugar de nacimiento. Este lugar puede ser una calle, un rancho, un pueblo o un continente, pero sólo la modernidad ha podido construir identidades ampliadas como la identidad nacional, que es al tema que me referiré en lo consecutivo.

Esta construcción moderna de la identidad nacional está determinada por las relaciones establecidas con los otros; y los otros serán precisamente las otras identidades nacionales. Es decir, la identidad se ve a través de otro. De ahí que la identidad esté definida por las relaciones históricas establecidas entre las naciones: la identidad francesa es el proceso interior de un pueblo, pero también un proceso delimitado por los "otros": sean ingleses, italianos, españoles, etc. Las identidades nacionales resultaron indispensables para la construcción de los Estado-nación, y se fortalecieron precisamente cuando ocurrieron enfrentamientos entre ciudadanos de diferentes países. La identidad nacional tiene, por tanto, una relación con los procesos de modernización de los Estado-nación y con los procesos particulares de modernidad de cada nación. Sin negar su carácter fundamentalmente cultural y colectivo, la identidad fue moldeada por los proyectos políticos a tal grado que se le ha confundido con éstos; su utilización política es evidente, y extrema en muchos casos, como en las guerras mundiales del siglo pasado.

Modernidad e identidad

La forma en que cada pueblo experimenta su modernidad determina y es determinada por su identidad. La identidad no sólo es resultado general de la modernidad: es una construcción particular por la forma social concreta de vivir la modernidad. Esta idea la percibo en Fuentes: la identidad mexicana es resultado de un proceso de interpretación de su particular modernidad. Como un proceso de construcción de modernidad, la identidad deviene de dos condiciones: como resultado de la modernidad, y como sujeta al proceso de modernidad particular. El primer aspecto es claro: la noción de identidad es una categoría inventada por la modernidad; se aplica a los pueblos modernos y premodernos, ha existido a lo largo de la humanidad, pero como categoría tiene su origen en un discurso político y socio-antropológico que nace con el desarrollo del pensamiento moderno.

El segundo aspecto es más interesante: la identidad como un resultado de la modernidad privada. Es decir, más allá de ser una construcción moderna, la identidad responde a las formas particulares de interpretar la modernidad. Por ello, es posible establecer redes complejas entre la identidad nacional y el proceso de construcción de la modernidad mexicana. Fuentes sugiere que la identidad siempre está acompañada de una reflexión de «el ser respecto a su posición en el mundo». La modernidad será precisamente este «estar en el mundo» porque la modernidad supone, en sí misma, la universalidad del hombre contemporáneo; pero también la *particularidad de inscribimos en esa universalidad*. La identidad mexicana representa un proceso en constante construcción porque tampoco la modernidad mexicana está terminada. Así, la tensión entre modernidad e identidad es una tensión cultural: “La complejidad de las luchas culturales subyacentes a nuestros conflictos políticos y económicos tiene que ver con tensiones irresueltas, a veces tan

antiguas como el conflicto entre panteísmo y monoteísmo; a veces tan recientes como el conflicto entre tradición y modernidad.” (1983, 030)

La cultura, sustento último de la identidad, considero viene preconfigurada por y configura a la modernidad particular de cada momento histórico. La identidad y la modernidad son un asunto cultural, y la cultura actual es un asunto de modernidad. Asimismo, la cultura es histórica, y la historia una forma cultural.⁴

Fuentes insistirá en que es muy significativo para la construcción de la identidad mexicana que la modernidad utópica latinoamericana haya tenido como origen precisamente el encuentro entre dos proyectos aparentemente derrotados por la modernidad triunfante. Según él, “al contrario del coloniaje inglés, en la conquista española de México no sólo existen dos diseños históricos contrapuestos, sino que ambos son derrotados.” (1991, 075) Al igual que el México prehispánico, también la España de la Contrarreforma —nuestra segunda madre— se contrapuso al sentido de modernidad triunfal. Explica Fuentes: “.. la paradoja es que de la España postridentina surgen el lenguaje y la imaginación críticos fundadores de la modernidad que la contrarreforma rechaza” (1988, 053).

En este sentido, llamará la atención sobre lo siguiente: la América portuguesa y española nació en perfecto desacuerdo con los valores de la modernidad moderna, la triunfante. Acá se experimentó, en cambio, “dogmatismo, absolutismo, centralismo, el divorcio entre el hombre religioso y el hombre

⁴ Considero que la reconstrucción del pasado tiene más relación con la forma de percibir culturalmente el tiempo y la manera de calificar los sucesos humanos (trágicos o fatales; desde la perspectiva de seres responsables o como víctimas), que con los hechos. Lo significativo de cada reconstrucción histórica radicará en qué se recuerda, no en qué sucedió.

económico” (1988, 059). En mi opinión los latinoamericanos aparecen doblemente antimodernos aun cuando pertenecen al proyecto moderno y viven en la modernidad. Pero lo más importante, no se perciben como modernos al tiempo que sienten serlo porque lo son. Este conflicto irresuelto configurará la identidad latinoamericana y mexicana. ¿Qué rupturas o continuidades se viven entre tradición y modernidad? Pregunta inestable que lleva a respuestas inestables.

Ahora, si los mexicanos también son modernos, ¿qué tipo de modernidad experimentan? La modernidad utópica aparece como no moderna si se evalúa bajo las directrices de la eficiencia y la linealidad temporal; pero al compararla con las versiones utópicas de la modernidad triunfal (el surrealismo, por ejemplo) o incluso con la visión posmoderna, la modernidad utópica aparece más moderna que la triunfalista. Roland Forgues ha dicho que más bien los mexicanos son “desmodernos”;⁵ Bonfil Batalla encuentra una escisión entre dos proyectos nacionales, uno tradicional o profundo, y otro triunfalista o no auténtico. Fuentes nos ubica en un espacio de imprecisión y construcción no acabada; y muchos más consideran la pregunta como «no pertinente» o «no significativa».

La modernidad mexicana: un problema de alteridad

Identidad y alteridad

La identidad misma, considero, es una alteridad: la identidad, derivada de la modernidad, se torna y nutre de alte-

⁵ “Métodos de creación en Carlos Fuentes”, conferencia dictada el día 20 de junio del 2000 en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, D. F.

ridad. Al respecto revisaré cómo enfrenta Fuentes la construcción de la identidad mexicana cuando la contrasta con la identidad norteamericana. A través de su discurso compruebo que tales comparaciones no son siempre ociosas, aunque también debo reconocer que tienen un valor puramente especulativo y que se prestan a apreciaciones pasionales. En este caso, Fuentes manifiesta un profundo antiimperialismo y, simultáneamente, una admiración por los logros de la modernidad norteamericana. Obsesivamente buscará comprender la identidad mexicana porque él también intenta reconstruirse personalmente. Al propiciar la comparación entre ambas modernidades adquiere importancia su reflexión ideológica: indagar sobre los sentidos de realidad que estas distintas formas culturales reconstruyen. Es tal la fuerza de estas preguntas, que este artista se atreve a vislumbrar, mencionar, afirmar sus propias percepciones; suyas, aunque *doxa*. Ventajas de la libertad del ensayo que él aprovecha: esplendoroso despliegue de su oficio literario.

Fuentes continúa con las preocupaciones de O’Gorman. Aquí, por ejemplo, con la exploración de las diferencias entre la forma latinoamericana y la norteamericana. Para O’Gorman, en la América española se creó “en todos los órdenes de la vida colonial una extraña imagen de España, pero aún más tradicionalista y más ciega que ella respecto a las nuevas corrientes de la cultura europea, tan rápida y audazmente beneficiadas en la otra América” (O’Gorman, 1963, 106).

Por una sensibilidad literaria, como resultado de una tradición filosófica sobre el ser del mexicano, o como una experiencia individual –puesto que ha vivido en el extranjero– establece varias dimensiones con las cuales explora las diferencias entre la modernidad mexicana y la modernidad norteamericana. He elegido cuatro ejes fundamentales: «Tiempo», «memoria», «progreso» y «conflicto». A través de ellos puede

analizarse la relación entre identidad y modernidad, a la vez que se establece una relación directa con los mitos fundacionales que Fuentes ha delineado. Estas dimensiones especifican la manera en cómo se reconstruye el sentido de realidad en cada una de estas culturas comparadas (la mexicana y la norteamericana). Recurre a ellas de manera no consciente; aunque su objetivo sí será claro y explícito: explicarnos.

“De niño... era deprimente contrastar el progreso de un país [EUA] donde todo funcionaba, todo era nuevo, todo era limpio, con la ineficacia, el retraso y la suciedad de mi propio país” (1988, 054).

Al preguntarse sobre «el sentido de progreso» que experimentan estas dos variantes modernas, descubre en la basura una de las tantas formas distintas de concebir la relación entre el hombre y sus obras; entre el hombre y sus desechos. La basura en los norteamericanos –asegura– representa la culminación de un progreso lineal. El consecuente abandono de los desechos significa que una linealidad se ha cumplido: la naturaleza ha servido al hombre. El hombre se ha servido de la naturaleza. La linealidad logra su fin, y finaliza la relación hombre-naturaleza. Porque sólo puede reciclarse cuando se tiene una conciencia cíclica: al final habrá que volver al principio. La linealidad no asegura restituir el origen porque la mirada está hacia delante, no retorna al pasado. El presente se separa de lo anterior, y la linealidad conduce a un amargo futuro.

Fuentes describe así la cultura norteamericana, una modernidad triunfante y lineal por excelencia: “Basta viajar por tierra de la ciudad de México a Nueva York para advertir una cualidad arruinada en ambos países. Pero las ruinas norteamericanas son mecánicas, son ruinas de promesas hechas y cumplidas y luego abandonadas por el tiempo y al tiempo en enormes cúmulos de chatarra, cementerios de automóviles, ciudades asfixiadas y fábricas renegridas” (1988, 054).

No sirven porque ya no sirven al progreso, y dentro de la basura no sólo están los restos materiales, asegura, sino también los humanos: los pobres, los marginados, los desinformados, los no globalizados, los no conectados al internet (1997, 007). Después de deambular por Estados Unidos, afirma: “Hace poco... conocí el destino de aquella eficiencia, de aquel «progreso»: el abandono, la ineficiencia, el peligro, la basura, el crimen” (1988, 054).

Este desarrollo engendra un no desarrollo: una pérdida de sentido de movimiento cíclico porque se ha olvidado el pasado. Se ha ignorado el sentido circular de la vida.

Tiempo mexicano

Sin embargo, algo similar sucede con el movimiento cíclico de la modernidad mexicana: ella también genera su propia destrucción y su propio sin sentido porque se debate entre una linealidad imitativa y una modernidad no triunfal. Una modernidad poco legítima.

En su discurso se advierten los movimientos paradójicos de ambas modernidades. No obstante, gusta de resaltar el sentido positivo de desarrollo mexicano porque eso le permite resolver su incógnita inicial: ¿A partir de qué elementos reconstruir la identidad mexicana? En primera instancia, sentencia que la identidad mexicana radica en una superposición constante de tiempos: pasado y presente reunidos porque en México el origen y sentido mítico perviven en la cultura actual. “La grandeza de México es que el pasado siempre está vivo. No como una carga, no como una losa, salvo para el más crudo ánimo modernizador.” (1993, 081)

En segundo lugar, en lugar de desdeñar estos tiempos superpuestos —que ocasionan una cultura anclada en el pasado—, retoma esta condición como una característica original y afir-

mativa. Por eso al hablar sobre cómo habrá de reconstruirse esa identidad, responde: con dignidad; es decir con una valoración positiva de esas características identitarias mexicanas.

Por ejemplo, al comparar las ruinas norteamericanas y las mexicanas advierte en las segundas una forma de pensamiento trágico perpetuado en la no-culminación de la linealidad. Aquí no se termina, pienso, un ciclo; se está realizando y al realizarse existe, se eterniza, trasciende. Su sentido no está en servir al hombre. Está en la realización del hombre a través de sus obras pero a través de una construcción interminable: un hombre utópico crea a partir de su inestabilidad.

Crear entre dos tiempos produce maravillas, y también provoca fatalidad: “Rescaté mi orgullo de niño subdesarrollado y me di cuenta de que... el retraso mexicano ha producido monumentos. Las ruinas de México son naturales: son las ruinas del origen, de proyectos vitales prometidos y luego abandonados o destruidos por otros proyectos, naturales o humanos, pero siempre cercanos a algo que las miradas de la inocencia sólo saben identificar con una fuerza perpetuamente original.” (1988, 054)

La fuerza original que descubre el autor es «fuerza como potencia creadora», y origen como «principio de creación». Este sentido es estrictamente utópico: la trascendencia. La modernidad triunfante, en cambio, negó la eternidad del hombre porque sus obras estaban destinadas a los hombres. Se preocupó por lo desechable. La Muralla China, ejemplo de utopía práctica, ancló su sentido en la permanencia más allá de lo mediato; su mirada se posó en lo imposible y sólo así se construyó una de las pocas obras humanas visibles desde afuera de nuestra atmósfera. También el Medioevo trascendió porque el fin de sus obras era lo divino. Incluso aquellas obras de la modernidad triunfante que han trascendido lo han hecho porque fueron esencialmente utópicas.

Fuentes señala que “la paradoja de las promesas en México es que al cumplirse, se destruyen y, al permanecer incumplidas, viven eternamente” (1988, 054). Por tanto, en su imposibilidad está su perpetuación. Su eternidad. Su dimensión mítica y utópica. La utopía —precisamente este espacio de no-realización—, advierto, otorgará sentido cultural a toda una forma de realidad que aparece como no real porque sus límites escapan a los límites racionales de la culminación lineal.

Siguiendo a Alfonso Reyes, Fuentes señala que el retraso mexicano es múltiple. Algunas veces hace referencia a que en México se viven tiempos diferentes (tiempos inconclusos); y otras explica que este «estarse construyendo» ubica la mexicanidad en el aplazamiento cercano al anacronismo.⁶ El primer punto es interesante. Como ya había mencionado en el tema de los mitos fundacionales, el sentido de tiempo es diferente en la modernidad utópica. Lo que plantea aquí es que en la cultura mexicana están presentes *diversas formas de vivir el tiempo*. Fuentes narra un extraordinario encuentro entre su tiempo y el tiempo de un hombre de campo: “Me detuve para preguntarle a un campesino cuánto me faltaba para llegar a Anenecuilco. Me contestó: “Si hubiera salido al amanecer, ya estaría usted allí” (1983, 030). Este pasaje ejerce una gran fuerza en su pensamiento; se sobrecoge ante esta diversidad y a partir de ello define a la modernidad mexicana: “Este hombre era el dueño de un reloj interno que señalaba el tiempo de su personalidad y de su cultura. El tiempo de todos los hombres y las mujeres, de todas las civilizaciones y de todas las historias no es el mismo. Una de las maravillas de nuestra amenazada

⁶ Por un lado, Fuentes mira la historia moderna, y advierte que “nuestros tiempos no han coincidido. El amanecer norteamericano llegó muy pronto. Nuestra noche se ha prolongado demasiado” (1983, 032). Por el otro, considera que este “llegar tarde” es resultado de nuestros conflictos culturales.

tierra es la variedad de sus experiencias, sus memorias y sus deseos” (1983, 030).

Al comparar a Estados Unidos con México, concluye que ambos tenemos formas diferentes de experimentar la historia moderna: “Los Estados Unidos son la única gran potencia occidental que nació más acá de la Edad Media, en sincronización total con la modernidad” (1983, 030). México, en cambio, nace en desacuerdo con la modernidad triunfante, aparece siempre retrasado, y vive en el recuerdo del pasado, en el sentido cíclico y simultáneo de los tiempos. Escribe:

La coexistencia de todos los niveles históricos en México es sólo el signo externo de una decisión subconsciente de esta tierra y de esta gente: todo tiempo debe ser mantenido. ¿Por qué? Porque ningún tiempo mexicano se ha cumplido aún. Porque la historia de México es una serie de «edenes subvertidos» a los que, como Ramón López Velarde, quisiéramos a un tiempo regresar y olvidar. (1988, 054)

Ante esta indefinición de tiempos, existe otra ambivalencia: una identidad dividida que oscila entre la vergüenza —el dolor de “partir siempre de cero...”— y la dignidad —“rescaté mi orgullo de niño...”—. Esta sensación no sólo es de Fuentes. Es, opino, de la cultura mexicana. Asumo que las diferentes maneras de experimentar la historia tienen como base formas diferentes de ejercer la «memoria». Mientras que la modernidad triunfante recuerda su plan o proyecto a seguir, la modernidad utópica recuerda el Edén perdido o la tragedia sucedida. El recuerdo que construye el presente a partir de una no-aceptación del pasado (el pretérito como una herida viva), conduce a una visión impráctica porque victimiza la historia propia. Y la historia mexicana se ha llenado de fatalidad cuando, o no se acepta el error, o sólo se asume como una desgracia.

Fuentes señala la identidad mexicana como el recuerdo del pasado, como un dolor aún vivo: “El diseño histórico del mundo indígena es la fatalidad, definida por el esperado regreso de Quetzalcóatl: precisamente en el día previsto por el tiempo cíclico, la serpiente emplumada regresa, sólo que su identidad es usurpada por hombres, y por hombres crueles, rapaces, nuevos y enérgicos” (1991, 075).

Conflicto

El otro punto sobre el cual considero que la modernidad mexicana se ha construido es el sentido del «conflicto». Este conflicto tiene una relación directa con las distintas formas de estructurar la memoria, de articular el tiempo y dimensionar el progreso; y atañe precisamente a todo eso en conjunto. En Fuentes «el conflicto» en la cultura mexicana se remite a *un rechazo de nuestra historia y de nuestro sentido de realidad*. Al conflicto de enfrentarse a una modernidad triunfante cuando más bien se vive una modernidad utópica: “Mientras las formas materiales y espirituales de la vida corren a un ritmo novedoso y veloz, nosotros, ajenos, debemos aun atender problemas que en nuestro tiempo debían ser anacrónicos, partir siempre de cero y llegar siempre, como decía Alfonso Reyes, con retraso al banquete de la civilización” (1965, 010).

El conflicto se manifiesta, entonces, fundamentalmente como un conflicto cultural. Señalará que desde un principio fuimos contradictorios y contrarios al mundo moderno. Por ejemplo, dice: “Pero acaso la antigua cosmogonía mexicana es la única que sitúa el paraíso debajo de la tierra, allí donde todos los demás, Orfeo y Dante y Sartre han decidido ubicar al infierno” (1979, 023).

El conflicto se plasma y articula estructuralmente en la construcción de la identidad mexicana: una identidad en las

escisiones que no termina por aceptarse. Fuentes resume esta identidad como una serie de «tensiones irresueltas» donde pasado y presente confluyen de manera confusa y no resuelta. Así, asegura, las formas míticas son raíz identitaria pero también objeto de rechazo.⁷

La principal tensión consiste en que “la América Latina ha debido combatir constantemente contra el pasado” (1983, 030). El problema, pienso, no es repasar lo acontecido, sino cómo se recuerda el hecho y el resultado que se obtiene del ejercicio de la memoria: o una visión actuante de lo sucedido, o una visión desde la perspectiva de la víctima, incapaz de percibir su responsabilidad. Esta «tensión irresuelta» entre pretérito y presente es dual porque tanto estanca como posibilita: detiene la acción si el recuerdo produce un desgarramiento interno; pero potencia la *acción* si el reencuentro con el pasado origina un aprendizaje y motiva a reconstruir el futuro. Para romper con esa circularidad viciosa de simultaneidad cíclica que limita el hacer, se puede desear e imaginar otro pasado. Otro futuro. Fuentes propone asumir que: “En el mediodía de los hombres y las mujeres incompletos que somos todos los que vivimos, en el presente donde, al recordar, damos vida al pasado, y, al desear, damos vida al porvenir” (1988, 113).

El problema no está en que los latinoamericanos “vivimos nuestro tiempo, como todos los tiempos, acompañado de sus múltiples pasados”. El conflicto existe cuando el recuerdo se asume como una forma de confirmar las desventajas de Latinoamérica ante el mundo: recordar la injusticia confirma la inferioridad latinoamericana. De ahí que resulte indispensable reconstruir la historia de la región. Fuentes es contundente:

⁷ Fuentes señala que la “coexistencia del ángel y el demonio en el paraíso subterráneo ocupa el centro de una antigua fe que continúa seduciéndonos y espantándonos” (1979, 023).

el mundo precisa del latinoamericano para ser un universo completo, y el latinoamericano precisa reconocerse a la altura de las demás culturas: a la altura de la época. Su aportación es prodigiosa: la creatividad, la riqueza cultural, sus valores, su memoria. Como puede apreciarse, la recuperación de la dignidad para la construcción de la identidad latinoamericana es central en su obra. La lucha que libra no sólo es frente al mundo: es fundamentalmente frente a la mentalidad derrotista. Él, orgulloso de su origen y de las posibilidades imaginativas que encuentra en su gente, valora el sentido utópico de la modernidad latinoamericana y aprovecha la oportunidad para mostrar lo incorrecto y lo maravilloso que sucede en Latinoamérica. Fuentes, capaz de amar a un continente entero, escribe sobre ello.

Historia

Percibo que la modernidad triunfante no tiene este conflicto con el pasado, porque asume que lo sucedido *ya fue*. La historia es *su historia*: egocéntricamente construye el sentido del mundo en función del sentido cultural euro-americano, y la linealidad en el movimiento del tiempo confirma que avanzan, superan retos, progresan, se desarrollan, se globalizan. Lo nuevo tiene mayor valor que lo tradicional; pero lo irracional radica en sobre-valorar lo novedoso porque es «lo último». Cabe precisar que ni lo nuevo ni lo tradicional poseen un valor de superioridad intrínseco, pues sólo tienen sentido si contienen alguna aportación significativa para el mundo. Sumo a Fuentes a esta perspectiva.

El origen del conflicto de tiempo en América Latina y particularmente en México es múltiple. Por un lado, existen razones históricas concretas: el choque de dos culturas y su consecuente recuerdo. Por el otro, condiciones culturales: la presencia de la tradición como forma reiterativa de la cul-

tura mexicana hace intensa y constante una relación con el pasado. Por último y de manera fundamental, la modernidad triunfante estableció parámetros de tiempo que interpretaron como conflictivo el proceso de referencia al pasado. De manera que la memoria y el olvido adquirieron nuevos sentidos que afectaron las formas culturales latinoamericanas en sí mismas conflictivas. Al respecto, asegura que: “El Cristianismo primero y el humanismo individualista y mercantil enseguida [establecieron que]: no hay por qué mirar hacia atrás, la salud no está en el origen sino en el futuro” (1983, 033). En contra de la linealidad de la modernidad triunfante, su discurso se opone, se resiste a dejar el pasado en el pasado. Como literato, recurre a la metáfora de la novela como una forma de recuperar la validez del pretérito; incluso, de recuperar y conjugar otros tiempos:

Este tiempo antes del tiempo, el tiempo intemporal que fue la magnífica obsesión de Alejo Carpentier, se conjuga fatalmente con lo que Eliot llama el sentido histórico del escritor, que consiste tanto de un sentido de lo intemporal como de lo temporal y de ambos –lo temporal y lo intemporal reunidos. (1998, 120)

Por eso, dice, los tiempos novelescos son la otra historia de la Historia. La otra forma de realidad:

Los tiempos autosatisfechos del progreso sin mácula anunciados por Condorcet a la sombra de la guillotina, no son ya los tiempos perdidos y encontrados por Proust, los tiempos míticos y olvidados por Kafka, los tiempos latentes en Virginia Woolf, ni la espiral, corriente y recurrente, vínculo de la circulación, en Joyce. Estos tiempos novelescos, que acaso culminan en el tiempo omnicomprendivo de William Faulkner (“Todo presente, ¿entiendes? Ayer sólo terminará mañana, y mañana empezó

desde hace diez mil años”), afirman la idea de la variedad del tiempo, crean el sentimiento de que hay más tiempos que los de Occidente (1991, 073).

Esta resistencia a olvidar el pasado podría ser una búsqueda del origen, pero también una búsqueda por una búsqueda, que, finalmente, podría caer en el sin sentido. Convengo más en concebir el acto de recordar como un proceso de estar conscientes del pasado para comprender las consecuencias presentes y planear el futuro. El pasado y su recuperación son fundamentales en la construcción de una identidad mexicana; pero la historia debe pasar por el ejercicio consciente de la autoconstrucción. Es decir, para Fuentes: “El peligro, para México como para los demás países, es vivir una especie de nostalgia del subdesarrollo, el pasado no debe generar nostalgia, debe ser la línea, la raíz.” (1989, 065).

Recordar sería un estar conscientes de lo sucedido: es reconocer lo aprendido. Es ejercer la libertad. Comprender el sentido trágico de la vida. Recordar es hacer consciente la historia mexicana: “La realidad no es el resultado de un fantasma ideológico. La realidad es el resultado de la historia. Y la historia es algo que nosotros mismos hacemos. Somos responsables de nuestra historia” (1983, 032).

Pienso que aun de nuestra historia de sumisión y destrucción somos responsables. Sabernos responsables es sabernos libres. Y admitirlo es dar un paso hacia la construcción de un nuevo presente: convertir nuestra historia, de una crónica de lamentaciones, a una crónica de la construcción de la dignidad latinoamericana. La dignidad se convierte en articulador entre deseo y acción: posibilidad de renovación. Libertad. Por ejemplo, para Fuentes la conquista debe interpretarse desde una perspectiva trágica que abandone la visión de víctima. En mi opinión esto sólo podrá hacerse si se reconstruye la

historia como un pasado lleno de dignidad; es decir, como un proceso por el cual se expresa la realización del ser. Fuentes ha hecho un esfuerzo interpretativo de la historia mexicana y latinoamericana para reafirmar este sentido identitario en lo positivo. A lo largo de sus novelas y ensayos la orientación que se advierte en la siguiente frase es repetitiva: “La toma de Constantinopla por los turcos fue el premio Biblioteca Breve de Mario Vargas Llosa, la invención de la imprenta fue el premio Formentor para Borges, el descubrimiento de América fue la publicación de *Cien Años de Soledad*” (1992, 080).

Sin libertad, sin sentirse libre y autónomo, el latinoamericano no puede transformar nada. Y acaso el hombre únicamente debería estar consciente del ejercicio libertario, porque aun en la omisión y pasividad está eligiendo; actuando; construyendo.

En este sentido, Fuentes se acerca a la posición de Zea: el mexicano tiene que cobrar conciencia de los orígenes de su complejo de inferioridad para superarlo.

Crítica de la identidad mexicana

Identidad y nacionalismo

La relación de Fuentes con lo mexicano es intensa.⁸ Primero, como he dicho, porque esa búsqueda de identidad nacional es para Fuentes su propia búsqueda. Segundo, porque este novelista sigue una tradición ensayística cuyo objeto en América

⁸ Ante el cuestionamiento de qué pasos seguiría en su labor literaria, Fuentes comentó: “Y quiero extenderme sobre [los temas] del país, la cultura y la sociedad dentro de los cuales trabajo, porque resulta obvio que ellos han sido el impulso externo más poderoso de mis ocho libros” (1965, 010).

Latina constantemente se vincula al proceso de construcción del ser latinoamericano. Además, al ser miembro de la generación de Medio Siglo experimentó en su formación juvenil el ambiente cultural propiciado por Samuel Ramos, Octavio Paz, León Portilla, etc., que con sus textos abrieron una veta discursiva a la que Fuentes acude aún décadas después.⁹

Fuentes ha transmitido este interés por lo mexicano a través de sus novelas; de manera más palpable en las primeras que en las últimas, recurre a elementos míticos y personalidades desdobladas que remiten a una indagación de identidades muchas veces absurdas. Asimismo, elabora personajes complejos que expresan todo un mestizaje cultural incluso ficticio. Pero es en sus ensayos donde el tema de la identidad aparece de manera más clara y permanente. Al menos es así con la identidad mexicana.

Su biografía nos permite comprender la relación entre su obra y el sentido de mexicanidad. En principio, esta relación ha sido apasionada: “México, para mí, era un hecho de violentos acercamientos y separaciones, frente al cual la afectividad no era menos fuerte que el rechazo” (1965, 010). Esta multiplicidad de emociones ha teñido su exploración sobre lo mexicano, haciéndole llegar a la conclusión de que México en sí mismo es una multiplicidad contrastante y contradictoria: una dualidad mil veces dual cuya esencia se representa por una realidad imaginaria. Al recordar cómo veía a México siendo niño, ma-

⁹ Sobre este tema Fuentes escribió a finales de los noventa: “*El laberinto* resumió la preocupación reinante acerca del carácter de ‘lo mexicano’. Alfonso Reyes en *La X en la frente* y Samuel Ramos en *Perfil del hombre y la Cultura en México*, habían precedido la interrogante de Paz; los ‘Hiperiones’ de la Facultad de Mascarones la seguirían; los nacionalistas chatos y patrioterios la enterrarían: ‘El que lea a Proust se proustituye’, se escuchó un día en una conferencia donde sólo faltaron los sarapes de Saltillo, en el Palacio de Bellas Artes” (1998, 126).

nifiesta: “El país de mi padre era real, pero más fantástico que cualquier imaginación; era tan real como sus fronteras físicas y espirituales” (1988, 062).

El entusiasmo que establece con México es permanente. Con una fuerte carga ideológica y compromiso ético, él mismo explica: “Haberme formado en Estados Unidos ha reforzado mi conciencia mexicana... Las evidentes diferencias... me impulsaron a defender mis tradiciones” (1989, 063). Participe del rechazo que culturalmente hay en México hacia la nación norteamericana —fundamentalmente por una razón histórica: la apropiación de la mitad del territorio mexicano—, dedicará parte de sus ensayos a resaltar el misterio mexicano y la resistencia cultural que realiza México frente a Norteamérica. Por eso lo define así: “México, la única frontera entre el mundo industrializado y el mundo subdesarrollado; la frontera... entre el ‘ahora simplificado’ del protestantismo y el ‘derroche barroco’ del catolicismo” (1988, 062).

Esta búsqueda del ser mexicano es en Fuentes una construcción identitaria que se funde y confunde con el nacionalismo. El nacionalismo en mi opinión refiere a la identidad nacional institucional; por lo cual el problema de la identidad se vincula a los procesos institucionales de identidad.

La forma en que para Fuentes ambas naciones se relacionan ha variado con el paso del tiempo. Si bien durante las décadas que van de los cincuenta a los setenta su defensa de la identidad fue una defensa nacionalista,¹⁰ es hasta con el fin de la bipolaridad y el surgimiento de la globalización cuando re-

¹⁰ Fuentes ha mantenido siempre una relación dual con los problemas que analiza. Por un lado su discurso ha sido nacionalista, y por el otro ha criticado fuertemente el nacionalismo del sistema político mexicano, particularmente, respecto al nacionalismo cerrado que cerraba las puertas económicas, políticas, sociales y culturales de nuestro país.

formula la relación entre identidad y nacionalismo y especifica los niveles entre ambos. Primero, en los ochenta empieza a advertir el carácter conservador que existe detrás del nacionalismo —“La modernidad y sus valores son juzgados críticamente en tanto que los valores del nacionalismo comienzan a identificarse con corrientes tradicionalistas y aun conservadoras” (1983, 032)—, pero continúa con su defensa de la mexicanidad desde un discurso nacionalista. Posteriormente, en la década de los noventa se retractará de ello; afirmará: “Yo no busco la defensa de la nación en el nacionalismo, sino que veo por la defensa de la sociedad, la cultura y de aquellos de nosotros que creamos los proyectos nacidos de nuestra imaginación y nuestra voluntad, de nuestra memoria y nuestro deseo” (1991, 076).

Y explicará a la identidad mexicana como una forma de vida que rescata el pasado y lo actualiza, a fin de estar a la altura de las circunstancias mundiales. De hecho, también el término nación adquiere, considerando la crisis del Estado y la globalidad, una nueva orientación en su obra. Propone: “La cultura debe tener una contraparte política que, hasta ahora, ha sido denominada nación. Este concepto no es eterno. La cultura puede producir otra relación política que no sea la de nación” (1991, 076).

Aunque el nacionalismo en su obra política adquirirá nuevos matices que incluso la ponen en duda como categoría pertinente, en su discurso no desaparece sin embargo el exterior como una amenaza a la identidad nacional; y la identidad nacional, por tanto, como su centro. Este rechazo al exterior —característico del nacionalismo tradicional— será permanente en sus ensayos, y acompañará de manera contradictoria a su llamado por construir un nuevo sentido nacional: “Nuestro nacionalismo ha sido amenazado por las fuerzas que nos mueven hacia la integración y por la proximidad de un nacionalismo más poderoso que el nuestro. ¿Dónde podemos encontrar la

contraparte política, el nexo cualitativo, que salve a la nación y a nuestra cultura?”

Fuentes sigue aquí la perspectiva de Vasconcelos: los nacionalismos anglosajones padecen de un nacionalismo ciego para todo lo que escape a sus intereses; pero los latinoamericanos no necesitan tales limitaciones nacionalistas, sino identidades mucho más amplias; como una identidad de raza cósmica.

Al igual que Vasconcelos, Fuentes opina que México ha establecido relaciones desiguales en términos culturales con Estados Unidos en particular y con el mundo desarrollado en general. De ahí que este Carlos Fuentes busque una identidad mexicana que advierta la presión exterior pero que la resuelva a través de una fortaleza cultural. Sobre este tema Fuentes sigue a Samuel Ramos, quien señaló que “el problema de México era un problema moral y de que era urgente lograr la integración de una conciencia nacional, partiendo del conocimiento de la realidad inmediata” (Salmerón, 1963: 313).

En el discurso más elaborado de Fuentes —que en mi opinión es el de los noventa— la identidad se aleja del nacionalismo y se acerca más a un patrón cultural que se construye a voluntad de sus beneficiarios. Esa sería su conclusión respecto a la identidad.

Orígenes de la identidad mexicana

No obstante, para Fuentes existen elementos de la identidad mexicana que no han sido elegidos. Uno de ellos es el origen. Al igual que Samuel Ramos, señalará un sentimiento de inferioridad en el mexicano; y lo explicará en términos más que filosóficos, míticos: “El mito de Quetzalcóatl, por ejemplo, es el previsible mito de la promesa, fundido con y parcialmente destruido por el triple mito de Moctezuma-Malinche-Cortés: la promesa es violada, Cortés es un falso Quetzalcóatl, la mujer genera la traición y la corrupción, y Moctezuma, ingenuo y

derrotado, es el padre de la sospecha y de un complejo defensivo” (1965, 010).

Esta interpretación de la identidad mexicana es repetitiva en su discurso político. Décadas después, en los noventa, vuelve a escribir sobre ello para señalar el origen del auto-rechazo cultural que se ejerce en la cultura mexicana: “[A] la divina pareja, Cortés y Malinche... no los aceptamos. Nos dan coraje, vergüenza, celos, resentimiento, todo mezclado, todo mestizo. Nos convierten, en las palabras de Juan Rulfo, en *un rencor vivo*” (1993, 081).

Explicará la identidad mexicana de desvalorización por un difícil y contradictorio origen. Mostrará que las raíces mexicanas se representan por un proceso de dominación tradicionalista: “una nación colonial coloniza a un continente colonial” (1983, 033), y que los hábitos instaurados no eran precisamente los del mundo moderno ni correspondían a formas racionales: “La tradición del imperio español fue un patrimonialismo desaforado, a escala gigantesca, en virtud del cual las riquezas dinásticas de España crecieron desorbitadamente, pero no la riqueza de los españoles” (1983, 033). Contrastante, España no reprodujo lo que el mundo desarrollado: “Si Inglaterra, como indican los Stein, eliminó todo lo que restringía el desarrollo económico (privilegios de clase, reales o corporativos, monopolios, prohibiciones) España los multiplicó” (1983, 033). Más aun, en su opinión tenemos como origen mexicano la conquista de una nación sin identificación precisa: España tampoco sabía qué lugar ocupaba dentro de la modernidad.¹¹

Las ideas de Zea se filtran en el pensamiento de Fuentes. Zea había señalado que existía una anomalía en que América

¹¹ Fuentes escribió: “De regreso a México, donde terminé la novela, me pregunté si algún otro país, salvo Rusia y España, se ha preocupado tanto del sentido de la nacionalidad, como el nuestro” (1965, 010).

fuese una utopía ajena (Villegas, 1993, 154). Por eso Fuentes invita a no imitar, y sí buscar, en cambio, la esencia del latinoamericano.

Lengua e identidad

Empero, el voluntarismo de Fuentes aparece y acompañará a esta visión fatalista; por ello concluirá que el origen de la identidad mexicana tiene un carácter trágico que puede reinterpretarse. En su opinión, al reconstruir la historia en sentido positivo se puede rehacer la identidad mexicana también positivamente. Por ejemplo, propone valorar la lengua española como un resultado positivo del mestizaje: “A su amante Doña Marina el conquistador Hernán Cortés la llamó ‘mi voz’ y el mestizaje adquiere la palabra” (1996, 106).

Fuentes al contar un suceso que tuvo en Estados Unidos muestra cómo la desvalorización de los mexicanos tiene como causa una interpretación parcial del origen mestizo. Narra que al dar una conferencia en una universidad norteamericana, el público mayoritariamente hispanoparlante rechazó escuchar la conferencia en español:

‘No queremos hablar español porque es la lengua de los esclavos y de los vencidos’. Para este norteamericano de origen mexicano, hispanoparlante, nuestra lengua se identificaba con la humillación, la miseria, el sojuzgamiento ante la población angloparlante. ¿Lengua de esclavos, la lengua de Cervantes y Calderón, Valle Inclán y Darío, Lorca y Neruda? No, pero tampoco, nunca más, lengua de señores. Sólo lengua de hombres y mujeres (1978, 017).

Su postura conduce a mostrar los límites de una identidad sin dignidad. Por un lado, se opone a la desvalorización del español, pues considera este idioma la herencia que nos universa-

lizó. Por el otro, desaprueba juzgar las formas indígenas como inferiores. De ahí que convoque a valorar la belleza y suavidad del mundo indígena: “Los españoles enseñaban los dientes al reír y ésta era la prueba suficiente de su diabolismo; un indio ríe rara vez, apenas murmulla como un pájaro” (1979, 023).

Al origen de la identidad mexicana es un tema al que va una y otra vez. Claro en su objeción a la visión fatalista, propone una reconstrucción trágica que muestre el dolor y problemática heredada pero que vislumbre la posibilidad de transformar la identidad. En ese sentido, Fuentes aprovecha las palabras de Luis Cardoza y Aragón al describir Guatemala para referirse a México: “tierra matinal, no exótica, «tierra edénica y elemental, con un pasado singular y una evolución dramática, cruenta y oscura»” (1995, 097).

Otras identidades: fortaleza o misterio

Al realizar un análisis del novelista Gogol, Fuentes elabora una frase que resume perfectamente la búsqueda mexicana de la identidad nacional: “Una búsqueda de la identidad que pospone constantemente la identificación” (1984, 038). Si bien en algunos textos celebra la perpetua construcción identitaria del mexicano, también en otros la rechaza, porque considera que esta indagación constante nos aleja del mundo: “Nos defendemos tratando de saber quiénes somos, tratando de recordarlo” (1989, 065). Y se exaspera: “Es inútil y nocivo seguir preguntándonos qué somos, es necesario saberlo ya, estudiar nuestra historia y nuestra cultura para no traicionarlas” (1989, 065).

Al comparar la identidad mexicana con otras, trata de demostrar que la identidad definida de otros pueblos les permite avanzar social y políticamente. “Me refiero a una preocupación crítica, dolorosa: los Estados Unidos han sido naturalmente optimistas, Francia chovinista, Italia cínica, Alemania román-

tica e Inglaterra se acepta a sí misma como un hecho natural y hasta humorístico” (1965, 010). Frente a esa naturalidad, México –afirma– se está adecuando continuamente al mundo moderno porque en su origen existen elementos premodernos: “Pero las raíces de las verdaderas obsesiones nacionales han sido muy distintas. Si la de España es agónica... y la de Rusia mesiánica... la de México ha sido mítica. El mito supone una sucesión consagrada, previsible y repetible de fuerzas que deben ser asimiladas, ya que la comprensión y la justificación de la vida interna y el orden externo dependen de ello” (1965, 010).

En esta comparación Fuentes encuentra que existen otras naciones, igualmente míticas y misteriosas, sin identidad definida: “España y nosotros, sus herederos, siempre hemos sido desvelados por el problema de la identidad, común a las tres naciones que ocupan los extremos de Europa, las *finis terrae* del oriente, Rusia, y del Occidente, España e Irlanda” (1980, 024). El drama de Rusia, por ejemplo, es el de la identidad mexicana: “Rusia vive y revive su eterno drama: ¿ser occidental o eslava, moderna o arcaica, liberal o autocrática?” (1994, 095). Al describir a Rusia, “la tierra sin respuestas y el tiempo indescifrable” (1984, 034), describe también a México. Esta autoconstrucción constante nos identifica con esas naciones y nos convierte en marginales y por tanto en fundamentales para el mundo postmoderno. El problema, sin embargo, es el dogmatismo de estas identidades indefinidas: “Tanto Rusia como España y la América Española hemos sido comunidades excéntricas y acaso por ello, dogmáticas” (1984, 038).

Fuentes al comparar la identidad mexicana con otras sigue aquí los presupuestos de Leopoldo Zea: las relaciones de dominación culturales que ejerce la tradición imperialista europea y norteamericana se aplican no sólo a América, sino a las demás regiones marginadas, como lo son los

países afroasiáticos y hasta en España y Rusia. Por ello, señala Zea, al analizar la conciencia mexicana se elabora un proceso teórico por medio del cual reconocemos que nuestro sentido histórico lo compartimos con amplias porciones de la humanidad (Villegas, 1993: 156).

Sin embargo, a pesar del rechazo que Fuentes le tiene al imperialismo norteamericano, muestra las ventajas de un pueblo autosatisfecho e identificado con su naturaleza: “Los Estados Unidos y la Unión Soviética son fuertes porque actúan de acuerdo con su profunda naturaleza cultural” (1978, 016). Aunque en otro texto critica duramente al nacionalismo norteamericano,¹² Fuentes al comparar al mexicano con los norteamericanos reconoce la fortaleza cultural americana obtenida por su fortaleza identitaria: “Vivimos un fracaso nacional frente al más grande éxito de la historia de los tiempos modernos: el imperio estadounidense, democrático, poderoso, rico y libre” (1991, 076).

Pero también señala el peligro de querer ser como los norteamericanos. Frente a una encuesta donde el nacionalismo e identidad mexicana aparecen devaluados, expresa: “La mayoría de los encuestados no están orgullosos de su nacionalidad mexicana y les gustaría ser parte de Estados Unidos si esto significa una mejor calidad de vida” (1991, 076). Así, el principal repudio a la nacionalidad mexicana es por el bajo bienestar social generado. Empero, también existe un amor por lo mexicano, y una resistencia a la unificación con los americanos: “En contraste, más del 70 por ciento está dispuesto a pelear por México... y en ambos países, aquellos que desearían abolir la frontera no son

¹² En otra cita Fuentes critica el nacionalismo americano: “Estados Unidos ha portado un nacionalismo tan agresivo y autosatisfecho como cualquier poder imperial europeo” (1991, 076).

todavía mayoría” (1991, 076). Su propuesta es construir una identidad donde los mexicanos se sientan capaces de resolver sus propios problemas; de lo contrario, la pérdida de la propia valía pondría en riesgo la soberanía cultural:

En vez de crear una identificación alternativa, nacida de los problemas mexicanos, nuestros problemas se desplazan hacia la peor y más peligrosa de nuestras ilusiones históricas: dejar que otros se ocupen de nuestros problemas; no somos capaces de solucionados. Esto, en mal teatro, es la solución *Deus ex machina*: un dios descenderá del ciclo y salvará al héroe de su predicamento. En este caso el héroe arrinconado es México. El dios que desciende de su máquina es Estados Unidos de América (1991, 076).

Imitación e identidad

El discurso ideológico de Fuentes está orientado a enaltecer lo que él considera la naturaleza mexicana; razón por la cual critica las tendencias que occidentalizan ese sentido mexicano. La siguiente cita expone cómo representa la identidad mexicana a través del conflicto de Benito Juárez: un indígena que deja de serlo para luego no ser algo definido:

Juárez en diez años aprende a hablar español, aprende a leer y escribir, se convierte en un abogado liberal, admirador de las revoluciones europeas, de la democracia norteamericana, de la burguesía legalista de Francia, se casa con burguesa blanca, se viste de profesionista occidental, y cuando así se encuentra armado, con todas las letras y leyes de la civilización occidental, ese mismo mundo que él tanto admira se le vuelve en contra, le niega el derecho de modernizar a México, le niega a México la independencia. Este hombre estaba triste, dividido, enmasca-

rado por su gran contradicción que iba a ser de allí en adelante la nuestra, la de todos los mexicanos: sentirse incómodo con nuestro pasado, pero mucho más con nuestro presente (1982, 029).

La admiración por Occidente ha llevado a México a imitarlo. Pero –indica– las relaciones desiguales entre ambos mundos evitan sistemáticamente la igualación; de tal forma que a los ojos de los europeos, la imitación denota inferioridad, y entre los mexicanos, la reproduce. Así, México al imitar automáticamente genera las circunstancias que lo ubican en desventaja. Y al hacerlo, dice, ni alcanza al mundo desarrollado ni resuelve sus problemas: “Desde la Independencia, nos ha obsedido la idea de igualarnos al Occidente. Creamos países legales para disfrazar las llagas de los países reales. La América Latina ha intentado resolver los viejos problemas agotando las sucesivas ideologías del Occidente: liberalismo, positivismo, marxismo” (1983, 031).

En los años setenta, Fuentes resolvió que lo más conveniente era ser y aceptar lo que en realidad somos: “El verdadero problema de México es ponerse de acuerdo con su propia naturaleza reaccionaria y dejar de autoengañarse respecto a los maquillajes progresistas que usa para hacerse presentable en el mundo” (1978, 016).

Sin embargo, siempre regresando a los orígenes míticos, resalta esa herencia como un componente valioso en sí mismo por referir a la diferencia:

Maquiavelo concluye con una pregunta: ¿No sería mucho más original, a estas alturas, reconocer que somos un país profundamente conservador y por ello, porque nuestra tradición es más antigua que cualquiera en boga, porque somos hijos de Moctezuma y Felipe II, del calpulli y el realengo, más que de Adam Smith o Karl Marx, de la perpetuidad resistente más que

del progreso espontáneo o planificado, estamos a salvo de la subyugación yanqui o soviética?” (1978, 028).

Años después ya no volvería a calificar como conservadora a la identidad mexicana, sino resaltaría la posibilidad progresista de la sociedad para construir otras formas identitarias. En cambio, la *diferencia* como posibilidad de *libertad* —la tradición como portadora de resistencia ante las formas exteriores dominantes— aparece en su discurso y aunque no será analizado por el autor, permanecerá latente en sus textos de la década de los noventa.

La imitación, dice, condujo a la apropiación del liberalismo económico o del marxismo, sin que la sociedad mexicana contuviera los valores del capitalismo pleno o del socialismo marxista. Este deseo de ser otro, opina, ha traído consecuencias como proyectos de nación incapaces de resolver los profundos problemas nacionales: “Desde principios del siglo, México ha sido víctima de proyectos exclusivos y abstractos de modernidad, desde los científicos en 1905 hasta los neoliberales en 1995. Rara vez —la presidencia cardenista es el mejor ejemplo—, se han sumado los intereses de todas las partes de la sociedad para dar a cada quién lo suyo y prosperar parejamente” (1995, 101). La realidad, en cambio, persiste: “México: en medio de una crisis económica, moral y política profunda, significada, entre otras cosas, por una debilidad creciente de las instituciones nacionales y de la idea del Estado, una enorme pérdida de confianza de la ciudadanía en los poderes públicos y una diplomacia que aún no prueba su capacidad de recordar y renovar, de acuerdo con una clara idea de nuestro pasado y de nuestro porvenir como nación independiente (1996, 105).

Por ello, frente a la pregunta qué es México, responde pesimista: “[México] país pobre, en crisis, incapaz de emplear su mano de obra excedente, desgastado por la corrupción y la debilidad de las instituciones de justicia y seguridad” (1996, 107).

Fuentes, en este sentido, ignora un principal argumento de José Gaos y Leopoldo Zea: la imitación que realiza Latinoamérica no es un simple remedo, sino es una selección de elementos ajenos que sirven para los propios procesos (Villegas, 1993, 152).

Identidad ininteligible

Ideólogo y artista, Fuentes retoma las palabras de Efraín Huerta para resaltar su pasión por México y por la búsqueda de identidad: “Esta temerosa y vibrante llanura de sombras que es nuestra patria” (1994, 085). Tal es su percepción de la nación: «temerosa», «vibrante», de «sombras», y como «la patria».

Su búsqueda de lo que es México es un proceso que lo seduce y lo aterra como a cualquiera que trate de encontrarse a sí mismo. Al indagar, Fuentes resuelve que esta exploración debe guiarse más que por la razón, por la imaginación: “Caemos en el vicio positivista para evadir el misterio de México”; y llama a hacerlo de manera que no se pierda ese misterio: “La necesidad lógica, positivista, de encontrar un principio y un fin para un país como México me aterra”. Propone, por tanto, una visión que comprenda dentro de sí al enigma: “Hay muchos principios posibles de una tierra tan vasta y tan vieja, tan misteriosa, tan inacabada de explorar hacia atrás y hacia adelante: enigma de la aurora, enigma del ocaso...” (1993, 081).

“Quisiera poseer la convicción, o la clarividencia, para ubicar el principio de ‘México’ en una fecha, o época, precisas” (1993, 081), escribió. Y se preguntó:

“¿Empezó «México» cuando en su suelo nació la primera mazorca de maíz, o aquella vez que los dioses se reunieron en Teotihuacan y decidieron crear esta tierra? ¿Empezamos con la agricultura o con el mito?” (1993, 081).

Identidad como misterio es su respuesta. Al realizar un análisis de la identidad en el novelista Gogol, parecía como si Fuentes hubiera hecho no sólo su propia biografía, sino su interpretación de la identidad mexicana. La siguiente cita –cuyo objetivo es hablar del personaje gogoliano Jlestajov y del kafkiano K– revela cómo percibe la identidad moderna: “A Jlestajov se le regala una identidad, aunque sea falsa; a K se le arrebató una identidad, aunque sea cierta. Es lo que va de la historia del siglo XIX a la historia del siglo XX. (1984, 038).

Bajo esta perspectiva, la nueva identidad es artificial, y la primigenia ha sido usurpada. En mi opinión, esta idea de la identidad moderna a partir de Gogol resume su interpretación de la identidad mexicana. Fuentes pareciera describir con su examen de la obra de Gogol la identidad mexicana: un asombro ante la existencia detrás de la apariencia. De hecho, da la impresión que al hablar de Rusia se refiere a México y a sus propias novelas, particularmente a *Aura*: “[Nos acercamos a la identidad] mediante un desplazamiento que es un aplazamiento: las cosas no son lo que parecen ser, ni están donde deberían estar ni son lo que podrían ser: las expectativas más ciertas son frustradas y ceden el lugar al asombro. El desplazamiento revela una identidad, pero una identidad asombrada: pospuesta: al cabo, cómica.” (1984, 038)

Por tanto, su reconstrucción de México es la interpretación del mundo de su literatura. Veamos ahora cómo imagina al ser mexicano. En principio, distingue una contraposición entre el falso orden instaurado y ese «desorden básico» que es México: “...las contradicciones de ese desorden básico en el que México es, crea y muere, y el orden inventado para ofrecer una semblanza de organización” (1965, 010).

Reconoce además una negatividad mexicana ocasionada por la facilidad de vida: “La negatividad mexicana es compensable: el clima es bueno, la vida barata y la soledad abun-

dante” (1965, 010). Su esquema de interpretación dual de la existencia está en la interpretación de lo mexicano: anarquía y concierto, negatividad y positividad, solemnidad y relajo. Para Fuentes en la identidad mexicana confluyen oposiciones: “La solemnidad mexicana... diría Jorge Portilla es la otra cara del relajo” (1965, 010). Sin embargo, aun cuando complementarias, estas contradicciones parecen estar regidas por la distensión, la agitación, la bulla y la informalidad.

No obstante, intenta dotar de sentido positivo a esta negatividad evidente. Por ello transforma la falta de planeación y organización, en herencia española de excitación aventurera: “Actitud profundamente española, que Américo Castro describe en relación con los erasmistas peninsulares, de vivir siempre en la más exaltada expectativa de destino” (1977, 013). Incluso mira con orgullo y respeto el fatalismo indígena.¹³

Pensador dual, también realiza fuertes críticas a las formas mexicanas de vida: “Naciones, ciudades, sociedades en las que ‘nada funciona bien por mucho tiempo’...” (1996, 104). Sus novelas reprenden a los hombres y mujeres, políticos y artistas, pobreza y miseria mexicana. Desde Fuentes, nadie se salva: “¿Tú has visto cómo se hace feo este país con la riqueza y la arrogancia?”, comenta en su novela *Cristóbal Nonato*. El caos aparece como sinónimo de lo mexicano, y la capital como expresión máxima de su negatividad: “La capital mexicana, voluntariamente cancerosa, hambrienta de extensión anárquica, pintaviolines de toda intención de estilo, ciudad que confunde la democracia con la posesión, pero también el igualitarismo con la vulgaridad.” (1977, 011)

Compara el mundo mexicano con otros y se decepciona. Al examinar el sentir popular en la novela de Azuela *Los de abajo*,

¹³ En un texto habla de “El sentimiento fatal del indio.” (1982, 029)

Fuentes descubre diferencias descomunales: “«Soy muy corajudo, y cuando no tengo en quién descansar, me arranco los pelos hasta que me baja el coraje. Palabra de honor mi general; si no lo hiciera así, me moriría del puro berrinche.» No es esta la cólera de Aquiles, sino su contrapartida degradada, vacilante, hispanoamericana: las estafas de Mío Cid son reproducidas por Hernán Cortés...; y estallan vengativamente en esta Iliada descalza, que es *Los de abajo*” (1983, 033).

Empero, al final vuelve a la ensoñación de lo mexicano. Aun por encima de la crítica, reafirma el valor de la identidad mexicana, y convierte la revaloración en labor prioritaria. Por ello, destaca que en lo mexicano hay una valiosa resistencia mítica: “Todo intento de imponerle una política uniforme a esta diversidad es como un preludio de la muerte” (1983, 030).

Fuentes se une al legado de Alfonso Reyes: construir la valía mexicana a través de una supresión de sus limitaciones.¹⁴ Es decir, al hacer universal lo mexicano se amplía la identidad mexicana, y por tanto se llena de elementos que reducen sus limitaciones. Sobre la relevancia de Reyes escribió:

La inconmensurable obra de don Alfonso consistió en traducir a términos hispanoamericanos la totalidad de la cultura de Occidente. Sus meditaciones sobre Grecia o Goethe, sobre Góngora y Mallarmé, despojaron de “extranjería” a lo que por herencia nos correspondía. Fueron el antídoto del chovinismo barato, pero también el complemento indispensable a la revolución como revelación que protagonizaron los Orozco y los Rivera,

¹⁴ Fuentes expresa que “Reyes... al traducir la cultura occidental a términos latinoamericanos, nos estaba defendiendo, con tanta actualidad como un guerrillero, de ese desamparo anímico, de ese tiempo perdido que siempre nos ha debilitado y que el chovinismo cultural, aun cuando proclama lo contrario insiste en mantener (1965, 010)

los Chávez y los Revueltas, los Martín Luis Guzmán y los Rafael Muñoz. (1998, 126)

Siguiendo esta línea donde universalidad y apropiación conducen a una estimación creciente de la valía mexicana, y donde el sentido nacionalista también tiene una función positiva en la construcción de la identidad mexicana, su aportación es que la identidad mexicana debe replantearse y orientarse hacia la construcción de una identidad fuerte y acorde con las necesidades del mundo global. Por ello aplica una frase de su maestro Octavio Paz para explicar el reto y condición actual del mexicano: “Por primera vez en nuestra historia, somos contemporáneos de todos los hombres” (1998, 126).

Aquí vale la pena detenernos y analizar cuáles son las coincidencias de Fuentes con Octavio Paz. Como sabemos, Paz reflexionó sobre el ser mexicano, y a través de su obra magistral, *El laberinto de la soledad*, planteó un nuevo enfoque. En primer lugar, descubre algo más profundo que el sentimiento de inferioridad: la soledad. En esta soledad, en este sentirse separado del mundo, explica Paz, radica la originalidad del mexicano, y paradójicamente también su universalidad. De esta orfandad se desprende un no encontrar una forma que nos exprese. Por ello, asegura, se ha tomado prestada la contrarreforma, el racionalismo, el positivismo, el socialismo, etc. De estas máscaras se ha construido lo mexicano. Sin embargo, indica Paz, sí existe un momento de autenticidad: la Revolución Mexicana.

Fuentes aunque utiliza las fórmulas de Paz, regresa a Samuel Ramos y confirma el sentimiento de inferioridad. No advierte, asimismo, la soledad como eje del ser del mexicano; pero sí encuentra una separación entre éste y el mundo. Tal separación, indica, tiene como origen las relaciones desiguales entre el mundo sajón y el latino. En ello recurre a Vasconce-

los, pues confirma una pugna entre dos visiones: una que osa sentirse superior, y otra que ante la subordinación debe reafirmarse positivamente.

La originalidad del mexicano Carlos Fuentes la ubica donde Caso y Vasconcelos la colocaron: somos mestizos, dirá Vasconcelos; y tenemos una valiosa herencia indígena, defenderá Caso. Para Fuentes esta originalidad nos hace partícipes de lo universal, y por tanto universales. Sobre este último punto recurrió al Ateneo de la Juventud, particularmente a Alfonso Reyes.

Fuentes comparte con Octavio Paz la categoría de orfandad en el mexicano. También, la idea de sucesión de máscaras: a fin de encontrarnos a la altura de nuestro tiempo, hemos adoptado formas extranjeras. Paz indica que ese enmascaramiento no es exclusivo del mexicano: es propio del ser moderno. Fuentes sobre el tema no escribirá, ni a favor ni en contra. De hecho, su examen de la universalidad del mexicano lo agota en las ideas del Ateneo.

Fuentes sigue a Paz, en cambio, cuando éste asegura que durante la Revolución se mostró la verdadera cara del mexicano. Asimismo, la tesis que más sigue de Paz es la de “la ambigüedad de nuestra tradición y de nuestra voluntad misma de ser” (Paz, 1950, 130). Fuentes desarrollará tal aportación de su maestro, por lo que llegará a definir el ser mexicano precisamente a partir de una ambigüedad y un deseo aún no cumplido: una inestabilidad y un sentido utópico. En estas dos condiciones ubicará la originalidad del mexicano. Como se puede ver, Fuentes actualiza a Reyes, O’Gorman, Vasconcelos, Antonio Caso, etc.; y su originalidad se reduce a reunir y hacer contemporáneas tales ideas.

A finales del milenio, Fuentes afirmó: “En México hay demasiada distancia entre el deseo y la realidad” (1996, 106). Este llamado de atención lo completó con otro más intenso:

“Pero el que desea y no actúa, decía el poeta Blake, corrompe al mundo” (1996, 106). Su invitación a actuar me parece una propuesta pertinente para este país, un país necesitado de ideologías constructivas. En el siguiente apartado planteo una forma de identidad basada en la dignidad.

La identidad y la dignidad

He insistido en que la identidad es el centro de la obra de Fuentes y que la resuelve a través de los valores de dignidad, unidad y libertad. Esta percepción podría ser errónea, pero los hombres, a diferencia de los ángeles, podemos ser equívocos. Tomar esta categoría se convierte en un enfoque parcial, en una mirada que desde su arbitrariedad permite observar cierto ángulo quizás antes no advertido. Experimental resulta; experimental me resulta.

Veamos cómo propone reconstruir la identidad a través de la dignidad. En mi opinión la dignidad es la fortaleza interior para afrontar los desafíos de la vida, sean individuales o colectivos. La certeza de la propia valía, denominada seguridad del yo, es una manifestación de la dignidad que, simultáneamente, contribuye a su construcción porque confirma al ser como dueño de sí mismo. Por su carácter capital en la construcción de la identidad del ser, concebir al ser como un fin en sí mismo, cuyo valor intrínseco lo hace insustituible, representa el primer avance hacia la autoconstrucción, ejercicio consciente de la libertad. Para ser libres hay que manifestarnos dignos. He captado este señalamiento detrás de sus ensayos, y también en artistas, intelectuales, políticos y hombres y mujeres anónimos. Hacer hincapié en la propia valía significa abrir una puerta para la autosatisfacción responsable. Como mi búsqueda personal va detrás de tal herramienta, encuentro en el

discurso de este novelista una posibilidad para la construcción de la dignidad latinoamericana. He insistido, por esta razón, con mayor énfasis en aquellas ideas que contribuyen a plantear otra forma de ver al hombre latinoamericano.

La historia de Latinoamérica está llena de travesías dolorosas. Más aun su presente, justo ahora cuando el proceso de globalización crea nuevas relaciones interhumanas y enfrenta a los hombres latinoamericanos de manera desencarnada, racional, competitiva, con otros hombres más preparados para el actual modelo. Por eso insisto en la dignidad como un elemento fundamental de las identidades nacionales. Pero veamos con mayor atención cómo considero la relación entre identidad y dignidad. En principio, convertir la identidad en una forma de adquirir seguridad y dignidad para sí, convendría sí y sólo si no imposibilita la comunión con los otros, los diferentes. Las modalidades de identidad que trazan una relación de enemigo con el diferente no dotan de sentido a la actual globalidad, ni a ninguna otra. La función de la identidad como portadora de sentido individual para permitir la relación igualitaria con el mundo externo me parece la estrategia a seguir: el objetivo último de las identidades colectivas e individuales debe radicar en otorgar autonomía y autorresponsabilidad a las personas y grupos sociales.

En mi opinión, convencerse de que se es heredero de una cultura valiosa permite fortalecer la conciencia de dignidad de un pueblo. Vale la pena acotar que preservar por preservar las tradiciones por representar éstas una herencia, no tiene sentido. El pasado, la herencia, las tradiciones, en sí mismas carecen de sentido, fuerza y validez. Sólo la conciencia crítica puede comprender y otorgar sentido a aquello que se recibe del pasado. Encontrar un «para qué» de las tradiciones resulta indispensable. Propongo que las tradiciones pueden permitir una liberación del hombre al dotar de dignidad a las perso-

nas y pueblos; asimismo, las tradiciones se convierten en una posibilidad de renovación al resignificar a la modernidad;¹⁵ y fundamentalmente, permiten un reencantamiento del mundo.

El argumento de la dignidad es el carácter político-cultural de la obra de Fuentes. Cultural, porque la dignidad es un fenómeno de los valores, un precepto cultural. Político, porque Fuentes apuesta a una nueva vinculación del hombre latinoamericano frente al mundo; una forma de relacionarnos con el mundo de manera abierta, sin reticencias ni miedos puesto que se contaría con un sentido de dignidad: de una autovaloración y autorresponsabilidad que nos permita adueñarnos de nuestra historia.

A lo largo de sus escritos encuentro ese sentido de dignidad en la construcción de la identidad mexicana. Evidentemente, retoma de Samuel Ramos que existe un sentimiento de inferioridad en el mexicano, pero no una inferioridad. Ramos considera que este sentimiento tiene un origen histórico (la conquista y colonización), y que se manifestó con mayor fuerza a partir de la Independencia, cuando el país debía buscar su propia fisonomía nacional.

Fuentes, en su trabajo interpretativo de las formas igualitarias que deben imperar en el mundo, mantiene una profunda valoración de la posición mexicana. La siguiente cita que versa sobre los límites y encuentros entre dos mundos es significativa: “El Mediterráneo termina en Veracruz, pero diciendo esto, digo también que Veracruz termina en el Mediterráneo. La corriente es doble: ida y vuelta” (1989, 063).

Este entusiasmo beato sólo es teñido por la pregunta: ¿podremos asumirnos dignos? Al respecto, escribe:

¹⁵ La modernidad resignificó a la tradición. Pero si se observa detenidamente, también la tradición resignificó a la modernidad.

No fuimos descubiertos, advierte Rushdie, porque nunca estuvimos cubiertos; éramos, simplemente, otros. ¿Podemos, maculados, manchados, condimentados por el otro europeo, volver a ser nosotros, los otros de nosotros mismos con todo y nuestras máculas occidentales? (1996, 104).

Esta búsqueda de identidad Fuentes la asume desde una perspectiva de orgullo y valoración del origen mítico y diverso:

No llegamos solos al mundo; nos acompañan los mil signos de nuestra historia interna y externa. Flores, frutos, águilas, monos, serpientes, ríos, montañas de anchas espaldas, portentos de amor y traición, de paciencia y desorden, una verdadera mandala de direcciones y capas de tiempo y espacio acompañan al recién nacido, llegan con él cuando aparece en el centro de la tierra que es cielo y que es infierno (1979, 023).

Así, uno de los argumentos centrales de Fuentes para asumir la identidad con dignidad es que Latinoamérica le es necesaria al mundo: “El mundo del futuro necesita a España y a la América española. Nuestra contribución es única; también es indispensable; no habrá concierto sin nosotros” (1988, 052).

Sobre ello ya había escrito Antonio Caso: gracias al descubrimiento de América, se completó la posibilidad material de la historia universal. Aseguró que: “Cuántas disciplinas científicas fundamentales se desarrollarían más tarde, merced a la mejor inteligencia de las cosas y del mundo y sus atributos, derivan del Descubrimiento” (Caso, 1922).

En opinión de Fuentes la resistencia cultural del mundo latinoamericano frente al mundo anglosajón no sólo es heroica, sino indispensable para construir un mundo diverso e incluyente. Por eso le parece que la principal aportación latinoamericana a la globalidad es su fortaleza cultural:

El mundo hispánico, en virtud de sus contradicciones mismas, en función de sus conflictos irresueltos, en aras de sus ardientes compromisos entre la realidad y el deseo y a la luz de la memoria colectiva de nuestra historia... ha podido mantener vigentes todo un repertorio humano olvidado a menudo, y con demasiada facilidad, por la modernidad triunfalista, que ha protagonizado, entre aquel [1492] y éste [1992], la historia visible de la humanidad (1988, 053).

Ahora, esta resistencia es una resistencia con capacidad incluyente y por tanto central para la globalidad:

El valor que hemos descubierto no sólo en medio de la crisis, sino gracias a ella, es el de nuestra continuidad cultural, la cultura pluralista y multirracial que hemos creado durante los pasados quinientos años. Pero, en contraste con las actuales reivindicaciones locales en Eurasia, las demandas culturales de Iberoamérica no se oponen a las nacionalidades nacionales ni a las globales (1990, 072).

Fuentes asegura que la función de Latinoamérica es contribuir a la construcción de un nuevo mundo, y no a manipular la globalidad con sus formas culturales: “América tiene como misión certificar que el mundo nunca está completo porque la historia todavía no ha terminado ni tampoco los hombres y mujeres que la elaboran” (1988, 060), asegura. Sobre este tema, Fuentes actualiza las ideas de Antonio Caso, quien escribió que las posibilidades de éxito de la cultura de la humanidad habrían disminuido considerablemente sin la existencia de Latinoamérica (Caso, 1922).

La construcción de la identidad con sentido de dignidad es un proceso necesario al mexicano y al latinoamericano. Por eso concluye afirmando que “la verdadera lucha por la Améri-

ca Latina no es con el mundo exterior. Es con nosotros, dentro de nosotros” (1983, 030).

Fuentes retoma de Alfonso Reyes la universalidad del latinoamericano. Reyes subrayó: “Y ahora digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocednos el derecho a la ciudadanía universal. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros” (Reyes, 1942)

El siguiente capítulo hablará sobre cómo este proceso de autoconstrucción puede y debe llevarse al plano político. Por ahora realizaré algunas apreciaciones críticas. En un principio resulta original la articulación que entre identidad, alteridad y modernidad hace Fuentes. Empero, el tema no queda suficientemente aclarado, y sólo se vislumbran algunos trazos sobre tal cuestión, la cual cabría reflexionar y comprobar. La orientación sobre el problema de la identidad que hace se comprende a través de su búsqueda personal de identidad. Sin embargo, la búsqueda personal no es sinónimo de objetividad. La comparación que hace entre la identidad mexicana y otras identidades es una comparación arbitraria, que si bien tiende a señalar el carácter místico del mexicano y con ello mostrar un aspecto positivo de nuestra identidad, los elementos que de ello devienen no pueden ser contrastados. Además, resumir que la identidad mexicana es un misterio resulta poético, pero poco explicativo.

En este sentido, concluir que la identidad está atravesada por una serie de conflictos no resuelve la comprensión de la identidad: Fuentes parte de un punto para llegar al mismo punto. Por otro lado, si bien especifica que la tradición y el pasado pueden ser elementos para la modernización de la identidad mexicana, tal paradoja no puede ser comprendida a menos que se le considere una metáfora. ¿Es la tradición lo conservador o la variedad cultural? Al respecto no escribe, y se

sobreentendiendo –pero sólo así, sobreentendido– que es la riqueza cultural. En ese sentido, ¿dónde ponemos lo conservador?

En su búsqueda de la modernidad mexicana critica el conservadurismo, pero también señala que éste es constitutivo de la identidad mexicana. Por tanto, si esto último fuese cierto, ¿por qué criticar la imitación, si lo propio limita?

Esta contradicción Fuentes no la soluciona; por lo cual se plantea aquí ¿cuál es el papel de lo tradicional en la modernidad mexicana? En primera instancia lo tradicional en tanto mítico es sobre-valorado por Fuentes como constitutivo de la identidad mexicana; pero en tanto conservadurismo, denostado. En segundo lugar, muestra que lo mítico –y por ello lo tradicional– tiene su lado negativo. Ejemplo, el mítico origen de lo mestizo: la conquista, la traición, el sometimiento. Lo tradicional se desvanece como valor positivo, y Fuentes no termina por decir en qué consiste. Así, la defensa de la tradición, como elemento de la dignidad en la identidad, no se resuelve ni se sustenta suficientemente.

Por último, la identidad latinoamericana a partir de la lengua resulta conmovedor, pero poco definible. Primero, ¿qué tipo de unidad se perseguiría? ¿Una unidad ideológica? Ahora, ¿puede la lengua ser un elemento de identidad?

El rescate del discurso de Simón Bolívar por Fuentes llama la atención por su actualización al mundo global. Este elemento ideológico, que no acaba por delimitar su para qué, sobresale sin embargo ante un proyecto hegemónico de globalización que tiene sus fundamentos en la cultura norteamericana. Allí, pues, destaca su discurso. Veamos si puede construirse una identidad ampliada, abierta al diferente y a la vez solidaria con el igual. Esta es la propuesta de Fuentes resulta.

CUARTA VÍA: CAMBIAR LA POLÍTICA

Fuentes llega al punto: si la cultura nos permite avanzar, ¿qué nos frena? La política, responde. Cambiémosla. Hacia la unidad y el uso de la imaginación.

El discurso político de Fuentes no sólo habla de la política entre partidos, o la política del Estado. Después de realizar una lectura de su obra, encuentro que su posición política está en su perspectiva literaria: la liberación de los pueblos empieza por una liberación cultural. Más adelante expresa que las relaciones entre los pueblos devienen de una relación desigual fundamentalmente cultural. Por eso, afirmo, su intención de reconstruir la identidad latinoamericana es una posición política.

Por ahora es necesario analizar cómo interpreta la realidad política. Su discurso político, con un alto sentido de oportunidad, va reconstruyendo lo político desde una posición dual: la crítica y el aplauso. En el segundo capítulo hice referencia a las distintas formas de vivir la modernidad según Fuentes, y en el tercero sobre cómo las variaciones de modernidad determinan también diferentes formas culturales de identidad. El argumento de Fuentes sobre el que hablaré en este capítulo es el siguiente: ante las relaciones desiguales entre las naciones, los países subdesarrollados deben dignificarse políticamente a través de la democracia y la diplomacia. Tal idea será estructural en su discurso. México es el principal caso que estudia; los movimientos revolucionarios de América Latina también. Frente a los rebeldes aparecen el sistema político autoritario mexicano y el gobierno de los Estados Unidos. A estos últimos ataca; en cambio, motiva a la sociedad civil a participar crecientemente en el escenario actual de democracia y globalización.

Fuentes muestra que cuando los hombres se inconforman con su sistema político cambian la historia. Por eso invita a imaginar nuevas formas políticas. La primera parte de este capítulo reconstruye su crítica a la política nacional. La segunda, habla sobre las relaciones entre México, América Latina y Estados Unidos; esto es, sobre la política internacional. A pesar de la diversidad en los temas y enfoques, Fuentes mantiene una pregunta constante: cómo reconstruir el sentido político de la identidad latinoamericana. En mi opinión, Fuentes contesta con un discurso ideológico: con unidad, imaginación y valentía. Antes de llegar a tal conclusión, he elaborado el siguiente viaje: a través del tiempo y también a través de los temas que en mi opinión permiten comprender su discurso.

A continuación expongo sincrónicamente las ideas que estratégicamente me permitieron advertir las variaciones y recorridos de sus ensayos sobre política nacional de los años ochenta y noventa. Los antecedentes a tal discurso son los sesenta y setenta. Después detallo los temas particulares que aborda Fuentes sobre la política mexicana. Por último, expongo su discurso sobre la política internacional.

Política nacional

Contextualización de su discurso sobre política

Durante los años sesenta criticó al sistema capitalista norteamericano; en los setenta a los modelos autoritarios latinoamericanos; mientras que su antiimperialismo de los años ochenta se dirige a la defensa de la independencia latinoamericana. Los años sesenta y setenta tuvieron como función derrumbar ideológicamente el sistema capitalista autoritario, y los ochenta articular como propuesta la independencia latinoamericana.

Los noventa se enmarcan definitivamente en otro contexto mundial: el fin de la bipolaridad y el surgimiento de la globalización; por lo cual reconstruye su perspectiva argumentando a favor de una universalización entre iguales. Pero en todas estas décadas existe una búsqueda de la unidad latinoamericana: primero como naciones, luego como Latinoamérica, y posteriormente en términos globales.

Antecedentes

Durante la década de los sesenta su discurso mantuvo una crítica propia de la época, de rasgos marxistas y antiimperialista. En los sesenta –cuando con la novela *Cambio de Piel* recibió el Premio Biblioteca Breve 1967 y su novela *Aura* era todo un éxito en el teatro extranjero–, Fuentes utilizó las metáforas de los mitos aztecas para explicar la realidad mexicana (1965, 010). Asimismo, eran recurrentes en sus ensayos temas como burguesía y participación obrera. En un artículo periodístico publicado en 1965 sobresale una cita donde intenta reunir su posición marxista y el tema de la democracia: “En todas partes... se fortalece la tendencia al elitismo dirigente, más cercano a Pareto que a Marx, y en todas partes, muerta la democracia parlamentaria del liberalismo, la democracia concreta sólo puede ser la *participación obrera en la gestión económica*” (1965, 010, subrayado mío). Aunque no citaba directamente a Marx, sus opiniones estaban teñidas de una posición propia de la izquierda de la época: la crítica a la política “imperialista norteamericana” y al sistema capitalista en general: “Mi oposición a la política imperialista norteamericana, más que de otra razón, deriva de esta: de que los Estados Unidos siguen siendo el factor que anacroniza nuestras vidas y nuestros problemas, el apoyo visible a las viejas estructuras y a sus representantes que, sin el respaldo del gobierno de Washington,

se desplomarían, no resistirían la insurrección popular o la presión social progresiva” (1965, 010).

En los años setenta –década en que recibió por *Terra Nostra* los premios Xavier Villaurrutia 1975 y el Rómulo Gallegos 1977– continuó la misma línea discursiva de los sesenta, con cambios generales dirigidos al tema de la democracia y la libertad. Su experiencia como embajador en Francia entre 1975 y 1977 fue determinante. La interminable lista de críticas que recayeron sobre él cuando apoyó públicamente a Luis Echeverría, aclamándolo como un presidente renovador, motivó que aprovechara la oportunidad para desligarse de ese gobierno: en 1977 renunció a la embajada. Incluso en los medios intelectuales, aunque no se dudó de su calidad como escritor, se rumoró sobre la influencia que tuvo para en 1972 ingresar al Colegio Nacional. En 1977, cuando Díaz Ordaz fuera nombrado embajador en España, Fuentes renuncia en protesta. Siguiendo el ejemplo de su maestro Octavio Paz, el joven novelista termina con su carrera diplomática e intenta mostrarse ante la opinión como un intelectual fiel a la libertad de expresión (la defensa de los jóvenes asesinados en Tlatelolco). Inicia así una etapa de reestructuración a partir de la cual no volverá a manifestarse públicamente en apoyo de otro presidente. Aunque sí hará ciertas observaciones en coincidencias con ciertas políticas, en general evitará declararse a favor de algún político en el gobierno.¹

Esta puede considerarse la década de Fuentes: publica, recibe premios, es embajador, es aplaudido por el priísmo... Pero también fue criticado fuertemente por su posición política, se divorcia de Rita Macedo, e inicia su segundo matrimonio.

¹ Es importante notar que participó con el presidente Vicente Fox en un programa radiofónico, y que avaló su política en cultura, aunque reclamó eliminar el IVA en libros.

En medio de tal turbulencia personal, en política fue dejando conceptos propios del discurso marxista y se acercó con mayor ímpetu a la socialdemocracia europea. Ya no apoyaría intelectualmente a ningún priísta, y sólo décadas después se referiría a Colosio «como un amigo».

Son los años en que, después de renunciar a la embajada, redefinió su tema: América Latina. Por ello se centró en la crítica a las dictaduras latinoamericanas.² Escribió sobre la falta de democracia en América Latina, y al desaprobador los estados autoritarios hizo referencia a las estrategias estadounidenses. Continuó nombrando la política norteamericana como “imperialista”; habló sobre Vietnam, señaló a Estados Unidos como una fuente de conservadurismo y criticó el poderío norteamericano.³ A pesar de ello, valoró el bipartidismo y la democracia estadounidense, por lo que planteó este sistema democrático como ejemplar para Latinoamérica. A Francia, sin embargo, la señaló como el país modelo en términos sociales y culturales.⁴

La democracia empezó a ser un tema central en su análisis político de la región. Siguió indignándose con el poder autoritario y las prácticas tradicionales; defendió a Salvador

² “Otros déspotas, al menos, se justificaban con malas ideologías o malas razones. Los tiranos de Nicaragua, El Salvador y Guatemala, para sólo hablar de ellos, proceden con la impunidad y el cinismo más aterradoros: son criminales con cabezas vacías, bocas vacías, ojos vacíos” (1979, 021).

³ “El hecho central de la vida moderna norteamericana es la extrema difusión de los derechos individuales, incluyendo el derecho al debido proceso legal, frente a la extrema concentración de los derechos económicos. A fin de no sacrificar esta concentración es indispensable mantener, en su máxima integridad, aquella difusión” (1979, 019).

⁴ “Francia puede ser (debe ser) el primer ejemplo de una nación de gran desarrollo industrial que transita con originalidad a formas sociales inéditas, flexibles, fundadas en la iniciativa de los grupos plurales del cuerpo civil” (1978, 015).

Allende – “Me es imposible admitir que un régimen fascista, por brutal que sea, pueda aniquilar la profundidad de la experiencia democrática chilena.” (1979, 019)– y señaló la acción e imaginación política como los medios para oponer resistencia a las tendencias autoritarias.

Respecto al caso mexicano, evaluó críticamente la funcionalidad y disfuncionalidad del caudillismo, el presidencialismo y el PRI.

Los ochenta: crisis del sistema político mexicano

Durante los años ochenta, Fuentes tuvo una inclinación anti-imperialista en su discurso político. En el ámbito nacional, la crítica fue intensa pero hacia el sistema político mexicano. De hecho, cultivó en sus ensayos un abierto enfrentamiento entre la política oficial y los reclamos democráticos ciudadanos: “Si el Estado trata de imponer, se va a ir de narices, porque el proceso de democratización, pluralización y de ejercicio de la democracia de la cultura desde la base en México, ya [es] demasiado importante y muy desarrollado” (*El Universal*, 03/05/1980). Asimismo, ubicó en el escritor la responsabilidad de hacer público tal reclamo: “Donde la sociedad civil es débil, el escritor tiene importancia extraordinaria” (DGL, 31/01/1981).

En su opinión los escritores tenían una función primordial en las sociedades donde poca crítica política era pública. Por eso pensaba que “hay que estar en contacto con los problemas de América Latina y escribir sobre ellos” (DGL, 11/03/1983). Hacia finales de la década señaló que “en América Latina el escritor debe cumplir tareas de legislador, diplomático y portavoz” (*El Día*, 27/11/1987).

Esto le atrajo algunas críticas de ciertos grupos intelectuales, por entrometerse en política siendo un literato y por la orientación de sus opiniones. A ellos contestó: “El escritor, tan

ciudadano como el zapatero” (*La Jornada*, 06/10/1988). Así intentó defender que, como cualquier otro ciudadano, tenía derecho a expresar sus posiciones políticas. Una vez que se efectuó el rompimiento entre Paz y Fuentes tras la crítica que recibió de Enrique Krauze, Fuentes reconoció un ambiente donde existía “la actitud del intelectual, muy politizada”.⁵

La desavenencia entre Carlos Fuentes y Octavio Paz tomó giros importantes porque enfrentó dos posiciones políticas no sólo a niveles ideológicos, sino evidenció cuáles eran y seguirían siendo durante esa y la siguiente década los principales grupos de poder cultural. Octavio Paz fue el líder del grupo *Vuelta* (cuyo nombre deviene de la revista que dirigió y en la cual se publicó el texto de Enrique Krauze que desacreditaba a Fuentes), mientras que Héctor Aguilar Camín se perfiló como la cabeza del grupo *Nexos* (título de la revista que cobijó a Carlos Fuentes, Soledad Loaeza, Rolando Cordera, Federico Reyes Heróles, Jorge G. Castañeda, Rafael Segovia, Jesús Silva-Herzog Márquez, etcétera).

Durante esta década el reclamo democrático tiñó sus declaraciones respecto a nuestro país. En 1983, cuando en México se ponía en escena *El tuerto es Rey* y en Suiza *Ceremonias del Alba*, afirmó: “México debe pasar del reino del capricho al de las leyes”, con lo cual quería enfatizar el carácter discrecional del sistema político mexicano.⁶ Su valoración personal conducía a resaltar la necesidad urgente de democratización: “México no podrá tener desarrollo económico sin un control democrático del desarrollo político” (*Excélsior*, 02/01/1983). Su

⁵ Y aclaró “Yo no soy juez. Cada quien tiene derecho a expresar sus opiniones políticas, y yo las -respeto mucho. Lo mismo la de mis amigos que la de mis enemigos” (*El Nacional*, 16/02/1989).

⁶ Fuentes escribió: “El presidente no debe actuar como si no tuviera obstáculos, valladares, ni puede adoptar decisiones muchas veces desafortunadas” (*Excélsior*, 02/01/1983)

respuesta fue: “Para los problemas de México, democracia” (*El Universal*, 15/05/1985).

En 1986, cuando su novela *Gringo Viejo* era uno de los libros más vendidos, las crisis política y económica en México eran evidentes. Ante la situación de la política nacional Fuentes recomendó: “El PRI se encuentra ante una encrucijada sociopolítica única que deberá resolver haciendo uso, justamente, de una de las características de su trayectoria histórica: la negociación” (*El Día*, 01/07/1986). Más tarde, cuando recibió el Premio Miguel de Cervantes y Mario Lavista compuso una ópera sobre *Aura*, depositó tal responsabilidad ya no en el partido oficial sino en la sociedad civil.⁷ Sobre el partido oficial consideró que “el PRI por su parte corresponde a una situación que existió en 1929 y que ya no es la del país” (*La Jornada*, 31/12/1987). Respecto a los partidos políticos destacó: “Me parece que ya no corresponden a esa extraordinaria multiplicación de las instancias de poder y del pluralismo real de la sociedad” (*La Jornada*, 31/12/1987).

El clima tenso previo a la elección presidencial de 1988 motivó diferentes opiniones. En el año en que se rueda la película *Gringo viejo* y en Suiza y Alemania publican y escenifican su obra literaria, Fuentes advirtió a la sociedad y al sistema político institucional de las circunstancias críticas. A la primera le indicó que “los problemas de hoy no se resuelven como en 1908” (*La Jornada*, 26/02/1988); al partido que si no se daban las condiciones de transparencia electoral podrían encontrarse «dos locomotoras», la oposición y el partido oficial. A los partidos señaló que era necesaria su renovación y apertura a un nuevo espectro ideológico, desde su perspectiva la

⁷ Afirmó: En México las instituciones existentes de índole empresarial, estatal u obrera “ya no corresponden a la nueva sociedad mexicana” (*La Jornada*, 31/12/1987).

izquierda europea: “Espero que en México se esté constituyendo una posibilidad pluripartidista que me ofrezca una posición social demócrata, de centro izquierda” (El *Día*, 01/08/1988).

Otro tema fundamental que abordó fue el proyecto de nación; fundamentalmente, el proyecto económico. Consideró que copiar modelos no había traído beneficios, y que resultaba indispensable ante la realidad cultural y social generar nuevos proyectos económicos con alta sensibilidad a la marginación. Su propuesta de proyecto de nación fue muy general. Sin embargo, contenía líneas definidas: desarrollo económico, democratización, adaptación al contexto internacional, confianza en la participación ciudadana y atención especial a grupos vulnerables.

Su llamado a la planeación y redefinición del proyecto de nación sobresalió por la difusión que tuvo en los medios de comunicación y por la claridad y franqueza de sus apreciaciones. Periódicos como *La Jornada* tuvieron en sus encabezados afirmaciones de Fuentes, contradictorias entre sí, pues por un lado criticaba al sistema al anotar que la crisis era el resultado de “haber abandonado el desarrollo con justicia que se había seguido en este país hasta 1940. Eso provocó la impresionante desigualdad de la sociedad mexicana” (*La Jornada*, 21/02/1989). Por el otro tendía a identificarse con la propuesta del ala tecnócrata priísta. Por ejemplo, declaró: “Salinas es un hombre inteligente y competente” (*La Jornada*, 09/10/1987). Más adelante, en los noventa, aplaudiría la política económica salinista en el rubro del TLC.

Entre críticas al sistema político mexicano y al imperialismo norteamericano transcurrió la década de los ochenta. Pero los cambios internacionales lo conducirían a redefinir su posición respecto a Estados Unidos: del antiimperialismo, a una crítica de la hegemonía norteamericana en la globalización; y respecto a México, de una crítica al sistema presidencialista, a una propuesta de responsabilidad y participación ciudadana.

Los noventa: democracia y globalización

Si el tema de los ochenta fue la unidad en términos latinoamericanos, en los noventa la unidad que planteó Fuentes fue global. Esta década estuvo enmarcada por dos contextos: en el internacional, la globalización; en el nacional, la transición política hacia la democracia. Para comprender su discurso político, he elegido como eje temático la crítica a la política mexicana. Ambas temáticas se vinculan estrechamente, pero serán analizadas por separado y en correspondencia al contexto histórico que las motivó.

La década de los noventa Fuentes la inicia con una clara posición política de apoyo a los proyectos latinoamericanos de independencia. Sin embargo, a pesar de haber roto con Octavio Paz, su discurso poco a poco se fue relacionando con la principal apuesta del premio Nobel: la democracia. Respecto al escenario global, llamó a reconocer las nuevas condiciones sociales, políticas, culturales y económicas; y convocó a construir un nuevo entorno global de tolerancia, interdependencia, libertad y unidad. En el contexto nacional observó atentamente el proceso de democratización y depositó su voto de confianza en la sociedad para construir una nación más fuerte, libre, autónoma y global.

En 1990, tuvo una gran actividad literaria, pues publicó una serie de novelas contenidas en *Constancia y otras novelas para vírgenes* y el libro de ensayos literarios *Valiente mundo nuevo*. Durante ese año escribió en la prensa mexicana sobre la política en México, pues al siguiente año habría elecciones federales. Hizo una crítica al PRI porque asumió que ya era tiempo de lograr la democratización. Propuso que se avanzara en el federalismo, y en un gobierno con frenos y contrapesos; conjuntamente con ello señaló que debía existir una mayor participación de la sociedad civil, una creciente justicia social y una izquierda renovada que evaluara la herencia del 68.

Del ámbito mundial le preocupó la articulación entre economía global y demandas locales. Ante los problemas que él indicó claves –pobreza, desigualdad, desempleo, desnutrición, deficiencias en servicios, crimen, inseguridad, represión, drogas y mortandad infantil–, Fuentes hizo un llamado a la ética e imaginación en política. Por último, propuso revisar la condición hegemónica de Estados Unidos.

1991 es el año en que publicó la actualización de su obra de teatro *Todos los gatos son pardos*, de 1970, ahora bajo el título *Ceremonias del alba*. Como fue año de elecciones escribió ampliamente sobre la democratización en México, y reprobó el sistema político mexicano: “En México, todos los éxitos y todos los fracasos se atribuyen a un solo partido, el PRI. Y en los últimos 25 años, los vicios han asfixiado totalmente a las virtudes” (1991, 076). Asimismo reevaluó el cambio iniciado con la matanza del 68.⁸

En 1992 aparece en México *El espejo enterrado*, y el compendio de conferencias *Tres discursos para dos aldeas*, prologado por el escritor chileno Tomás Eloy Martínez, gran amigo suyo. Ocupado en el tema de la sociedad civil, Fuentes escribe ensayos políticos donde realza el carácter innovador de la ciudadanía participante en la construcción democrática mexicana. Por otro lado,

⁸ “Hace veinte años, pensando más en la política que en el teatro, publiqué en México y España un diálogo, o más bien un coro, titulado *Todos los gatos son pardos*. Era una respuesta, apasionada, inmediata, pero reflexiva, a los acontecimientos de 1968 en mi país, que culminaron con la matanza de Tlatelolco el 2 de octubre. Allí quedó comprobada la incapacidad del sistema PRI-Presidente para dar respuesta política a nuestros problemas. Encerrados en la arrogancia, la autocongratulación y la obcecada negación de los problemas, el sistema no tuvo más palabras que el crimen. El desafío cultural de los estudiantes universitarios y de las capas medias del país, buscando salidas a la esclerosis de la Revolución institucional, no conoció más respuesta más simbólica que la de un asesinato colectivo en una plaza llamada de Las Tres Culturas” (1991, 075).

aborda el problema de las raíces políticas de México, y resuelve que en lo azteca y la Conquista está la herencia política.

En 1993 Fuentes saca a la luz el ensayo literario *Geografía de la novela* y el libro de relatos *El naranjo*. Continuando con la línea del año anterior, escribe un ensayo sobre el origen del sistema político mexicano, y dedica especial atención a Hernán Cortés y Tlacaélel (1993, 081).

Durante 1994 Fuentes publica la novela *Diana o la cazadora solitaria* y el libro de ensayo político *Nuevo Tiempo Mexicano*. Su logro más importante fue obtener el Premio Príncipe de Asturias 1994. En este año electoralmente crucial (la presidencia de la república), Fuentes abandera, junto con otros intelectuales, los «20 puntos para la democracia»,⁹

⁹ “Yo formo parte de un grupo plural [San Ángel] de mexicanos y mexicanas distinguidos, miembros de partidos o sin partido, que nos hemos propuesto plantear el peligro de confrontaciones violentas y evitarlas mediante el estricto apego al espíritu y a la ley de la democracia” (1994, 088). Respecto al acuerdo, que se publicó a finales de 1993, señaló que “Los 20 Puntos para la Democracia suscritos por un grupo de ciudadanos y los seis puntos para una elección creíble del candidato priísta Luis Donald Colosio, se complementan y fortalecen mutuamente” (1994, 083). Estos *Veinte compromisos por la democracia* en realidad eran una propuesta más amplia. A continuación los enumero:

1. Respeto al voto.

Para fortalecer al Poder Legislativo:

2. Consultas públicas sobre cualquier iniciativa para modificar la Constitución General de la República.

3. No aprobar cambios legislativos en menos de 30 días.

4. Que los diputados de oposición propongan el nombramiento del Contador Mayor de Hacienda de la Cámara, encargado de revisar el ejercicio del gasto público.

5. Obligación del Ejecutivo de informar a grupos y comisiones del Congreso, a petición de éstos.

6. Ratificación por la Cámara del nombramiento del Procurador General de la República.

Para fortalecer al Poder Judicial:

que consistió en un compromiso público de los partidos para promover un proceso electoral transparente y equitativo. Declaró: “Se trata de los acuerdos mínimos para que la elección federal mexicana del 21 de agosto sea limpia, democrática, creíble” (1994, 083).

7. Inmediata suspensión de la vigencia de leyes o decretos declarados contrarios a la Constitución por la Suprema Corte de Justicia (sin necesidad de promover juicio de amparo).

8. Que la Suprema Corte nombre sus propios ministros, para ser ratificados después por el Senado. Que los nombramientos de Magistrados de los Tribunales Superiores de Justicia de los estados sean definidos en vez de depender de cada gobernador.

9. Que la Secretaría de Hacienda respete el presupuesto del Poder Judicial, elaborado por la Suprema Corte de Justicia.

10. Reforma integral del Poder Judicial, que garantice justicia pronta y expedita para todos los mexicanos.

Para fortalecer a estados y municipios:

11. Redistribuir atribuciones fiscales entre los tres niveles de gobierno: federal, estatal y municipal para por lo menos duplicar los presupuestos estatales y triplicar los municipales (en términos relativos).

12. Transferir directamente a los municipios el gasto destinado a combatir la pobreza, así como la ejecución de esos programas

13. Descentralizar hacia estados y municipios servicios públicos que ahora realiza el gobierno federal.

14. Que los ayuntamientos puedan ampararse contra actos de los gobiernos estatales y federal.

Para fortalecer los derechos ciudadanos:

15. Volver constitucionales las figuras de referendum, plebiscito e iniciativa popular.

16. Autonomía de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y nombramiento de su consejo y su presidencia por mayoría calificada del Senado, previa consulta pública.

17. Hacer públicas las declaraciones patrimoniales del presidente y los miembros del gabinete. 18. Dar al INEGI la misma autonomía que se ha otorgado al Banco de México.

19. Obligación de los medios de especificar que una información ha sido pagada cuando sea el caso.

20. Reglamentar el derecho ciudadano a la información.

Por su posición política criticó al PRI;¹⁰ también a Zedillo:¹¹ “Yo no simpatizo con las ideas que le conozco a Zedillo, su neoliberalismo a ultranza, su criterio monetarista y utilitario, su poca simpatía por la educación popular” (1994, 085); y al segundo dedazo;¹² pero su antipriísmo quedó matizado cuando hizo una defensa de Colosio tras su fallecimiento: “La muerte de Luis Donald Colosio tocó fibras que no creíamos tener. Este hombre bueno y decente se movía rápidamente en una dirección comprometida con la transición democrática” (1994, 085). Los temas de este año estuvieron entre la democracia y Chiapas, que denominó como la primera revolución poscomunista.¹³

Como 1994 era año electoral, Fuentes igualó avance democrático con procesos electorales limpios (1994, 083). Por otra parte, apoyó la imagen de dos trenes chocando si no había transparencia electoral.¹⁴ Respecto a la transición democrática-

¹⁰ “El sistema autoritario y centralista encamado en el PRI impide a la gente concreta en sus localidades concretas organizarse políticamente y elegir a los mejores” (1994, 082).

¹¹ “Sus críticos lo describen como un tecnócrata helado; carente de imaginación política o de emoción popular”. Fuentes escribió que “Su mirada, dicen es la que Shakespeare atribuye a «los hombres peligrosos», «la mirada flaca, famélica» (Julio César). No sabe reír, ojalá no esconda colmillos; él mismo admite que los discursos no se le dan. En resumen: no tiene la gracia del gitano”. Además, “Un magnate lo consideró el heredero del adalid conservador mexicano, Lucas Alamán; “Zedillo... posee la coherencia tajante de los conservadores anglo-americanos que impusieron su filosofía militante en Inglaterra y en Estados Unidos.” (1994, 085).

¹² Carlos Salinas de Gortari designó a Zedillo como segundo candidato del PRI.

¹³ “Las razones de la primera revolución poscomunista que empezó en México el 1 de enero de 1994, son locales, son profundas y tienen que ver con la situación de injusticia irresuelta revelada mundialmente por la caída del comunismo” (1994, 083).

¹⁴ Escribió: “A Demetrio Sodi le debemos la metáfora de la actualidad política mexicana: dos locomotoras en ruta a la colisión desastrosa el próximo 21 de agosto.” (1994, 086).

ca colocó a España como ejemplo democrático. Le preocupó la legalidad y se pronunció por una candidatura común en México (1994, 085). Rechazó el autoritarismo, propuso reformas al sistema político donde el federalismo fuese una realidad (1994, 083) y la sociedad civil tuviera un nuevo papel.¹⁵

Vinculó política y sociedad: “Ya no se podrá responder con medidas autoritarias, centralistas. Ya no se podrá sostener una política coherente sobre la incoherencia del fraude electoral. Como en la cultura, México debe, ahora, hacer que coincida su sociedad y su política” (1994, 089). El debate, indicó, era una buena ocasión para iniciar el cambio en las relaciones entre partidos: “El debate les da la oportunidad de ofrecerles a los mexicanos un proyecto de nación que no excluya a nadie, una nación que abrace a todos” (1994, 086). Continuó con su crítica a la política norteamericana, pues le inquietó la creciente “xenofobia antimexicana” e “histeria antimigratoria”.¹⁶ Por último, rechazó totalmente la Ley 187.¹⁷

Durante 1995 aparece la novela en nueve cuentos *La frontera de cristal*, que aborda el problema de la frontera México-

¹⁵ “El Gobierno no tiene camino más efectivo que el cumplimiento estricto de la ley, el castigo a quienes la violan y el respeto a las manifestaciones pluralistas de la sociedad civil. Ésta, por su parte, posee la posibilidad de organizarse para ocupar el centro de la vía y decirle a tiempo a los conductores de los trenes: No nos arrollen” (1994, 086).

¹⁶ Fuentes dedicó particular atención al caso del asesinato del joven Darío Miranda, quien al cruzar la frontera fue asesinado por un agente norteamericano. Ante ello, escribe: “El incidente ilustra la creciente histeria antimigratoria y antimexicana a lo largo de la tensa frontera común entre México y los Estados Unidos, no una frontera, escribí una vez, sino una cicatriz” (1994, 084).

¹⁷ “Es una proposición aberrante: legal, financiera, médica, social, política, humana e internacionalmente aberrante” (1994, 093). Advierte que “de ser aprobada la propuesta 187 significaría el fin de la asistencia pública, el cuidado médico o la educación pública para los trabajadores indocumentados y sus hijos” (1994, 093).

Estados Unidos. Escribe también en los medios periodísticos ensayos sobre el problema político mexicano y mundial. De México le ocupa la democracia y la redefinición del sector público y el sector privado, pues insiste que tanto el Estado como la sociedad civil están en transición. Para ello, propone el desarrollo del tercer sector. Censura la tecnocracia en nuestro país y el mundo, y conmemora un año del fallecimiento de su amigo Colosio, en quien depositaba una esperanza de renovación política.¹⁸

A petición de su amiga Elba Ester Gordillo, entonces directora del Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, Fuentes escribe el ensayo político-educativo *Por un progreso incluyente*, que aparece en 1997. Ese año dedica nuevamente su atención a los problemas de México y Estados Unidos, particularmente al de migración.

El libro fotográfico *Retratos en el tiempo* de su hijo Carlos Fuentes Lemus† y con textos de Carlos Fuentes fue publicado en 1998. Ese año aparece también en los medios periodísticos ensayos políticos donde reprueba al PRI y habla sobre la alternancia política.¹⁹ Nuevamente recuerda a Colosio;²⁰ escribe sobre la desigualdad y miseria en México (1998, 127); y señala la importancia de transitar hacia la democratización a través de la transparencia electoral, la participación ciudadana y el compromiso del gobierno (1998, 125). Consideró, asimismo,

¹⁸ Al respecto escribió: “El afán de Colosio [era] encontrar un punto de equilibrio entre los factores de separación ideológica o geopolítica, entre modelos de desarrollo superados y nuevas formas de participación social, entre México y el mundo” (1995, 096).

¹⁹ “La alternancia en el poder es, tanto como la transparencia electoral, requisito de una transición democrática. La selección libre de candidatos por la base misma de un partido democrático, es otro” (1998, 127).

²⁰ “Colosio era un hombre ávido de saber y preguntar. Se mostraba extraordinariamente atento al diálogo y a las sugerencias” (1998, 123).

el papel clave de la educación para la construcción de nuevas oportunidades políticas, sociales y económicas en México.

Ante la crisis del PRI, llamó a una reformulación de la tradición política y la modernización política. Planteó que el sistema perdió legitimidad porque “se durmió en sus laureles. Se engañó con su propia retórica. No se dio cuenta de que un país con noventa por ciento de analfabetas en 1910 había sido enviado por la Revolución a la escuela” (1998, 130). Y escribió sobre el problema en Chiapas, particularmente sobre Acteal.²¹ Respecto a los problemas políticos del país, propuso hacer uso de la imaginación política; considerar al multiculturalismo como forma de vida; y ver a la sociedad civil, o tercer sector, como actor central de la democracia en México.

Dedicó un apartado especial para comentar el texto *Alternativa Latinoamericana*, de Carlos Castañeda, a quien desde años antes proponía públicamente como candidato a dirigir la Secretaría de Relaciones Exteriores y que lo sería en el gobierno de Fox. Del libro rescató la propuesta de los microcréditos y políticas que permitan la recuperación del nivel de vida de los pobres, y compartió con él una crítica al neoliberalismo; también pensó que como país no se debía aislar sino buscar estrategias económicas que le permitieran participar activamente en la globalización (1998, 125).

Durante 1999 Fuentes sorprende a la crítica literaria con una novela fresca y vigorosa: *Los años con Laura Díaz*. El

²¹ Sobre el tema protestó: “¿Pueden, después de la matanza de Acteal, dormir tranquilos los hombres que han ejercido el poder en Chiapas?” (1998, 109). Doce años después, en 2009, la Suprema Corte encontró que el Poder Judicial y por tanto el gobierno de Zedillo, tenían serias incongruencias en el proceso seguido a los indígenas acusados de la matanza, probándose que las falsas evidencias y declaraciones tenían como fin crear ‘chivos expiatorios’”.

2000 lo inicia con un texto titulado *Los cinco soles de México*, que contiene una serie de extractos de sus novelas, cuentos y ensayos organizados en función de la historia mexicana. En el 2001 publica la novela *Instinto de Inez*, y sigue participando activamente en la cultura.

Temas de política nacional

Los temas que describí históricamente en el apartado anterior pueden comprenderse bajo otra interpretación que ahora ensayo. He mencionado que el eje conductor de su obra política es la construcción de la libertad y unidad latinoamericana, hilo conductor que ha dado forma a la serie de capitulados de la presente investigación. Ahora propongo desmenuzar los tópicos que aborda en ese diálogo entre condiciones circunstanciales y su perspectiva ideológica.

Para ello, he clasificado sus ideas sobre política nacional en seis temas: a) Origen del Sistema Político Mexicano, b) Presidencialismo, c) Partidos Políticos, d) Cultura Política y Sociedad Civil, e) Proyecto de Nación, f) Democracia.

El origen del sistema político mexicano

Fuentes a lo largo de su obra ha censurado el sistema político mexicano. Tras su experiencia de vivir en países desarrollados, ha comparado las formas democráticas europeas y norteamericana con las autoritarias de América Latina. Así como ha señalado los elementos autoritarios de los Estados Unidos o la Unión Soviética, del sistema capitalista o la modernidad triunfante, también ha insistido en el carácter opresor y arbitrario de los gobiernos latinoamericanos; particularmente del mexicano, que define como un sistema político autoritario y describe como decadente. Desde los años cincuenta anun-

ciaba ya Fuentes su crisis, y en los noventa confirma su desplome.

Sus preguntas sobre el sistema político mexicano le llevaron a plantearse cuáles elementos podrían ser su origen. Por ello recurrió a elaboraciones míticas para explicarlo. En ello anteceden a Fuentes otros filósofos e historiadores, particularmente Alfonso Caso, quien afirmó que existió un vicio de origen en la organización política latinoamericana (Caso, 1924).

Siguiendo a este pensador, Fuentes explicó que el autoritarismo mexicano tenía como origen un doble sistema conquistador, el azteca y el español. Al respecto escribió: “Los atributos místicos y pragmáticos del Conquistador Reconquistado [Moctezuma] se funden y confunden en un totemismo político que afecta desde la cuna nuestra probable plasticidad humana y hasta literaria” (1965, 010).

Sitúa el origen del autoritarismo mexicano en sus dos raíces, prehispánica y española. Del mundo azteca se heredó, menciona, el centralismo autoritario, la sumisión al jerarca (1993, 081), la legitimidad devenida de una historia oficial, y la invención de un futuro feliz para el cual es necesario sacrificar el presente: “Tlacaélel, orwelliano *avant-la lettre*, quema toda memoria nociva para los aztecas, asume la herencia cultural tolteca, promete la felicidad futura, exige el sacrificio presente” (1993, 081).

Tlacaélel representando el mundo azteca y Cortés al coloniaje, son para Fuentes los padres de México. Tlacaélel crea el centralismo y autoritarismo:

“Tlacaélel..., eminencia gris del imperio indio, crea las primeras estructuras administrativas “nacionales” e inventa los sistemas de poder que rigen hasta nuestros días: centralismo autoritario, obediencia de arriba abajo, sumisión de abajo arriba, legitimación derivada del prestigio del pasado y de la promesa del porvenir, pero ambos –pasado y futuro– selectivos” (1993, 081).

Cortés, opina, funda la forma mestiza de hacer política en México: el sacrificio humano para lo humano (parcial y privativo), no para lo divino (perfecto y unitario): “Cortés funda el mundo mestizo... Quiere salvar algo del mundo que debe destruir para tener un poder imposible, porque jamás se lo dará el absolutismo nacionalista español. Abre las puertas del sincretismo barroco, de la escolástica política, de la rendición sin sacrificio humano, con sacrificio divino, y de la riqueza sin sacrificio divino, con puro sacrificio humano” (1993, 081).

En Fuentes resultan importantes las figuras simbólicas para representar y comprender el sistema político mexicano. Estas figuras de por sí míticas, las remitifica con el objetivo de describir el devenir de la política en México. Menciona que “en nombre de la misma democracia, el poder de Tlacaélel se perpetúa, ahora hablando español” (1993, 081).

Según el autor, los Austrias y los Borbones continuaron con esta línea autoritaria y paternalista (1998, 125), que posteriormente sería retomada bajo la forma presidencialista. Así, en México parece no existir una raíz democrática.²² Más aún —señala—, durante el coloniaje se experimentó una versión de la antimodernidad política: la Contrarreforma española: “La América Española [practicó]... lo que la modernidad europea juzga intolerable: el privilegio como norma, la iglesia militante, el oropel insolente y el uso privado de los poderes y recursos públicos” (1983, 033).

²² Sin embargo, para Fuentes resulta fundacional que América haya sido en su origen un proyecto de mundo nuevo. La herencia autoritaria tanto azteca como del conquistador, dice Fuentes, tuvo también su herencia complementaria: por un lado el renacimiento español; por el otro la espiritualidad del mundo prehispánico. La herencia autoritaria chocó con la intención renacentista de recrear la utopía, la Nueva España.

La Colonia fracasa en su intento de construir un mundo nuevo y deja como patrimonio un conjunto de formas políticas paternalistas que aún en el México contemporáneo se reproducen: “La tristísima Edad de Oro resultó ser la hacienda: la historia de la América Latina parece escribirse como la ley jesuita del malmenorismo y comparativamente el hacendado se permite desempeñar este papel de protector, patriarca, juez y carcelero benévolo que exige y obtiene, paternalistamente, el trabajo y la lealtad del campesino que recibe del patriarca raciones, consolación religiosa y seguridad tristemente relativa” (1983, 033).

Recuperando a Stanley y Bárbara Stein, Fuentes explica que la colonia latinoamericana heredó esquemas autoritarios y paternalistas que definirían la estructura sociopolítica del México independiente. Estos esquemas son: a) la hacienda, la plantación y las estructuras sociales vinculadas al latifundismo, b) los enclaves mineros, c) el síndrome exportador, y d) el elitismo, el nepotismo y el clientelismo (1983, 033). Si durante la Independencia se buscó un sistema paternalista, serían los gobiernos posrevolucionarios quienes reimplantarían legítima e institucionalmente la política patrimonial: “Habría que añadir el patrimonialismo, que constituye, en verdad, la tradición de gobierno y ejercicio del poder más prolongada de la América española y portuguesa. Esta tradición ha persistido desde los tiempos de los imperios indígenas más organizados, a través de todas las formas de dominación, la de los déspotas ilustrados, pero también en las formas institucionales y progresistas del autoritarismo modernizante” (1983, 033).

Sin embargo, apunta, la legitimación que otorgaba a los gobiernos priístas – principales responsables del autoritarismo paternalista– resultaría insostenible a finales del siglo XX (1998, 130).

Para Fuentes la retórica posrevolucionaria estará claramente definida por la ideología del sacrificio presente en aras

de un futuro inalcanzable. En su opinión hasta los proyectos de fin de milenio serán modelos que prometen beneficios populares jamás disfrutados: el neoliberalismo dirá que la inversión extranjera creará empleos, el saneamiento de la macroeconomía un bienestar en la microeconomía, el aumento del IVA mayores recursos, etc.; el bienestar, sin embargo, no aparece – indica.

Los problemas de crear un sistema democrático radican, según el autor, en que no se tienen antecedentes democráticos.²³ Esta idea choca con ciertas evidencias históricas, y hasta con sus mismas declaraciones. Sin embargo, dado que es un autor dual y paradójico, Fuentes señalará ideas contrarias y complementarias a lo largo de su discurso político. En concreto, puede advertirse en su análisis la idea de que los orígenes del sistema político mexicano están en proyectos no democráticos: el Azteca y la Contrarreforma española.

En general Fuentes integra en su discurso a Edmundo O’Gorman, quien también analizó el origen del atraso hispanolatino. Al respecto, O’Gorman estableció que España se afirmó ante sus colonias como una realidad histórica acabada y completa: de ahí que a las colonias no les quedara otro camino que imitarla. En cambio, la América anglosajona no imitó porque se propuso crear otras formas como respuesta a sus nuevas circunstancias (Villegas, 1993: 162).

Presidencialismo

Para describir al sistema político mexicano, Fuentes declara la estructura presidencial como su principal eje; así, al referirse

²³ “¿En qué se distingue la transición mexicana de otras transformaciones democráticas recientes? Primero, en que no es la restauración de un sistema democrático previo, como ocurrió en el Cono Sur, Argentina, Uruguay y Chile” (1998, 130).

al presidencialismo considera ir al centro de la política mexicana. Fuentes realizó paralelismos entre la forma contemporánea del presidencialismo, y los autoritarismos de Moctezuma y los conquistadores: “Se ha logrado un equilibrio ecléctico, y Moctezuma ya no es un autócrata divino, es el Señor Presidente, que se sienta en el trono de oro de los aztecas solo por seis años y sólo es respetado si gobierna con toda la malicia y energía del Conquistador y, también, con los ropajes físicos del Emperador” (1965, 010).

A finales de milenio describe la mecánica del presidencialismo de la siguiente manera: “...un sistema presidencial autoritario pero sujeto a la norma de la no-reelección. En México, el PRI-Gobierno, astutamente, aseguró la continuidad autoritaria del sistema, pero el Presidente cambiaba cada seis años, puntualmente, aunque el Presidente en funciones escogía a su propio sucesor, el cual, al asumir el poder, prontamente hacía añicos al predecesor al cual le debía el poder” (1998, 130).

Los presidentes mexicanos, dada la estructura cultural, indica Fuentes, deben manifestar un poder ilimitado: “El sucesor, nombrado gracias al poder inapelable del antecesor, debe mostrar, cuando llega a la presidencia, su propio poder inapelable” (1978, 016). Esta prepotencia Fuentes la explica –siguiendo a Paz– porque en México “lo contrario del poder es la humillación, el rebajamiento” (1995, 103). Así, el poder autoritario esconde una debilidad, pues la fortaleza no le tema a la crítica. En el discurso de Fuentes, el despotismo resulta una forma de resarcir esa ausencia de poder natural; de ahí, por ejemplo, el autoritarismo de Díaz Ordaz: “su intolerancia provenía de una inseguridad básica” (1994, 089).

El presidencialismo posrevolucionario se caracterizó, según Fuentes, por un ejercicio ilimitado de poder cuya intención era el culto a la personalidad. Señala: “Quien ejerce el poder absoluto no se siente satisfecho si el poder no se convierte en gloria

personal, basada, da lo mismo, en la experiencia propia, en la opinión ajena o en la imaginación del poderoso” (1995, 103).

Desde su perspectiva, el presidencialismo se basa en condiciones culturales de la sociedad para reproducirse: la sumisión y la no participación. Este sistema centralista, indica, “no necesita del ‘celo participatorio’ de los ciudadanos: el estado necesita contribuyentes y soldados, no ciudadanos activos” (1981, 028); y asegura que el problema no sólo es de estructura institucional, sino de actitudes en los mismos ciudadanos. Por ejemplo, irónicamente afirma que si sucediera una crisis al interior del PRI, los políticos priístas en lugar de construir proyectos democráticos continuarían actuando servilmente: “En el momento en que el PRI se dividiera en dos nuevos partidos, la cargada política se iría con el partido al que decidiese pertenecer el Presidente en turno” (1978, 016).

El presidencialismo para Fuentes está en clara crisis desde los setentas: “El actual sistema de continuismo selectivo, en el que el presidente en turno elige al sucesor sin consultas ni oposición posibles, ha dejado de rendir sus frutos para enseñar todas sus espinas” (1978, 016). A finales del siglo XX da por hecho su fin: “El cambio ha sido desde abajo. Lo que impide ya igualar ‘candidato del PRI’ y ‘Presidente de México’ es la sociedad civil mexicana, su capacidad de actuar, influir, hacerse presente” (1994, 089). Así, en su opinión las causas de los cambios en el sistema político mexicano son las crisis del autoritarismo y el fortalecimiento de la sociedad civil.

Partidos políticos

Durante los años sesentas y sesentas en su discurso sobre partidos políticos aparece como tema central «el» partido político (PRI). En los ochenta publica textos donde los actores son ya varios partidos, y en los noventa existen otros actores, nuevos y fuertes partidos que disputan el poder al PRI.

Este novelista en los setentas dedica atención al análisis de la funcionalidad del partido oficial. Para ello establece un diálogo imaginario entre Maquiavelo y Santo Tomás de Aquino, colocando detrás del primero las razones del Estado autoritario, y del segundo las razones del pueblo.²⁴

Desde el punto de vista de Maquiavelo o las clases conservadoras, el PRI cumplía con los objetivos de frenar el avance del comunismo y mantener la estabilidad del país: “El PRI institucional, orgánico y supraindividual, la única barrera contra el surgimiento de una dictadura bonapartista” (1978, 016). Su legitimidad radicaba en que “la ausencia del PRI condenaría a México, nuevamente, a la ley del péndulo dictadura-anarquía...” (1978, 016). Bajo argumentos históricos, se decía que el PRI “se reserva el papel de resguardar a México contra una repetición de la debilidad, desunión e irresponsabilidad que condujeron a la secesión de Texas, la guerra de 1848 y la pérdida de la mitad del territorio nacional” (1978, 016). Después de la matanza de Tlatelolco, en los círculos de poder político se aseguraba que “sin el PRI y sin, en su defecto, el Ejército, proveedor de balas y metáforas, los muchachitos alborotadores instalarían al profesor Marcuse en el Palacio Nacional” (1978, 016).

Detrás de Santo Tomás o el ejercicio de la razón sensible, señala, están los siguientes argumentos: “Los poderes actuales de México... no pueden resolverse ya dentro del sistema de poderío único del PRI, sino que requieren por lo menos un bipartidismo y esto, a su vez, requiere devolverle legitimidad y vocabulario propio al conservadurismo mexicano” (1978, 016).

Su crítica al partido oficial no decrece con el correr de los años. La duda sobre la capacidad democrática es constante:

²⁴ En mi opinión Fuentes retorna de Arturo Usler-Pietri la idea de fusionar en Quetzalcóatl y en Santo Tomás el bien latinoamericano.

“En México, ni el PRI ha sido capaz de aceptar, hasta ahora, la alternancia en el poder presidencial, ni le ha permitido a sus miembros manifestarse con libertad, disminuyéndolos mediante prácticas que han ido del sobre lacrado al dedazo a la simple y sencilla orden desde arriba” (1998, 127).

Paralelamente a la crítica al sistema político mexicano, va creciendo en Fuentes y muchos otros intelectuales el reclamo de un espacio democráticamente igualitario para los distintos grupos políticos del país. Advierte en 1994, año electoral, que: “nuevamente la credibilidad ocupa el centro del escenario” (1994, 086), y que esta credibilidad radicaría en la apertura y transparencia electoral. Poco a poco, a medida que desde su perspectiva esta exigencia de credibilidad democrática se va resolviendo, dos argumentos sobresalen en su discurso:

a) la exigencia de una alternancia en la presidencia: “Los sistemas electorales –registros, elecciones, publicidad– son confiables. Falta someter a prueba, desde luego, si la propia Presidencia de la República, centro nervioso del viejo sistema, puede pasar a un candidato de la oposición” (1998, 130).

b) un llamado a abrir espacios a la participación de la sociedad civil, pues ésta “la sociedad civil, su pujanza, su concepto de la nación, la cultura, la economía, la justicia, van por delante del gobierno y de los partidos” (1994, 089).

En los años noventa será constante su llamado a los partidos de oposición para asumir responsablemente el poder. Décadas anteriores tales observaciones hubieran sonado poco coherentes; ahora, sin embargo, cuando “la sociedad mexicana ha ganado un espacio democrático y hoy más de la mitad de México es gobernada por partidos de oposición” (1998, 130), escribe: “La oposición en el poder tiene mucho que aprender en materia de habilidad administrativa. El viejo sistema priísta obtenía resultados mediante la corrupción, la coerción y, admitámoslo, gracias a la meritocracia y el colmillo político.

La oposición enfrenta el desafío de actuar de manera distinta mientras adquiere experiencia” (1998, 130).

Para Fuentes la oposición y su posibilidad de llegar a las altas esferas de poder va creciendo. Cuando Fox habría ganado la presidencia de la república, Fuentes –bajo algunas advertencias al nuevo gobierno– se regocijaría.

Cultura política y sociedad civil

Fuentes ubicó un aspecto del tema de cultura política según la ideología de cada década. Por ejemplo, durante los años setenta vinculó la cultura política con religión y conservadurismo. A principios de los ochenta, con apatía y corrupción; a finales, con participación ciudadana. En los noventa, en cambio, unió cultura democrática con multiculturalismo.

Durante los años setenta le inquietó que la iglesia continuara teniendo poder sobre la sociedad; pero advirtió también en la religión una búsqueda de justicia social. En los setenta, Fuentes evocó un diálogo que tuvo con el ex-presidente Cárdenas, quien le dijo: “Mire usted: dondequiera que la revolución mexicana ha fracasado, el campesino ha regresado a la iglesia en busca de consolación, la iglesia es el refugio final del campesino y el indio contra el abuso y el desinterés de los administradores públicos.” (1979, 021)

Así, bajo una postura comprensiva trató de comprender la situación religiosa. De ahí que haya llamado, primero, a aceptar la disposición cultural mexicana a la religión; segundo, a construir la democracia en función de esa realidad: “Que la organización política aumente su propia capacidad democrática y admita la manifestación profunda de una cultura que, si no encuentra identidades civiles, se las buscará eclesiásticamente.” (1979, 021)

A principios de los años ochenta criticó el patrimonialismo en la cultura política mexicana y la debilidad de la sociedad

civil: “Las tradiciones de la entrega paternalista al Caudillo; la profunda fe en las ideas por encima de los hechos; la fuerza del elitismo y del personalismo y la debilidad de las sociedades civiles; las luchas entre teocracia e instituciones políticas, y entre gobiernos locales y el gobierno central...” (1983, 030). Citando a Weber, señaló el carácter cultural del sistema político mexicano: “El cuadro administrativo del poder patrimonial, explica Weber, no está integrado por funcionarios sino por sirvientes del jefe que no sienten ninguna obligación objetiva hacia el puesto que ocupan, sino fidelidad personal hacia el jefe; no obediencia hacia el estatuto legal, sino hacia la persona del jefe, cuyas órdenes, por más caprichosas y arbitrarias que sean, son legítimas. (1983, 033).

Explica que “este patrimonialismo encaja perfectamente tanto con las tradiciones imperiales indígenas como con la tradición hispánica” (1983, 033). Sin embargo, encuentra que una de las claves de la crisis política actual es la serie de conflictos culturales que se experimentan: la ambigüedad e indefinición provocada por vivir entre dos proyectos opuestos: la raíz tradicional conviviendo con disposiciones modernas.²⁵

También, en su opinión otros elementos influían en el conflicto entre política y sociedad. Señaló que, por un lado, existía una discordancia entre las instituciones y la cultura política de los latinoamericanos: “El fondo de la inestabilidad en la América Latina... [está] la falta de identificación entre la sociedad y sus instituciones” (1983, 032). Por el otro, que se habían creado instituciones copiando modelos políticos que no respondían a las necesidades sociales o condiciones culturales: “Creamos, para lograrla, ficciones de

²⁵ Fuentes afirmó: “Nuestra cultura es acosada por confusiones patrimonialistas entre prerrogativas públicas y privadas y formas de corrupción sancionada” (1983, 032).

papel. El país legal, copiado de las leyes de Francia, Inglaterra y los EU, no aseguró ni la democracia ni el progreso automáticos. Detrás de la fachada jurídica, el país real esperaba” (1988, 059).

Por eso proponía realizar “transformaciones estructurales, de fondo, sobre las cuales construir un país legal que coincidiese con el desarrollo del país real” (1988, 059). Más adelante, en los noventa, su crítica a la cultura política tradicional disminuyó porque progresivamente creció su esperanza en la sociedad civil como transformadora del país. De hecho, cuando había hablado del patrimonialismo lo hacía dirigiéndose más a los políticos que a la sociedad. Incluso aseguró que la sociedad había avanzado más que las instituciones políticas, pues consideró que, contradictoriamente, esas instituciones a través de las escuelas públicas habían creado una sociedad democrática: “allí, millones de jóvenes aprendieron los valores de la democracia, la justicia social y la tradición revolucionaria y se percataron de la disparidad entre lo que les enseñaron en las aulas y lo que vieron en las calles” (1998, 130).

Aun así, no negó las deficiencias en la cultura política mexicana. Por ejemplo, se manifestó enfadado ante “la tontería, el tumulto y la anemia que amenaza a la vida pública mexicana” (1995, 103). También, que los mexicanos culpen al destino o las circunstancias de su propia historia: “Y si las cosas nos salen mal, no tardamos en denunciar al Demonio que nos desvió de la ruta hacia la Tierra Prometida del Desarrollo, la Democracia y la Justicia” (1998, 125). Esa es la razón por la cual insiste en que los pueblos latinoamericanos deben responsabilizarse de su propia historia y reconstruirla conscientemente. Este argumento apareció con mayor fuerza en su discurso cuando creció su confianza en la sociedad civil. En los noventa afirmó que el surgimiento y participación ac-

tiva de la sociedad civil se trataba de un fenómeno universal, no sólo mexicano (1994, 089). Para Fuentes la manifestación de la sociedad civil fue una situación evidente: “Una realidad inédita empieza a aparecer en América Latina. La sociedad se organiza y se manifiesta de abajo hacia arriba y de la periferia al centro. Esto es una novedad considerable en países tradicionalmente ordenados de arriba hacia abajo y del centro hacia la periferia” (1990, 071).

Comparó el caso mexicano con el español en el sentido de que allí avanzó más la sociedad que la política, y sugirió que se aprendiera de esa experiencia para democratizar al país: “Fue el dilema de España al morir Francisco Franco. La política era una cosa, la sociedad otra. La sociedad estaba viva, la política estaba muerta. Todos los actores políticos de España... pensaron en España, no en intereses partidistas; llegaron a los acuerdos de la Moncloa y le aseguraron a un país de tradición autoritaria una transición democrática” (1994, 089).

Reclamó: “En vez de salir a coger gachupines, los mexicanos haríamos bien, ahora, en salir a imitar a gachupines” (1994, 089). En su opinión los intereses particulares de los grupos políticos —particularmente del PRI— estaban obstaculizando el tránsito hacia la democratización; y su llamado a imitar a los españoles se dirigía fundamentalmente a los políticos. Y también a la sociedad para que reclamara espacios de participación: “Si en la mayoría de los países de América, Europa y Asia, y hasta en la Sudáfrica del Apartheid, es posible que la ciudadanía se manifieste y traduzca su materia cultural, social, económica, en formalidad cívica, ¿hemos de ser los mexicanos la eterna, agobiante, singular excepción? ¿Cómo México no hay dos?” (1994, 089).

En esencia Fuentes propone romper con esquemas culturales tradicionales no democráticos. Plantea, por tanto, no responder a las antiguas instituciones con autoritarismo, sino con

democracia;²⁶ y dejar de ser “mal pensados”²⁷ para empezar a confiar en los demás.²⁸ Señaló también que la “prensa mexicana domesticada” (1995, 101) debía replantear su participación en la construcción democrática.

Indicó que a través de la educación sería posible armonizar política y cultura.²⁹ Sobre este tema Fuentes retorna a Samuel Ramos. La educación, según Ramos, debía corregir y desarrollar virtudes de acuerdo con una orientación ideal, la cual establecería una nueva antropología filosófica (Ramos, 1941, 80-81).

Fuentes en general instó a la sociedad a participar para que la democracia se manifestase *cotidianamente*, desde la aldea y el municipio, hasta el entorno global (1998, 130).

Más allá de lo aquí enunciado, en sus ensayos políticos encuentro como ejes argumentativos de su discurso político la unidad, la dignidad y la libertad del latinoamericano. A partir de los ochenta, con un contexto político que replanteaba la legitimidad política, detrás de sus ideas existe una defensa del latinoamericano como ser social capaz de transformar por sí mismo su realidad.

Las instituciones creadas en América Latina en los siglos XIX y XX, indica, no respondieron a las necesidades de parti-

²⁶ Al comparar dos naciones, Fuentes expresó que el ahora ex-presidente Alfonsín ‘contestó a la ilegalidad con la legalidad y a la arbitrariedad no con más arbitrariedad, sino con el derecho’ (1995, 103).

²⁷ Fuentes se sobresaltó al escuchar una opinión, pues consideró que era acertada: «Qué mexicano eres -me dice Alan Riding...-. En todo tratas de encontrar una conspiración” (1998, 111).

²⁸ La teoría sociopolítica de la cultura política señala que un elemento indispensable para la participación democrática está en la confianza en los otros, pues así se permite la organización y movilización colectiva.

²⁹ “Es tiempo de que la continuidad y fuerza de las culturas latinoamericanas informe nuestra vida política y económica. Ello depende, a su vez, de sistemas de educación que permitan asociar cultura, política y economía” (1998, 115).

cipación de la sociedad porque ella misma asumía esquemas patrimonialistas. Los efectos fueron funestos: “Las consecuencias económicas –indica Fuentes siguiendo a Weber– son una desastrosa ausencia de racionalidad” (1983, 033). La posibilidad, sin embargo, sigue abierta: asumir la responsabilidad de construir el presente y futuro se hace viable porque la sociedad ha adquirido madurez política.

Existe una frase que personalmente me impacta por su trasfondo ideológico. Cuando da propuestas socioeconómicas para resolver las problemáticas actuales, Fuentes propone medidas que permitan “que los pobres se ayuden a sí mismos”³⁰ (1998, 115). En mi opinión, a través de estas palabras transmite una plena confianza en la capacidad de las personas para solucionar sus problemas personales y colectivos. Cercana a la que tiene cuando escribe literatura (“Yo no escribo para *lectores gerber*, pues considero a los lectores capaces de crear nuevas novelas cada que las leen”),³¹ Fuentes rechaza el patrimonialismo social, político y estético. Por ello hace un llamado

³⁰ La idea completa de Fuentes es la siguiente: «Justicia económica no como un renovado y fallido intento de distribuir la pobreza, sino como una necesaria reforma fiscal, social y cultural para distribuir mejor la riqueza y para permitir que los pobres se ayuden a sí mismos» (1998, 115, subrayado mío).

³¹ *La Jornada* publicó una entrevista de Notimex, donde Fuentes “explica por qué huyó del concepto de lector ideal: «Temí mucho que al encontrar un público preestablecido yo también empezaría a escribir novelas prefabricadas y a repetir éxitos anteriores. Es la muerte de la literatura. Prefiero asumir un riesgo: el de buscar la novela que escribo y ofrecérsela al público como una posibilidad de cooperación. A veces esto es difícil para el lector que está muy acostumbrado a papillas; el lector ‘Gerber’, digamos, pero a mí el que me interesa es otro: el lector que yo no conozco antes, el que me acompaña en la aventura de descubrir esa novela.»... Fuentes admite que esta forma de escritura a veces desconcierta: «Mi propósito es ese», asegura: «quisiera pensar que escribo novelas potenciales para lectores potenciales» (*La Jornada*, 06/10/1988).

al gobierno para generar las condiciones necesarias a fin de que las clases bajas, a través de sus propias experiencias, solucionen problemas colectivos bajo sus propios esquemas.

No promueve el patrimonialismo —tema que ha criticado intensamente—, ni tampoco elimina la responsabilidad del Estado —como lo intenta el neoliberalismo—, sino *plantea* asumir *la cuota de responsabilidad de todos y cada uno de los actores* del sistema político mexicano: Estado, partidos políticos, sociedad civil, iniciativa privada, educación, medios de comunicación, intelectuales, etc. Todos estos actores compartiendo la cultura política de la responsabilidad, la unidad, la imaginación, la dignidad y la libertad, pueden transformar la realidad, asegura.

La herencia cultural que nos precede muestra la capacidad de la sociedad latinoamericana para construir civilizaciones altamente desarrolladas, con un nivel de organización que permite dar respuesta a desafíos ancestrales como la preservación de la naturaleza, la familia y la comunidad; la comprensión del sentido de vida y muerte; la comprensión del sentido universal de la creación; la unión del hombre con el cosmos; la comprensión del destino individual de existencia; el manejo del tiempo cósmico; etc. Los latinoamericanos, poseedores de tal riqueza cultural, indica, son indispensables para el mundo. Y para sí mismos. De ahí que debemos asumir nuestra propia historia. La cultura heredada nos respalda, señala.

Proyecto de nación

Fuentes ha sido un literato particularmente atento a la historia del país. Heredero de una corriente de ensayistas latinoamericanos, vinculó directamente su creación estética con el diagnóstico de la realidad social mexicana. Figuras como Vasconcelos y Octavio Paz le anteceden; y puedo decir que pocos lo prosiguen porque la especialización intelectual ha demarcado

los espacios de discusión con mayor meticulosidad: si bien sí se permiten hablar y participar de la política nacional, pocos novelistas escriben ensayos políticos, históricos o de análisis social.³² Fuentes actualmente podría considerarse una excepción, pero si atendemos a que es miembro de la Generación de Medio siglo, resulta comprensible por qué recurre, a la par de la novela, al ensayo político cultural.

Fuentes al reflexionar sobre el origen del sistema político mexicano sigue a José Luis Romero, quien aseguró que la sociedad europea condicionó la invasión e imprimió sus caracteres a los americanos. De ello derivó que tanto los objetivos como los problemas del Viejo Mundo se proyectaran en América. El mundo americano —aseguró Romero— no entendió la llegada europea porque no tenía lógica dentro del proceso americano: era una fuerza extranjera con su propia ley. Para las sociedades europeas, en cambio, la invasión al mundo ajeno era parte de la lógica de su propia transformación (Romero, 1976). Este conflicto se heredaría al mundo americano.

El proyecto de nación es un tema que condensa su discurso porque articula análisis político con su perspectiva histórica respecto a México. Aunque no siempre utiliza de manera explícita la denominación de «proyecto de nación», es una de sus preocupaciones políticas por la cual expresa su crítica y sus propuestas político-culturales. Lector de diversos textos, generalmente no cita sus fuentes; no obstante su falta de rigurosidad, su aportación consiste en generar crítica ciudadana a través del desarrollo libre de sus opiniones sobre temas de política nacional.

El tema de proyecto de nación lo presento bajo el devenir histórico de los proyectos de nación en México. Como ya

³² En este momento vienen a mi mente textos como *Tragicomedia mexicana*, de José Agustín, y *¿Qué hacemos con los pobres?*, de Julieta Campos.

mencioné en un apartado anterior, para Fuentes el origen del sistema político mexicano está en los mitos del mundo azteca y de la colonización. Este aspecto ya habría sido investigado por Alfonso Caso, y Fuentes sólo lo actualiza. Caso indicó que la conquista y la colonización conformaron la entidad histórico-universal de América: la primera la convirtió en una raza tributaria; mientras que la segunda promovió un amalgamiento etnológico y la institucionalización de sus formas políticas.

Las figuras de Tlacaélel y Cortés, convertidas en efigies del absolutismo, representan en el discurso de Fuentes causa y fundamento del patrimonialismo y autoritarismo mexicano. Por eso, afirma, la anti-modernidad de España encontró un efectivo caldo de cultivo en la organización política jerárquica prehispánica. Similares en su autoritarismo, el mundo azteca y el español fundaron un coloniaje que descartó los elementos renacentistas y espirituales de cada uno de estos mundos: “España, con la Contrarreforma, instala sobre los restos del poder absoluto de Moctezuma... las estructuras verticales y opresivas del poder absoluto de los Asturias. España se cierra y nos encierra. Tanto el mundo indígena mexicano como el mundo renacentista español quedan fuera del diseño histórico de la colonia” (1991, 075).

Las opciones de modernidad política que aún en España y entre los aztecas existían quedaron descartadas. La conquista no logró armonizar los elementos existentes para construir un proyecto común y nuevo, y detrás de las masacres sólo quedó la herencia política de sumisión y patrimonialismo. Escribió: “Pero la conquista de México no es ni una revolución, ni una visión del mundo en crisis; ni la armonización crítica dentro de una cultura: es la historia de una colonización, y todo coloniaje envilece tanto al colonizador como al colonizado” (1991, 075).

Según Fuentes, durante la Colonia los mexicanos reprodujeron los patrones político-culturales autoritarios del

mundo azteca y la Contrarreforma. El problema radicó, afirma, en que no se cambiaron tales esquemas: “Las matrices políticas, familiares, sexuales, intelectuales y morales del antiguo orden, el orden colonial y patrimonialista, no han sido transformadas en profundidad” (1983, 033). Más tarde, durante la Independencia se perpetuaron las formas ilegales y autoritarias de la Colonia: “El divorcio entre la ley y la práctica, característico de la administración colonial, se prolongó y ahondó en la Independencia: el país legal vivía bajo la ilusión, imitativa, de la racionalidad y el progreso dieciochesco, el país real bajo la ley concreta de la explotación colonial perpetuada” (1978, 017).

Teñido de luchas intestinas entre conservadores y liberales, el periodo de la Reforma experimentó constantes cambios ideológicos entre unos y otros grupos, por lo cual, señala, para sobrevivir políticamente los conservadores se disfrazaron ideológicamente de liberales.³³ Este hecho marcó la historia mexicana porque así se perpetuaron las tendencias conservadoras detrás de la fachada liberal: “Los conservadores fueron el partido nacionalista de México (porque el nacionalismo siempre es conservador y sólo el internacionalismo es revolucionario), el partido anti-yanqui (porque los Estados Unidos representaban la ideología liberal, la amenaza protestante y la cercanía imperial que debía ser equilibrada por la presencia eurolatina en México), y el partido anti-capitalista (porque los conservadores añoraban el orden feudal)” (1978, 016).

³³ “Identificado con la traición, el llamado a la intervención extranjera y el colaboracionismo con fuerzas anti-nacionales y anti-populares, el partido conservador mexicano ha debido sufrir una humillación histórica más cruel que cualquiera imaginada por Benito Juárez: la de verse obligado a vestir con la toga de su adversario, el partido liberal, identificado éste con el nacionalismo” (1978, 016)

Esta combinación de conservadurismo y liberalismo afectó al país porque al lado de tendencias progresistas pervivieron costumbres autoritarias. Según Fuentes “un imperialismo nada fantasmal, portador de todas las promesas del progreso y la democracia liberal, ocupaba el inmenso vacío dejado por la ausencia política de España” (1978, 017). Al confuso proyecto de nación se añadió la incapacidad política para resolver los problemas sociales: “El estancamiento durante la época colonial y el desarrollo socialmente injusto después de la independencia, nos presentan ahora las cuentas: no se puede prosperar mientras más de la mitad de la población está condenada a la miseria, la enfermedad y a la ignorancia” (1989, 063).

Dos siglos después la exigencia democrática y de justicia subsisten, pero Fuentes considera que “antes de ser una democracia, México debió ser una nación” (1983, 030). Así es como comprende el proceso histórico mexicano. Respecto al proyecto de nación de la Reforma, señala que no correspondió a las condiciones socio-políticas y culturales del país porque fue elaborado por una elite escindida del pueblo. Tal escisión –afirmaría característica de la política mexicana y atraería graves consecuencias: “El proceso todo de la historia de México: una elite liberal, iluminista, jacobina y progresista, empujando como puede a una masa profundamente conservadora, tradicionalista y religiosa” (1979, 021).

Fuentes continúa, en este sentido, con la crítica de Antonio Caso: “América no se organizó políticamente llevando a sus constituciones oficiales los atributos de su realidad nacional, ni reflejó en los conceptos de sus leyes las necesidades de sus sociedades” (Caso, 1924).

Según Fuentes, con la Independencia y Reforma se fundó un afán de inventar otra realidad, un país no existente. Tal idea tiene su origen en Uslar-Pietri: tras los movimientos de independencia, modelos políticos del racionalismo francés

vinieron a injertarse en las nuevas instituciones políticas latinoamericanas; así, sobre los resistentes restos del orden colonial se trataron de implantar esquemas ideales de Francia, Inglaterra o Estados Unidos (Uslar-Pietri, 1969).

Los proyectos de nación ideales —señala Fuentes— deformaron las instituciones y su sentido porque iban dirigidos a una nación que en lo real necesitaba respuestas profundas. Por ejemplo, siguiendo a Lezama Lima, Fuentes advierte que era necesario reconquistar culturalmente la América Latina (1988, 047). Respecto a lo económico, se necesitaban atacar privilegios coloniales.³⁴ En lo internacional, las relaciones desiguales entre los países creaban desventajas que México debía revertir diplomáticamente.³⁵ A la par, México experimentó las torpezas de sus políticos. Por ejemplo —señala— el centralismo atacó la autonomía local y con ello las posibilidades de encontrar respuestas locales: “La querrela del jacobinismo es la querrela del dirigismo centralista contra las formas de la autonomía local” (1979, 021).

Ya Antonio Caso había mencionado que las constituciones mexicanas no habían nacido como expresión genuina de lo americano, sino copiado modelos políticos: tanto como se hiciera con los útiles industriales o las modas femeninas (Caso, 1924).

Fuentes encuentra en la actualidad tanto esperanzas como lastres culturales; tanto necesidades apremiantes como ricas tradiciones: “Vivimos en una América Latina de paradojas y crisis. Es simultáneamente una región de estancamientos y crecimiento

³⁴ Expresó: “Hace cien años y tres décadas Benito Juárez inicio la modernización de México contra los privilegios acumulados durante los siglos coloniales” (1982, 029).

³⁵ Fuentes escribió: “¡Ay, si en vez de deberle quince millones de pesos a los franceses don Benito Juárez hubiese recibido todos los años quince mil millones de dólares por exportar fósiles líquidos!” (1982, 029).

descontrolado, una región donde apenas se inician las reformas, se las posterga, pero a pesar de esta crisis nos movemos hacia... una nueva economía y una nueva política, una democracia, pero basada en tradiciones ibéricas y no anglosajonas” (1989, 066).

Estos encuentros y desencuentros, coincidencias y divergencias entre origen cultural y proyectos de nación serán constantes en su discurso político. Autor dicotómico, recurre a las oposiciones para interpretar la complejidad de la historia mexicana, particularmente de la Revolución Mexicana. La exalta porque renovó la historia y cultura mexicana: “Lo que la Revolución nos dio a todos fue la totalidad de nuestra historia y la posibilidad de nuestra cultura” (1983, 030).

Y la censura como proceso políticamente corrompido: “Pero luego la Revolución se vuelve contra sí misma y éste sería el orden trágico de la revolución” (1983, 033). Asegura que “la bandera política de Madero, la democracia, no fue respetada”; y “la bandera social de Zapata fue respetada a medias” (1998, 130). Traicionada la democracia,³⁶ Fuentes elige el carácter trágico de la Revolución para comprender el sentido de la historia mexicana; y aclama que Mariano Azuela con la novela *Los de abajo* haya expuesto la desventura revolucionaria: “Esta es nuestra deuda profunda con Mariano Azuela. Gracias a él se han podido escribir novelas modernas en México porque él impidió que la historia revolucionaria, a pesar de sus enormes esfuerzos en este sentido, se nos impusiera totalmente como celebración épica. El hogar que abandonamos fue destruido y nos falta construir uno nuevo” (1983, 033).

³⁶ “La Revolución no convirtió a México en una democracia instantánea. El primer gobierno revolucionario, el de Francisco I. Madero, fue el gobierno más democrático que hemos tenido: Madero... fue depuesto y asesinado por una colusión entre el embajador de los Estados Unidos.. y un grupo de militares reaccionarios” (1983, 031)

“No nos engañemos, nos dice Azuela el novelista, aún al precio de la amargura. Es preferible estar triste que estar tonto” (1983, 033). Fuentes prefiere una historia trágica que una comedia:

De bajo de esta losa de siglos salen los hombres y mujeres de Azuela: son las víctimas de todos los sueños y todas las pesadillas del Nuevo Mundo. ¿Hemos de sorprendemos de que, al salir de debajo de la piedra, parezcan a veces insectos, alacranes ciegos, deslumbrados por el mundo, girando en redondo, perdido el sentido de la orientación por siglos y siglos de oscuridad y opresión bajo las rocas del poder azteca, ibérico y republicano? (1983, 033)

En su opinión, los revolucionarios también fueron antirrevolucionarios, producto de una herencia cultural, política y social conservadora. Bajo este contexto cultural y bajo el carácter autoritario de las dirigencias revolucionarias se construye el proyecto de nación en el siglo XX. Un proyecto legítimo —“Las revoluciones crean legitimidad”, asegura (1998, 130)—, pero incapaz políticamente para resolver los rezagos:

En México... los gobiernos “emanados de la Revolución” han practicado el capitalismo autoritario con fervor y éxito. La facción nor-teña que ganó la Revolución modernizó a México favoreciendo a las zonas y a las clases sociales más aptas para un desarrollo que beneficiase mucho a muy pocos y muy poco a muchos (1998, 114).

Sin embargo, también reconoció en la Revolución la raíz de la transformación mexicana.³⁷ Fuentes aquí recurre a Alfonso

³⁷ Según Fuentes la aportación de estos grupos gobernantes fue: “La solución legalista de Carranza fue todo un éxito: concilió las libertades individuales y los derechos sociales. Orientó la legitimidad revolucionaria al orden económico y social más que al desarrollo político” (1998, 130). Incluso, celebró

Reyes: la Revolución echó a andar la historia de México: la petrificación recobró su fluidez. Por ello, Fuentes elogió a la Revolución por los cambios, aunque contradictorios, que provocara en la nación: “Pero a causa precisamente de las medidas revolucionarias —reforma agraria, educación laica, derechos obreros, la recuperación de recursos naturales: todas ellas opuestas por los gobiernos de Taft a Hoover— México se convirtió en una nación moderna, contradictoria y consciente de sí” (1983, 030).

La Revolución Mexicana para Fuentes transformó algunas condiciones; empero, generó otras: “Racionalmente, México puede ser reducido al diagrama de una nación en desarrollo, donde la Revolución de 1910, por vez primera en América Latina, destruyó el poder feudal de la iglesia y los terratenientes y creó las condiciones para la circulación de una riqueza dirigida y apropiada por la burguesía nacional que salió de las lomas de Tingambato y desembocó en las Lomas de Chapultepec” (1965, 010).³⁸

Fuentes criticó el proyecto de nación posrevolucionario por el papel que cumplía el partido en el poder: un autoritarismo políticamente proteccionista³⁹ con un modelo económico proteccionista.

La clase media generada por la posrevolución, mencionó, era una clase con un fuerte ímpetu tradicional que no asumió

que “Obregón, Calles y Cárdenas fueron grandes constructores del Estado, las instituciones y el desarrollo” (1998, 130).

³⁸ “Pero esta clara comprensión es engañosa si se deja de observar que en México nada funciona como funciona sin la fachada del mito”, añade. Este carácter mítico para representar la historia de nuestro país es un elemento recurrente en su obra.

³⁹ En esa época era común, dice Fuentes, escuchar que el PRI se justificaba políticamente por “la tarea de impedir un retorno al poder de la trinidad reaccionaria del clero, los terratenientes y los militares” (1978, 016).

un papel renovador. Esta clase creía ser cosmopolita, pero en realidad (hasta antes del 68) era conservadora:

¿Cuándo ha apoyado la clase media mexicana un proceso de democratización del poder?, ¿quién se ha prestado con mayor alegría a las manipulaciones del rumor, la desconfianza, el chiste y el chisme contra los gobernantes bien intencionados? La clase media, ese conservadurismo que le negó todo apoyo constructivo a la República Restaurada y le preparó la tumba a Madero, detestó a Cárdenas y votó masivamente por Almazán (1978, 016).

Para Fuentes un proyecto de nación posrevolucionario que pudiera resolver los problemas del país era imposible porque ni el grupo en el poder ni la clase media pretendían identificarse con los pobres ni con la libertad: “La clase media, eternamente descontenta entre la libertad que sólo reclama pero se niega a ejercer, y el paternalismo que rechaza mientras está allí y añora apenas se ausenta. Lo que, en el fondo, siempre ha querido: la seguridad económica dentro de una organización militante que le permita manifestar su amor por la libertad sin exponerse a la obligación de correr los riesgos de la libertad” (1978, 016).

La vida urbana, nuevo y preponderante escenario de la realidad mexicana, estaba en sus novelas y también en sus ensayos políticos: “El carácter de la nueva vida urbana, el destino de las tradiciones humanas ubicadas en escenarios antinaturales, crea un mundo de extrañeza, de crímenes (y castigos), de esperanzas (grandes) y de ilusiones (perdidas), y de pequeños burócratas muertos por la indiferencia de los demás...” (1984, 038). Más tarde, a finales de los ochenta, cuando arreciaba la crisis económica que pondría en entredicho el proyecto de nación desarrollista, apareció la novela *Cristóbal Nonato*, en cuya narración futurista mostraba indignación ante la incapacidad de los polí-

ticos de planear la ciudad del siglo XX. Imagina un diálogo entre un político y un ciudadano, donde el primero expone el cinismo del sistema político mexicano: “—¿Control de la polución?, exclamó con sorna el ministro Robles Chacón. Eso, cuando seamos una gran metrópoli con siglos de experiencia. Ahora estamos creciendo, no podemos parar, estamos debutando como gran ciudad, ya regularemos en el futuro” (1987, 046).

Más adelante, otro político exponía: “—¿Aparatos contra la polución en los autos y camiones?, exclamó indignado el ministro vitalicio Ulises López. ¿Y quién va a pagarlos? ¿El gobierno? Quebramos. ¿La iniciativa privada? ¿Qué nos queda para invertir? ¿O quieren que esos lujos también nos los paguen los inversionistas gringos? ¡Bah, entonces mejor van a invertir a Singapur o Colombia! (1987, 046).

Con ello criticaba el proyecto de modernización sin visión ecológica y sin visión social: todo se lograría después y gracias al desarrollismo: justicia, empleo, seguridad, democracia...

Fuentes, artista cosmopolita, no podía compaginar con el proyecto de nación proteccionista y desarrollista del México posrevolucionario porque su ideal era un proyecto que modernizara al país con justicia, democracia y vinculación al exterior.

Por eso sólo se identificó con el programa de Lázaro Cárdenas: “Lázaro Cárdenas fue la excepción que intentó equilibrar el desarrollo en favor de las mayorías, incluyendo a las minorías. Pero después de él, los gobiernos mexicanos se la jugaron por un darwinismo nacional: los que no sepan competir, que se queden atrás” (1998, 114).

Del Estado populista criticó el autoritarismo. Si bien reconoció al Estado posrevolucionario su papel benefactor,⁴⁰ nunca

⁴⁰ Escribió: “La segunda guerra consolidó el sistema de desarrollo sin democracia pero con una fuerte dosis de justicia social” (1988, 130).

dejó de criticar el proyecto de nación de la época del milagro mexicano. Paternalismo, corrupción y falta de compromiso social le parecieron las características más criticables. Y así como señaló los avances del proceso de modernización en materia social, también insistió en la falta de democracia⁴¹ y en la creciente desigualdad: “A partir de Alemán, las conquistas revolucionarias sirvieron para consagrar un llamado “milagro mexicano» de rápido desarrollo económico, educación, salud, comunicaciones, pero sin democracia política y con crecientes disparidades económicas” (1998, 130).

En opinión de Fuentes pobreza y democracia serían los puntos más vulnerables del proyecto de nación posrevolucionario. A la miseria, por un lado, la ubicó como un problema histórico originado en las relaciones jerárquicas y de dependencia entre las naciones: “América Latina no ha escogido la pobreza. La riqueza le ha sido arrebatada por unos cuantos” (1990, 070). Por otro, como una condición estructural perpetuada por la injusticia social (1990, 072). Y también como una combinación de ambas: “En América Latina mientras intentamos alcanzar riqueza e independencia mayores... inmediatamente comenzamos a perderlas: debido a la injusticia económica interna y a la crisis internacional” (1983, 032). Después, con el movimiento zapatista de 1994, la ubicó cultural y geográficamente: “Un país fracturado entre un norte relativamente moderno, próspero, integrado a la economía mundial, y un sur andrajoso, oprimido, retrasado” (1994, 082).

El partido en el poder había construido el proyecto de nación, pero se suponía el creador de bienestar. Legitimado el

⁴¹ “Por lo menos desde fines de los años cincuenta, México vive en un creciente desfase entre el desarrollo económico y el subdesarrollado político incapaz de dar expresión a los nuevos grupos sociales, culturales y económicos” (1978, 016).

Estado autoritario con el limitado bienestar social, la democratización del país aparecía, al menos hasta antes de la crisis de los ochentas, como una necesidad política aplazable. Desde finales de los ochenta, para la sociedad y para Fuentes eso ya no era soportable:

La insatisfecha promesa de todos nuestros proyectos de modernización ha sido la democracia. Es tiempo de dársela a nosotros mismos, antes de que su ausencia actúe como pretexto para que el nacionalismo estadounidense venga a rescatarnos en nombre de la libertad. Pero también debemos alcanzar un desarrollo económico que no pueda negar a su propio lazo político: democracia, ni a su elemento social: justicia, ni a su socio espiritual: cultura (1991, 076).

Para Uslar-Pietri –fuente ideológica de Fuentes– bastaba revisar la historia de las ideas en la América Hispana, desde la Independencia hasta la actualidad, para descubrir un barroco, contradictorio y mezclado panorama. Por ello, la crisis institucional del mundo americano era expresión de tal formación contradictoria y continua. Aparecen, así, la república representativa y el caudillismo autóctono, todo ello envuelto en una búsqueda de identidad, una identidad marcada por la contradicción entre pasado y presente, y la nostalgia de la construcción utópica que el mundo europeo buscó en América (Uslar-Pietri, 1969).

Para Fuentes –en los noventa– existen tres obligaciones para el proyecto de nación: atender la democracia, resolver la desigualdad y promover la cultura. Respecto a lo primero, Fuentes consideró necesario instaurar “sistemas de federalismo democrático que incluyan el respeto al voto, la división de poderes, los sistemas de pesos y contrapesos y el apoyo a las iniciativas locales” (1990, 072). Sobre el segundo

afirmó que debían resolverse problemas como “la tierra pero también el crédito, la tecnología, la escuela, el transporte, el acceso a los mercados y sobre todo la justicia... El fin de ese desolador sentimiento de que, en México, la justicia carece de techo” (1994, 088). Para Fuentes desarrollo político y desarrollo social iban aparejados porque se retroalimentaban: “La miseria sigue siendo el principal obstáculo no sólo para el desarrollo sino para la democracia latinoamericana.” (1998, 115)

El tercer punto, la cultura, lo articuló a los dos anteriores, de allí la originalidad de su discurso. La cultura la ubicó como riqueza y como posibilidad para insertarnos en el mundo global; por eso debía ser central en la construcción de un nuevo proyecto de nación: “No podemos vivir más del capital exiguo del subdesarrollo nostálgico, sino que debemos enfrentar los desafíos de un desarrollo cultural más pleno, con todos los riesgos que esto implica, pero con... ‘politeísmo de valores’... los valores de la sociedad civil, que son centrífugos, descentralizantes, creativos, y serán fortalecidos por, a la vez que fortalecerán, la creación cultural” (1991, 073).

Insistió en que se formulara un proyecto de nación con «politeísmo de valores» porque apreció la diversidad cultural. Asimismo, se opuso a modelos importados y llamó a valorar la riqueza cultural nacional para crear proyectos propios: “La inteligencia de José Martí, al pedirnos que no copiemos modelos de desarrollo externos, sino que arrojemos *luz* sobre nuestras necesidades, nuestros recursos, a fin de crear modelos propios de progreso” (1988, 047).

“No podemos crear falsas instituciones que carezcan de identificación nacional. Ello equivaldría a darnos un respiro antes de la siguiente explosión” (1983, 032), aseguró. Invitó a replantear en términos culturales el proyecto de nación ahora que el mundo había cambiado y que México había iniciado otra

etapa.⁴² Si bien era necesaria la modernización,⁴³ le pareció necesario un carácter propio del proyecto de nación:

El nuestro es un problema más profundo que el de la deuda. Éste sólo constituye un problema técnico y tendrá una solución técnica. Lo que en realidad demuestra la deuda externa es que el modelo no funciona y nosotros debemos crear un modelo de desarrollo desde la perspectiva de nuestra propia historia. Hay que reanimar la vida económica de los pequeños pueblos, los que tienen mil o dos mil habitantes, tan numerosos en mi país. No podemos imitar a nadie. (*La Jornada*, 01/07/1986).

A finales del siglo XX, con un nuevo escenario donde el valor cultural se replanteaba, recurrió a viejos paradigmas que tomaban ahora nuevos bríos: el mestizaje. La multiplicidad cultural como forma legítima de construir proyectos de nación fue central en su discurso:

Corresponderá al mundo mestizo inventar nuevos proyectos históricos y la lucha, hasta nuestros días, será entre colonizadores y descolonizadores. Mientras México no liquide el colonialismo, tanto el extranjero como el que algunos mexicanos ejercen sobre y contra millones de mexicanos, la conquista seguirá siendo nuestro trauma y pesadilla históricas; la señal de una fatalidad insuperable y de una voluntad frustrada. (1991, 075, subrayado mío).

El aspecto cultural, bajo el presupuesto mítico, reaparece en sus ensayos. La conquista como elemento constitutivo del ser del

⁴² En su opinión el país primero había ido del desarrollo a la modernización; después, en los ochenta y noventa, de la modernización a la globalización.

⁴³ “Debemos evitar la tentación de salvar etapas necesarias. Debemos modernizar sin olvidar el pulso de la raíz”, aseguró (1983, 031).

mexicano, en su opinión, se plasma en los proyectos de nación. Tal insistencia tiene el fin de que el hombre latinoamericano recapacite sobre su herencia y conscientemente la asuma para superarla. Ése es el carácter político-cultural de su obra ensayística: reevaluar las relaciones de poder culturales entre las naciones y replantear nuevas formas de convivencia entre iguales. Su discurso es político porque se refiere a las relaciones de poder entre las culturas. Y lo es no porque hable de partidos o gobiernos, sino porque propone reformular las relaciones de poder entre las naciones a partir de una nueva relación cultural. Como es un artista, propone una revaloración de los valores, de la cultura. Sobre este tema volveré en el siguiente capítulo.

La posición política de Fuentes ni fue totalmente marxista, ni es totalmente modernizadora, sino liberal. No fue populista porque criticó el patrimonialismo, aunque sí tuvo coincidencias marxistas, ideología a la que luego renunció. Pero tampoco es modernizador porque defiende la tradición. Dado que le interesa la justicia social directa e inmediata, el neoliberalismo resulta su enemigo ideológico:

No soy partidario del término “neoliberal” porque... degrada una noble tradición política, el liberalismo, que si, teóricamente, se identificó durante el siglo pasado con las políticas de *laissez faire*, históricamente se identifica, en México, con Benito Juárez, en España con Benito Pérez Galdós y aun hoy, en los Estados Unidos, con los seguidores de las política sociales del *New Deal*. (1998, 125)

Critica a la izquierda por su carácter ideológico y poco práctico, y finalmente se identifica con la social-democracia europea. Contrariamente, también insiste en crear instituciones y proyectos acordes con las condiciones sociales, políticas y culturales del país, y no simplemente copiar modelos. En los

noventa su posición se inclina por los movimientos étnicos que defienden el respeto a la diferencia, y aboga por un proyecto de nación incluyente.

El proyecto de nación neoliberal no fue totalmente de su agrado porque, en su opinión, la pobreza, lejos de solucionarse, se intensificó: “Este estado de cosas está ahondando las diferencias entre ricos y pobres en la América Latina, marginando y reduciendo a la miseria a numerosísimos sectores de la población” (1998, 125). Empero, sí compartía la visión de apertura e integración al mundo global. Aunque a principios de los noventa todavía dudaba de la pertinencia del proceso de globalización,⁴⁴ más adelante sus cuestionamientos se dirigieron a plantear cómo globalizar a América Latina.⁴⁵ Bajo las nuevas circunstancias globales, recordó el ímpetu revolucionario que había creado sólidas e innovadoras instituciones, y propuso imitar esa fuerza generadora: “La tradición revolucionaria de México, que dio su impulso original a nuestro desarrollo moderno, no es desechable” (1998, 130). Esto lo mencionó porque lo decepcionaban los proyectos de los tecnócratas neoliberales: “Pero también hemos perdido esa reunión de vigor personal, pragmatismo constructivo y riesgo político que caracterizó a muchos hombres de la Revolución Mexicana. Más y más, nos reducimos a tecnócratas descoloridos, acólitos del fundamentalismo monetarista, chicos del pizarrón para los que el mundo que no cabe en sus gráficas, nada más no existe” (1995, 103).

⁴⁴ Escribió: “Las interrogantes permanecen: ¿nacionalismo o internacionalismo? ¿Aislamiento o integración? ¿Democracia política o desarrollo económico?” (1991, 076).

⁴⁵ “Latinoamérica, región de baja productividad y alto desempleo, debe preguntarse ya si puede lograr, en las condiciones actuales de las economías locales y de la economía global, crecimiento económico con más educación y creciente empleo” (1998, 124).

“«A México no lo salvaremos con ideas, lo salvaremos con números», dicen estos hombres pequeños perdidos en un país muy grande” (1995, 103), criticó Fuentes. Sobre las estrategias para lograr desarrollo con justicia social, democracia y preservación de la cultura en un entorno global, Fuentes hizo girar su discurso en la década de los noventa. Escribió que la realidad latinoamericana estaba llena de retos acaso insuperables: “El número absoluto de los pobres crece; la distribución del ingreso empeora; los salarios se contraen, los empleos desaparecen, la alimentación se vuelve escasa, los servicios públicos declinan, el crimen y la inseguridad crecen, los cuerpos represivos se vuelven autónomos en nombre de la campaña antidrogas, la malnutrición y la mortalidad infantil aumentan” (1990, 071). Ante ello declaró como indispensables el uso de la imaginación política y el compromiso ciudadano: “La brecha entre pobres y ricos es mucho más honda en México. Por ello mismo, nuestra imaginación y nuestra acción políticas deberían ser más vigorosas, más inteligentes, más solidarias” (1998, 127).

El proyecto de nación que Fuentes sugiere es un proyecto conjunto entre sociedad, gobierno y sector económico. Para construir este nuevo proyecto, según Fuentes, es importante rescatar la experiencia histórica: no rechazar totalmente al Estado benefactor –que se había preocupado por cierto bienestar social–, sino construir la democracia; no confiar totalmente en la sociedad de la era de la información –bastante dedicada a la diversión–, sino construir una sociedad participativa; no depositar toda la confianza en el mercado, sino hacer uso de él. Asegura que “ni la acción del Estado en el pasado fue tan mala como lo denuncian sus detractores, ni la empresa privada en el presente tan buena como nos dicen sus panegiristas” (1998, 115). Y percibe o imagina una sociedad activa y responsable: “...entre ambas (las acciones del Estado y de la empresa), a lo largo de las últimas décadas, ha venido tejiendo

puentes de conciliación una sociedad civil moderna... atenta a los reclamos de la tradición” (1998, 115).

Como ya mencioné, Fuentes difiere del proyecto neoliberal. Su postura básicamente critica los papeles del mercado y del Estado. Un texto clave que ha utilizado en su discurso político fue *Alternativa Latinoamericana* (1998), de J. Castañeda y Mangeibra. Este libro y la política social de Tony Blair son para Fuentes ejemplos de cómo adecuar las condiciones nacionales a la globalidad. Ante su pregunta: “¿Puede la imaginación política moderna encontrar el gozne que articule economía global y demandas locales?” (1990, 071), él contesta afirmativamente y se pronuncia por “un ‘idealismo práctico’ que no intente refundarlo todo” (1998, 127). Así, propone no «humanizar» el neoliberalismo, sino la democratización de la economía del mercado (1998, 125). Critica las políticas neoliberales “que, en nombre de la fatalidad globalizante, privan a los Estados nacionales de su soberanía a favor de poderes dotados de mayor fuerza que cualquier Estado” (1998, 125). Este aspecto –las relaciones desiguales entre Estados y mercado– le interesa porque piensa que “en un mundo en el cual circulan diariamente trescientos miles de millones de dólares sin finalidad productiva, *la lógica financiera y especulativa tiende a dominar en las economías nacionales*” (1998, 125).

Y propone, al igual que Castañeda y Mangeibra, a) fortalecer el poder público, b) desarrollar el ahorro interno, c) aumentar los ingresos fiscales, d) implementar políticas sociales. Estipula que frente al modelo neoliberal debe construirse otro donde el Estado pueda tener mayor margen de acción, pues señala que en los países más desarrollados el Estado, contrariamente al neoliberalismo pragmático, es fuerte:

El poder público, en consecuencia, se somete a esta “lógica”, aplicada en la América Latina con el fervor antes reservado

al tomismo o al positivismo; es decir, con más fidelidad que en sus propios países de origen, dado que el capitalismo japonés, el europeo y aun el norteamericano tienen frenos, equilibrios, sanciones y capítulos sociales más amplios que los del nuevo dogma [neoliberal] latinoamericano. (1998, 125)

Por tanto, se proclama por colocar «frenos, equilibrios, sanciones y capítulos sociales más amplios» que fortalezcan a los gobiernos nacionales y resuelvan problemáticas históricas. Para tener estados fuertes, propone “elevar el ahorro interno y vincularlo a la inversión productiva”. En este sentido asegura que aumentar el ahorro interno permitiría “liberarnos de la nueva dependencia de los capitales «golondrinos»” (1998, 125). Sobre el tema, Fuentes escribió: “¿Pueden y deben regularse las entradas y salidas del capital especulativo?... La regulación o falta de ella... debe ir acompañada de políticas de gasto público que, a su vez, dependen de los niveles de ahorro interno y de los sistemas de tributación” (1998, 125).

Piensa que para incrementar el gasto público es necesario fortalecer el sistema fiscal y buscar ciertos controles para los flujos financieros. Para lo primero sugiere, al igual que Castañeda y Mangeibra, aumentar los impuestos: “El IVA es un impuesto regresivo que puede ser «recompensado con creces por el efecto redistributivo del gasto social»” (1998, 125); no obstante, recomienda “excluir explícitamente del impuesto a los artículos de consumo popular’. Estas medidas deben ir, advierte, acompañadas por acciones gubernamentales honestas y respuestas civiles responsables: “No puede haber política tributaria en México y América Latina sin castigo ejemplar a la evasión, pero también sin erradicar la corrupción, la deshonestidad y la ineficacia” (1998, 125).

La política social que propone para el nuevo proyecto de nación es un Estado benefactor sin populismos. Por ejemplo,

apoya las políticas de Castañeda y Mageibra de crear “cajas de ahorro, los fideicomisos, las uniones de crédito, los microcréditos, dirigidos sobre todo a la mujer madre y trabajadora y a las pequeñas comunidades agrarias” (1998, 125). El incentivo debe estar dirigido hacia la sociedad con el fin de que ésta genere sus propias fuentes de empleo. Insiste, además, en que “la cobertura del crédito en Latinoamérica debe ser total, territorial” (1998, 125). En su propuesta plantea:

Ahorro interno. Votar un presupuesto de base cero que ponga fin a superposiciones, rémoras, sobre precios y gastos innecesarios. Crear un Mercado Electrónico del Trabajo que vincule oferta y demanda del empleo. Favorecer las inversiones productivas de largo plazo sobre las inversiones financieras, golondrinas, de corto plazo. Detener la corrupción. Poner fin a los gastos reservados y a todas las partidas discrecionales. Crear instrumentos de inclusión para detener o revertir *el proceso de concentración del ingreso y de exclusión social* (1998, 127).

En Fuentes las estrategias para fortalecer la economía y reformular el proyecto de nación implicarían un compromiso mayor: ciudadano. Este compromiso debería utilizar todas las herramientas existentes, como el mercado. El modelo neoliberal, aseguró, supone “el mercado como fin en sí mismo, no como medio para alcanzar riqueza o bienestar, para la persona y la sociedad” (1998, 125), por lo cual habló de un proyecto de nación con enfoque social, que “constituye la mejor manera de recuperar el impulso social de la historia de México, abriendo nuevas y crecientes oportunidades para la educación, el trabajo, la familia y condiciones de vida decentes para la mayoría de nuestros ciudadanos” (1998, 130). En este nuevo proyecto de nación habrá que preguntarse cómo resolver problemas sociales sin generar nuevos: “¿Cómo acabar con el desempleo, «no

mediante trabajo artificial, sino con empleo genuino»? ¿Cómo combatir la pobreza sin limitarse al asistencialismo? ¿Cómo incrementar el poder adquisitivo sin producir inflación ni falta de competitividad?» (1998, 127)

La política social en un mundo neoliberal, en su opinión, es una respuesta viable. No es fácil; pero la vía neoliberal tampoco asegura un creciente bienestar, menciona. Por ejemplo, indica que “Menem puso fin a la inflación pero aumentó el desempleo. Logró estabilidad monetaria a cambio de un gigantesco déficit de la balanza de pagos. E impuso la disciplina fiscal pero con un empobrecimiento popular que hoy carcome a las clases medias más sólidas, tradicionalmente, de la América Latina: las clases medias argentinas” (1998, 127). Insiste en que toda la sociedad es parte de la solución, y aunque ello suene inalcanzable, la sociedad debe tener determinación para construir su presente y su futuro. Al respecto advierte: “Nos cuesta admitir que nosotros mismos somos nuestro propio Diablo y que, como en el poema de Wiliam Blake, nosotros mismos somos puerta de nuestro propio infierno y nuestro propio paraíso”. (1998, 125).

Por eso coincide con Castañeda y Mangeibra en que “radican las soluciones en nosotros mismos, aunque los problemas tengan una dimensión internacional –o, para estar en la moda, «global»– (1998, 125). En opinión de Fuentes, resulta importante definir, aun en un mundo interdependiente, los espacios que se pueden y deben transformar. Ahora, un nuevo proyecto de nación precisa de educación y democracia. Nada de esto es posible sin un gobierno nacional eficiente, pero la efectiva administración pública requiere, a su vez, dos cosas: Educación y Democracia” (1998, 125). Fuentes ubica en la democracia –que para él implica una participación amplia y activa de la sociedad– el eje para articular necesidades con soluciones. Por eso plantea:

¿Podemos ahora, con instituciones democráticas, alcanzar el orden de justicia y bienestar prometido por nuestras tradiciones revolucionarias? ¿Puede la política democrática darle a México lo que la política autoritaria, al cabo, no pudo o no supo darle: desarrollo económico con justicia distributiva y régimen de derecho? Estas son las bases para que mi país construya el puente indispensable entre la aldea global a la cual pertenece legítimamente, y la aldea local en la que reside fielmente (1998, 130).

A tales preguntas, Fuentes responderá que sí. En su opinión, para que la democracia pudiera “alcanzar el orden de justicia y bienestar prometido” serían necesarios federalismo, libertad, pluralidad, legalidad, recobrar la historia, equilibrio entre los poderes, pragmatismo social y en lo cultural un sentimiento de dignidad. Propone:

Construir una nueva comunidad en la que el poder esté estrictamente acotado por la fiscalización, los obstáculos y contrapesos, la división de poderes, el federalismo, el congreso y la judicatura independientes, la libertad crítica, el pluralismo partidista, la memoria histórica, la cultura incluyente, es quizá el desafío para una democracia mexicana, igualmente alejada, en el siglo que viene, de la tecnocracia gris y del autoritarismo dorado, de la teoría abstracta, de la ilusión de gloria seguida por el abatimiento de la humillación (1995, 103).

Este proyecto de nación tendría como pilar la democracia, pues asume que con democracia la economía se revitalizaría.⁴⁶

⁴⁶ “No antepongo la reforma política a la económica. Simplemente, imagino que con dos caballos, el económico y el político, el carro nacional irá mejor y más rápidamente hacia sus metas” (1990, 072), indica. Y deposita una fuerte confianza en la democratización: “No en las democracias instan-

Optimista, anota que “acaso ha terminado la atroz tradición imperial mexicana, la del monarca azteca, el virrey español y el señor presidente republicano cuyos relojes marcan sólo la hora que a él le guste” (1995, 103). Advierte que el proyecto de nación democrático debe construirse detenidamente, pues las leyes no van a implantar por sí mismas el estado de derecho ni nuevas realidades: “El estado de derecho, sin embargo, no es favorecido por decretos apresurados que pretenden llenar vacíos de seguridad largo tiempo desatendidos” (1994, 086). Señala además que se debe tener presente «el para qué de la política»: “el interés propio del poder es inseparable del interés de la comunidad” (1995, 103).

Fuentes por comunidad entiende todo un complejo social, político y cultural distribuido a lo largo del país. Por eso apuntó que en el nuevo proyecto de nación la democracia debería atender en primera instancia lo local: “Si vamos a resolver localmente nuestros problemas, ello sólo será posible si se respetan las iniciativas locales y los impulsos desde debajo de nuestra sociedad” (1990, 072). A partir del movimiento zapatista de 1994, intensificó su discurso multicultural y se centró en los marginados. Por eso se pronunció por un «idealismo práctico» que vincule sociedad plural con un proyecto de nación plural: “[Un idealismo práctico que] quiere conservar lo útil pero darle representación a todos los ciudadanos que no se sienten contenidos en el modelo actual” (1998, 127).

Su idea de unidad nacional no es «unificar», sino «integrar». “Reconocer el drama de Chiapas... es dar un importante paso para que, un día, México no se divida geográficamente y se divida menos económicamente” (1994, 082). De ahí que aprecie los

táneas que soñaron nuestros libertadores en el siglo XIX, sino en la paciente democracia que podemos construir para el siglo XXI” (1995, 103)

procesos de autonomía e independencia locales que promueven un proyecto de nación incluyente: “En México, a partir del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas aliado al respeto de la libertad municipal, habremos logrado mayor unidad que balcanizando nosotros mismos a las comunidades indígenas. Hagamos política, no berrinches xenofóbicos y chovinistas” (1998, 127).

Propone “respetar la diversidad para fortalecer la unidad”; y comprueba que las autonomías locales desafían a los autoritarismos: “El sistema de los Lander en Alemania, las autonomías de España y las descentralizaciones italianas, fueron la manera de superar el autoritarismo centralista de Hitler, Franco y Mussolini» (1998, 127). Por eso habla de una democracia social fundamentalmente creativa que supere las limitaciones neoliberales: “Una democracia dedicada a recrear la comunidad, no a implantar las doctrinas derivativas, el estatismo de ayer, la mercadología de hoy” (1995, 103).

El proyecto de nación que propone —democrático, incluyente, independiente, multicultural, igualitario, participativo— es un proyecto con visión. Comparte con Castañeda y Mangeibra que “América Latina debe ‘reconocer en el niño al trabajador del provenir al ciudadano’ (1998, 125); y piensa que es tiempo de reformular uno propio, sin imitaciones. Hasta ahora, dice, “nos hemos tragado todas las hostias” (1998, 125); pero ahora es tiempo de innovar: “Huérfanos de la Razón y el Progreso, los latinoamericanos, desde el siglo XIX, hemos recorrido ávidamente las rutas de la Ilustración y el Positivismo, del Marxismo y el Neoliberalismo” (1998, 125).

Fuentes llama a construir una nueva comunidad (1995, 103), reevaluar la relación entre poder y política, desarrollar los organismos no gubernamentales, y finalmente se pronuncia a favor de una política práctica y modesta: “Quizá ha llegado el tiempo de una política modesta, a escala humana, correspondiente con la nación y su cultura” (1995, 103). Como

hemos visto, no comparte el modelo neoliberal: “En nombre de la eficiencia, se ha consagrado una ‘inevitable’ desigualdad”, señala (1998, 127). Pero apunta que aun este modelo puede utilizarse dentro de un proyecto de nación que busque resolver las problemáticas sociales y económicas. Invita a: “No excluir al mercado, sino fortalecerlo mediante el fomento del capital humano y social. Capital humano, capital social para dominar el capital especulativo, la estabilidad precaria y las crisis cíclicas” (1998, 127).

Ante el caos social generado por los cambios, vuelve a la tradición.⁴⁷ Y la resignifica: el pasado plural, tradicional e inacabado como posibilidad de futuro múltiple e interminable: “Nuestra historia y nuestro lenguaje aún no terminan porque son historias y lenguajes múltiples, contradictorios, policulturales, multirraciales e históricamente presentes” (1998, 121).

Esta sensación de «no haber culminado» la advierto en Fuentes como posibilidad de construir y reconstruir constantemente. Señala: “Somos hombres y mujeres interminables” (1998, 121). Fuentes en ello sigue a Edmundo O’Gorman: “América es un proceso histórico, no un ente concluso, algo así como una sustancia” (O’Gorman, 1958).

Fuentes dota de esperanza y fuerza a la construcción de un nuevo proyecto de nación cuando afirma que: “Una sociedad está sana cuando sus mujeres y sus hombres saben que la historia no ha terminado, ni han terminado las palabras que manifiestan inconformidad, escepticismo, insatisfacción ante el orden actual, cualquiera que éste sea.” (1998, 121)

Su propuesta es construir nuevos proyectos de nación. Ninguna nación como la mexicana está tan urgida de nuevos

⁴⁷ Fuentes se pregunta si la modernidad nos ha beneficiado: “Tuvimos que luchar para ser modernos. Y hoy nos preguntamos si, al cabo, valió la pena llegar a serlo” (1983, 031).

modelos, pues afirma que los latinoamericanos “somos seres inacabados. Somos seres insatisfechos” (1998, 121).

La construcción de la democracia

La concepción de democracia de Fuentes no difiere del discurso prevaleciente en los espacios académicos. Existen en sus ensayos aspectos definidos que particularizan su manera de vincular unos y otros tópicos, pero en general continúa *con soluciones propias de la época para los problemas que el siglo XXI enfrenta*. La originalidad se ubica, entonces, en la manera de exponer sus razones, de reordenar las demandas democráticas, y en la manera de concebir el para qué de la democracia. Ahora, el principal punto en Fuentes para la construcción de la democracia es la participación de la ciudadanía: “La transición democrática mexicana reside en algo que nunca tuvimos antes: una sociedad civil activa, consciente, con voluntad democrática. Fortalecer al tercer sector es fortalecer nuestra incipiente democracia. Pero ésta no sólo se impondrá desde arriba” (1998, 130).

Este tema ya fue abordado con anterioridad. Por ahora me centraré en los otros puntos que para Fuentes constituyen eje de la construcción de la democracia. En principio, asume que la democracia tiene un sentido de oportunidad: es el modo para resarcir el error del mexicano de no haberse adueñado de su historia. Y también una forma de reorganizar colectivamente al ciudadano para solucionar los problemas. Menciona que “la herida mexicana actual, luego de muchas otras en su historia, es llamada carencia de democracia con carencia de desarrollo” (1991, 076). Concretamente, señala que: “La democracia... permite que curemos nuestras heridas por nosotros mismos” (1991, 076).

La democracia resulta, así, una construcción auto-constructiva: al realizarla el mexicano automáticamente se reordena a sí mismo porque reconstruye no sólo al sistema político,

sino la cultura política. Construir la democracia, dice, implica en primera instancia un *ejercicio de voluntad*. Un ejercicio de rebeldía y transformación inaugurado en octubre en Tlatelolco:

A partir de 1968, México inició una transformación en profundidad. 1968 le permitió al país darse cuenta de que la sociedad civil había rebasado al Partido y al Gobierno, *y que era cuestión de tiempo, pero también de voluntad y de palabra*, que la propia sociedad obligase al gobierno a responder a las iniciativas ciudadanas, surgidas desde abajo y desde la periferia y no, como ha sucedido tradicionalmente, impuestas desde arriba y desde el centro (1991, 075, subrayado mío).

Este proceso de transición, dijo, empieza con procesos electorales transparentes; pero la democracia no se reduce ni a cuestiones electorales, ni a una simple alternancia en el poder ejecutivo: “Es insano que un sistema político solo se juzgue democrático si el partido en el poder pierde. El chiste es *que todos crean en el sistema democrático*” (1994, 086, subrayado mío). Para Fuentes, la construcción de la democracia en México implica una transformación de las formas políticas, culturales e institucionales.

Al reunir tales aspectos, para la democratización de México sugiere atender los siguientes puntos:

1. Transparencia y equidad electoral
2. Separación de poderes y equilibrio entre ellos
3. Federalismo o Descentralización política
4. Democracia Local
5. Pluralidad
6. Alternancia
7. Legalidad o apego a derecho
8. Seguridad, paz y negociación

9. Bien común

10. Equidad

En primer lugar, para la construcción democrática tener procesos electorales limpios significaría un avance más que sustantivo, sustancial. La transparencia y equidad electoral comprende así: "...contar con autoridades electorales imparciales, un Padrón Electoral confiable, acceso a los medios de comunicación, topes al financiamiento, prohibición de usar recursos públicos con fines partidistas y fiscalización de los delitos electorales (1994, 083).

En segundo lugar, asegura que ante un antecedente histórico de presidencialismo, es indispensable crear una eficiente separación de poderes, y un equilibrio entre ellos. Para lograr eso propone «una paradoja aparente»: "un gobierno nacional fuerte, pero controlado por un sistema de frenos y equilibrios, separación de poderes y difusión federal de iniciativas" (1990, 072). El poder legislativo sería central en la construcción democrática: "El poder del Congreso democrático debe ejercer creciente vigilancia sobre el poder aún excesivo del Ejecutivo y mantener el equilibrio de poderes" (1998, 130). Además, estipula importante la reelección de senadores y diputados a fin de crear un ejercicio legislativo consistente.⁴⁸

El tercer punto sería la relevancia de la federalización en la democratización. Este aspecto lo definió así: "El punto en que convergen las demandas de la integración y las de las nacionalidades es el federalismo, compromiso entre tres fuerzas idénticamente vivas: la región y el mundo, pasando por la nación" (1990, 072).

⁴⁸ "Una cosa indispensable para un mejor funcionamiento del Congreso: La reelección de senadores y Diputados" (1998, 130).

Subraya que un federalismo será efectivo cuando “abrace a todos, le dé un lugar a todos” (1994, 083). En cuarto lugar, para Fuentes la democracia debe estar en cada espacio ciudadano, pues la democracia nacional se debe expresar en la democracia local: la democracia siempre es, ante todo, local” (1994, 088). Por ejemplo, dice, no puede hablarse de democracia en México si el partido hegemónico mantiene cuotas de poder en el campo. Hasta que sea democrática Chiapas se habrá extendido la democracia, señaló. Las tutelas, paternalismos y dependencias debían eliminarse, pues “los indígenas y campesinos... no necesitan la tutoría del PRI, saben gobernarse a sí mismos” (1940, 083) La democracia local, opina, confirma la nacional; y viceversa: “La democracia en Chiapas no puede ser efectiva sin una democracia nacional” (1994, 083).

La pluralidad –quinto aspecto– es también un elemento indispensable porque Fuentes sugiere la diversidad como necesaria para la construcción democrática. En sexto lugar señala la alternancia política, tema fundamental en su discurso. Al respecto ha escrito que este mecanismo permitiría sanear la política mexicana: “En caso de alternancia democrática, el nuevo presidente nada le debería a su antecesor y podría actuar racionalmente, filtrar errores, prolongar aciertos y desprenderse de la obligación de demostrar que es fuerte porque es distinto” (1978, 016).

Para el aspecto de legalidad, señala: “Pero ¿puede haber estabilidad en México si las leyes no se cumplen, si la promesa democrática se frustra, si la búsqueda desesperada de la seguridad sólo desemboca en mayor inseguridad?” (1994, 086). De hecho, en el respeto a las leyes sería un eje para el ejercicio democrático pleno: “El obstáculo mayor para la democracia mexicana no es la inercia del presidencialismo ni la resistencia de los dinosaurios priístas. El principal peligro se encuentra en la debilidad del orden jurídico, la falta de confianza

pública en los procedimientos legales, la falta de garantías ciudadanas en múltiples aspectos de la relación con el poder” (1998, 130).

Por otro lado, en su discurso la seguridad aparece como necesidad básica de la sociedad democrática. Señalará, por tanto, al entorno de paz –donde los conflictos se resuelven por medio de la negociación– como el ambiente propio y resultado de la vida democrática: “Yo insistiré en que se sigan hasta agotarse las vías del derecho y cuando se agoten, buscar nuevas vías políticas” (1994, 088).

El punto número nueve es la búsqueda del bien común a través del ejercicio democrático. Insiste en ello porque afirma que en América Latina al descuidarse el bienestar –fundamentalmente el de las clases bajas– se corre un peligro: “[El gran peligro es que] si la democracia no se traduce en bienestar para las mayorías, la América Latina revierta a la tradición autoritaria que ha marcado su historia” (1998, 115). Por último, advierte que la equidad es fundamental para la construcción democrática. En su opinión las desigualdades impiden un desarrollo armónico y verdadero de la democracia: “El otro peligro para nuestra incipiente democracia es la creciente disparidad entre pobres y ricos, la percepción de que la estabilidad económica sólo es posible a expensas de la política social o el hecho aun más brutal de que México, por más que lo intente, no podrá igualar los servicios sociales al crecimiento demográfico” (1998, 130).

En el discurso de Fuentes la cuestión democrática es compleja; y de manera compleja responde: “‘Extender la república’, en el caso preciso de México, significa: procesos electorales limpios, confianza en las iniciativas locales, respeto a los poderes constituidos y traducción del desarrollo económico en formas de justicia social” (1990, 072).

Política internacional

Los ochenta: crítica al imperialismo norteamericano *Recorrido histórico*

Fuentes no fue ajeno a los sucesos internacionales. Su orientación crítica respecto a Norteamérica se agudizó e igualmente su defensa hacia Latinoamérica. Siguió preocupado por la miseria en el Tercer Mundo, y poco a poco fue depositando en la democracia representativa y la participación de la sociedad civil su principal esperanza. Pero quizás el mundo iba mucho más rápido de lo que él y muchos otros podían comprenderle.

Durante los primeros años de la década de los ochenta, publicaron obras suyas en repúblicas socialistas como Armenia o Ucrania, y en China se estudiaba seriamente su obra. Pero tras la crisis del bloque soviético esto dejó de suceder. Casi al final de la década, debido en parte a la identidad ideológica de Fuentes con los sandinistas, en 1988 el gobierno de Nicaragua le otorgó la “Orden de la Independencia Cultural Rubén Darío”.

Francia, por otro lado, fue un espacio importante para su obra. Además de que la crítica francesa aclamó sus libros —particularmente *Una familia lejana* y *Orquídeas a la luz de la luna*, que son de esa década—, en ese país se pusieron en escena obras teatrales suyas, se le realizó un homenaje en el Centro Cultural Georges Pompidou en 1985 y fue finalista en el Premio “Hemingway Ritz Paris” 1985. En España, Suiza, Alemania, Sudamérica, etc., también se llevaron al teatro algunas de sus obras, se publicaron sus novelas, lo invitaron a dictar conferencias y lo homenajearon.

Aun así, en Estados Unidos su presencia literaria y política fue más intensa. Su denominado “antigringuismo” le

trajo algunos problemas, pero no impidió que su obra fuera allí aplaudida. De hecho, afirmó que vivía en Estados Unidos para difundir la literatura hispanoamericana.⁴⁹ Desde los ochenta y hasta los noventa en Estados Unidos fue criticado por ciertos grupos políticos por sus observaciones al gobierno norteamericano.⁵⁰

⁴⁹ En prensa se publicó una nota donde se especifica que para él “vivir en Estados Unidos, cuya política no deja de criticar y señalar en su aspecto dominador sobre América Latina, tiene la utilidad de contribuir a la difusión de la literatura hispanoamericana desde dentro de la misma nación estadounidense” (*La Jornada*, 27/07/1988).

⁵⁰ El caso más sonado fue con los fondos gubernamentales para el proyecto de *El Espejo Enterrado*. El Senador Ted Stevens, republicano de Alaska, buscaba que se le retiraran fondos federales para la realización del guión de *El Espejo Enterrado* (*El Nacional*, 01/11/1991). Asimismo *The Washington Times* cuestionó que se apoyara “a un autor que hace del “antigringuisismo» un modo de vida”; y se preguntaba ¿por qué debemos apoyar a un marxista de Maserati, que tiene sus problemas como los gringos, aun siendo un aspirante al Nobel de literatura?” (*El Nacional*, 09/09/1991). Por su parte, *The Washington Post* aunque públicamente lo defendía, solicitaba, entre líneas, que matizara su posición política (*El Nacional*, 01/11/1991).

En 1988 en el *New York Times*, Fuentes expuso su situación a Bárbara Gamarekian. El texto fue después publicado por la prensa mexicana, donde se explicaba que: “Él ha criticado la política de Estados Unidos en Latinoamérica desde hace muchos años. Ciertamente, en los primeros años sesenta, debido a sus francas simpatías políticas, le fue negada una visa estadounidense bajo el Acta de Inmigración McCarran-Watter y fue inscrito subsecuentemente en una lista negra de inmigración. ‘Pero ahora, gracias a Barney Frank y a Pat Moynihan, las cláusulas ideológicas de exclusión han sido abrogadas’, dijo refiriéndose a los esfuerzos realizados por el diputado demócrata por Massachussets y al senador demócrata por Nueva York” (*Excélsior*, 31/05/1988). Para 1990 seguía declarando a la prensa ‘que mi nombre se encuentra en la lista negra del gobierno de Estados Unidos; pero esto no elimina mi deseo de hablar en los campus de las universidades estadounidenses, donde se está formando una intelectualidad clave para el futuro internacional.’” (*Ovaciones*, 02/11/1990).

Después de los ochenta fue bajando su nivel de crítica a los presidentes estadounidenses.⁵¹ En los noventa influyó mucho que los demócratas llegaran a la presidencia; por ejemplo, en 1998 firmó, al lado de Gabriel García Márquez y otros connotados artistas, una defensa pública de Bill Clinton cuando fue atacado públicamente por sus intimidades con una jovencita. Los años ochenta en la obra de Fuentes, sin embargo, se caracterizaron por una intensa crítica que dirigió tanto a la cultura como al sistema económico-político norteamericano.

En los ochenta, mientras fue profesor universitario en Estados Unidos, particularmente en las Universidades de Pennsylvania y Harvard, señaló las crisis de modernidad devenidas del modelo norteamericano: “Las crisis de los Estados Unidos son todavía las crisis de la modernidad[:] nos afectan a todos” (1981, 028). Especialmente en 1981, tras la elección presidencial, publicó artículos donde censuraba el modelo estadounidense, pues asumía que los medios de comunicación estaban construyendo un electorado televisivo y acrítico. Indicó que “actualmente, es la televisión y no el partido el agente de identificación, de proyección nacional y aun el vehículo del compromiso” (1981, 028).⁵²

⁵¹ Durante la década de los ochenta era común que Fuentes expresara ideas como estas: “El gobierno de Reagan está construido sobre el mundo de los espectáculos... Todos los libros indiscretos son el resultado de un gobierno farandulero” (*Excelsior*, 31/05/1988). “Bush se comporta como un cobarde”, declaró en Londres (*El Nacional*, 01/02/1990).

⁵² Afirmaba que: “En cada ocasión el sistema norteamericano ha sabido crear el electorado propicio para atender a los desafíos políticos o económicos”, donde el electorado “es definido por el sistema de comunicación”. En el fondo, consideró Fuentes, el problema es que “un electorado televisivo... se vuelve verdaderamente «teleinvisible», que “deja un «mandato» que legitima a la nueva administración” (1981, 028). Señaló también que en la elección del país más democrático el abstencionismo alcanzó al 50% de los electores, lo

En 1982 es invitado a dictar conferencia en el X Congreso Internacional de la Asociación de Literatura Comparada, en Nueva York. Simultáneamente, criticó el intervencionismo norteamericano en Nicaragua. Un año después se refiere a los Estados Unidos como un país antidemocrático con América Latina.⁵³ Por eso le hacía este llamado a los Estados Unidos: “Deben demostrar su humanidad y su inteligencia aquí, en la casa que compartimos, o en ningún lado serán democráticamente creíbles” (1983, 030).

En esencia, el intervencionismo le parecía evocación de una “espantosa asimetría” donde una potencia hegemónica regional actuaba “contra un Estado más débil en su «esfera de influencia»” (1983, 030). Explicó que: “No hay ‘buenas’ intervenciones. El intervencionismo siempre destruye la textura de una nación, la oportunidad de su historia resurrecta, la integridad de su reconocimiento cultural” (1983, 030, sic).

Calificó de cerrazón la actitud norteamericana ante los movimientos armados latinoamericanos, pues el mismo Estados Unidos –dijo– había conseguido su libertad a partir de las armas.⁵⁴ Aunque las negociaciones fueran desiguales, durante toda la década pidió a Estados Unidos negociar con América Latina.

cual convertía, desde su perspectiva, a la de 1980 en una elección antipolítica. Señaló que “La elección de noviembre de 1980 fue una elección antipolítica: menos de la mitad del electorado inscrito votó y que de esa mitad de sufragios Ronald Reagan sólo recabó el 25%” (1981, 028).

⁵³ “¿Por qué, si los EU tanto respetan a la democracia, no defendieron al presidente democráticamente electo de Chile, Salvador Allende?” (1983, 032).

⁵⁴ “La memoria está de nuestra parte. Ustedes [los norteamericanos] sufren demasiado de amnesia histórica. Ustedes han olvidado que su propia república nació de la boca de un cañón: George Washington también llegó a tiros al poder” (1983, 030).

En 1984 se escenifica en Boston *Dos orquídeas a la luz de la luna* y participa en la serie radiofónica sobre la literatura latinoamericana por la Radio Pública Nacional. Mientras tanto, señala el absurdo del mundo bipolar, tanto socialista como norteamericano: “En las sociedades del Este de Europa, todo importa pero nada se vale. En las sociedades del Occidente, incluyendo a los Estados Unidos, todo se vale, pero nada importa” (1984, 038).

En 1987 la Fundación Smithsonian de Washington financia su guión *El espejo enterrado*. Participa como conferencista en la 3a Feria del Libro Latinoamericano, en Washington; ese mismo año Fuentes arremetió contra los Estados Unidos porque le parecía un modelo que debía completar su camino hacia una democracia genuina: “[De los EU] admiramos la democracia; deploramos el imperio expansionista y manipulador. Lo que yo quisiera es ver la unidad, no de la arrogancia imperial, sino de la política democrática, dentro y fuera de los Estados Unidos” (1987, 044).

Asimismo, sus críticas a la bipolaridad acompañan tanto a la URSS como a EE UU porque busca la libertad de los países latinoamericanos. Pide a los países de Latinoamérica no copiar modelos político-ideológicos, sino buscar dentro de sí las mejores formas cooperativas de resolver políticamente sus retos.⁵⁵

En 1988 continúa sus clases y colaboraciones periodísticas en Estados Unidos. Ese año, mientras entre otras actividades

⁵⁵ “Pero actuar como una democracia en política internacional significa abstenerse de imponer el estilo democrático de los Estados Unidos a naciones que, cultural o aún políticamente, proponen otros valores. Culturalmente, todas las demás naciones del mundo están fuera del alcance (y a veces de la comprensión) de los Estados Unidos o de la Unión Soviética. La norma, a mi entender, debe ser ésta: relaciones normales con todos, relaciones constructivas y de cooperación con todos, independientemente de las ideologías de cada cual” (1987, 044)

dictaba una conferencia en la Universidad de San Diego, Fuentes intensificó sus acusaciones a la política de Norteamérica hacia Nicaragua porque suponía que, en el fondo, a Washington le preocupaba que ese pequeño país fuera libre: “El problema, de esta manera, no es democracia, ni siquiera es ideología comunista, y ni siquiera es, en extremo, revolución: el problema es independencia: la independencia de un país al que los EU consideraban parte dócil de su patio trasero” (1988, 059).

Este punto sobresale por su llamado a la independencia. Para Fuentes la raíz de la situación se ubica en la búsqueda de la libertad latinoamericana frente a Estados Unidos; lo cual este país no toleró. La situación la describió así:

Esta es la razón de la agresión: por primera vez en siglo y medio, Nicaragua actúa con independencia y esto es lo que resulta insoportable. Por esto se le exige a Nicaragua que sea primero lo que ninguna nación de la América Latina puede ser: una democracia a la norteamericana, cosa que jamás se le pidió a Anastasio Somoza ni se le pediría a la Contra en el poder: hemos conocido demasiadas democracias de papel en la América Latina, donde basta declararse anticomunista, para ser premiado como demócrata. (1988, 047)

Antiimperialismo norteamericano

Durante toda la década de los ochenta Fuentes abrazó más que a los revolucionarios, el proyecto de libertad que representaban: “La aurora de una revolución revela la historia total de un pueblo. Un pueblo no puede ser privado de esta forma del autoconocimiento sin graves consecuencias” (1983, 030).

Respecto a Nicaragua expresó: “La nueva Nicaragua es un país identificado con hechos de la historia de América Latina, en la lucha por la libertad y la independencia” (DGL,

07/01/1983). Su oposición al imperialismo norteamericano tiñó totalmente su interpretación del asunto nicaragüense: “EU intenta restaurar su derecho a la intervención en América Latina. La política norteamericana es ofensiva no sólo contra Nicaragua, sino contra América Latina” (*El Nacional*, 09107/1985). Continuó advirtiendo en este movimiento un fenómeno de autoconstrucción social: “Los reales temas de preocupación en América Latina se refieren a cuestiones de nacionalismo y autodeterminación, desarrollo económico, justicia social e identidad cultural” (DGL, 25/07/1983).

Durante toda la década acompañó a su defensa de los países latinoamericanos, un llamado al diálogo diplomático para solucionar los conflictos en Centro América. También insistió en las relaciones desiguales que aún diplomáticamente existían. Y en el carácter imperialista anti-libertario de los Estados Unidos: “Una y otra vez, la intervención política, los bloqueos, las campañas de propaganda y las invasiones armadas han sido la respuesta estadounidense a los gestos *mínimos de la independencia latinoamericana*” (DGL, 13/02/1983, subrayado mío).

Desde su perspectiva, los Estados Unidos mostraban una posición política y cultural: un poder que ante la más mínima amenaza respondía de manera violenta. Afirmó que la hostilidad de Washington hacia Nicaragua “pertenece al reino de la paranoia” (*Excélsior*, 15/01/1988). Por tanto, la justificación democrática del intervencionismo norteamericano le parecía sólo una fachada. Fuentes ironizaba al preguntar: “¿Van a restaurar o a crear democracia en Nicaragua quienes durante siglo y medio no se preocuparon sino de consolidar sus privilegios?” (*Barricada*, 15/01/1988). Por eso exigía: “Que Estados Unidos deje ser a Nicaragua” (*La Jornada*, 15/01/1988). Porque confiaba en la capacidad ciudadana latinoamericana de construir responsablemente su futuro: “La comunicación es

reemplazada por amenazas, arrogancia, temores ideológicos fantasmales y nostalgia por antiguas relaciones de poder, pero sea mediante evolución o revolución, insurgencia o reforma, movimientos de masa o de elite, unificación o diversificación, Latinoamérica se está moviendo.” (*Unomásuno*, 26/02/88).

En general, otorgó a estas manifestaciones revolucionarias latinoamericanas contrarias al «imperialismo norteamericano» legitimidad libertaria.⁵⁶ Más aún, confió que permitirían la unidad latinoamericana.⁵⁷ La guerra en Nicaragua ponía en evidencia desigualdades y atropellos propios de un mundo bipolar: “¿Sólo seremos considerados ‘amigos’ de los EU si somos gobernados por despotismos anticomunistas de derecha?” (1983, 032). Por ello culpó a Norteamérica de no permitir el desarrollo histórico pleno de América Latina.⁵⁸

Desde su punto de vista, sobresalía sin embargo la fortaleza cultural de Latinoamérica: “La guerra de Nicaragua... es el punto más álgido de la profunda crisis que se abate sobre toda la América Latina, poniendo en evidencia no sólo la fragilidad de muchas de nuestras estructuras económicas y políticas, sino también la fortaleza y continuidad de nuestra tradición cultural” (1988, 047). En general, pedía respeto a la construcción libertaria de Latinoamérica que la Nicaragua representaba: “Que venga la paz a Nicaragua: entonces, que

⁵⁶ “América Latina es un conjunto de países amigos, pero no satélites; no es, de ninguna manera, el patio trasero de ningún país” (*La Jornada*, 09/10/1987).

⁵⁷ “Vamos a terminar por levantar un monumento en el Aconagua a Reagan por haber procurado la unidad de América Latina” (*La Jornada*, 23/04/1988). Inclusive, en 1983 aseguró lo siguiente: “Todo un continente, en nombre de la identidad cultural, el nacionalismo y la independencia internacional, es capaz de unirse contra los Estados Unidos” (1983, 030).

⁵⁸ “El intervencionismo de Estados Unidos amenaza con frustrar el proyecto nacional de Nicaragua” (*El Día*, 23/04/1988).

dejen en paz a Nicaragua, y Nicaragua encontrará su camino: una democracia a la nicaragüense, de acuerdo con la experiencia histórica y el contexto cultural de este país, y de su pertenencia a la constelación del mundo iberoamericano y de la cultura en lengua española...” (1988, 047).

El carácter antiimperialista de su discurso político no sólo le atrajo la enemistad del gobierno norteamericano; durante los ochenta también ciertos intelectuales mexicanos rechazaron sus planteamientos. La actitud de Fuentes que denomino «pensar a partir de oposiciones», o la «búsqueda del sentido de dualidad en la realidad», lo condujo a una serie de posiciones políticas perfectamente acordes a su eje discursivo, la unidad latinoamericana; pero que le hicieran ganar la animadversión de uno de los grupos más importantes del país, el de Octavio Paz. Fuentes defendió a El Salvador, Nicaragua y Cuba frente a EUA porque valoraba con mayor énfasis la búsqueda de libertad latinoamericana que las operaciones autoritarias de los movimientos marxistas latinoamericanos. Otros intelectuales, como Paz, señalaban con mayor dureza las políticas internas de los guerrilleros constituidos ahora en Estado.

Si se considera como central en su argumentación la construcción del sentido de independencia del hombre latinoamericano, es más fácil comprender por qué defendió los socialismos reales en Latinoamérica, y no a los checoslovacos, rumanos o soviéticos (a los que en cambio sí criticó). Mientras que Octavio Paz mantenía una posición clara y definida con respecto a las dictaduras socialistas independientemente de su filiación latinoamericana, europea o asiática (por lo cual le indignaba cualquier forma dictatorial represiva de los derechos humanos individuales), Fuentes en cambio defendía en primer lugar a Latinoamérica y en segundo atacaba al modelo norteamericano, en su opinión el principal adversario para la libertad de América Latina. Apoyó el proyecto sandinista y todo aquel que

compartiera el ideal que consideró el ideal latinoamericano: la independencia: "...Igual que los EU, los latinoamericanos nos propusimos como meta política alcanzar la independencia, la democracia" (1988, 059).

Por eso se pasó toda la década de los ochenta atacando los proyectos de Reagan. Paz y su grupo, por su parte, defendieron la democracia representativa. Uno y otro compartían el mismo principio: la libertad. Sin embargo y aunado a ello, fue la búsqueda de ambos del Premio Nobel en Literatura lo que enfrentó dos posiciones ideológicas apenas separadas. Ambos señalaron la crisis de la civilización occidental, colocaron su esperanza en la democratización de los Estados contemporáneos, y abrazaron la idea de una estética ascendente en la vida humana. Pero Fuentes tenía como objetivo reconstruir un sentido más particular, el latinoamericano, y también estaba postulado para el Nobel.⁵⁹

⁵⁹ En prensa apareció: "Paz y Fuentes, candidatos al Nobel" (*Excélsior*, 04/10/1988), "Paz, Fuentes y Del Paso: ¿para quién será el Nobel?" (*La Jornada*, 06/10/1988). Desde la óptica del periódico *El Nacional* el enfrentamiento tenía como destino descalificar a Fuentes e impedir que éste "le haga sombra a Paz en la eventual obtención del Premio Nobel" (*El Nacional*, 20/06/1988).

Esta observación coincide con otras expresadas en los medios de comunicación: "Fuentes bajo la ofensiva neoconservadora" (*El Día*, 02/08/1988), "Agría polémica política y literaria entre Paz, Fuentes y Borge" (*La vanguardia*, 22/09/1988), "Los escritores mexicanos Octavio Paz y Carlos Fuentes, enfrentados en una agría polémica" (*El Día*, 13/11/1988), "Disputa entre carlistas y octavistas" (*Excélsior*, 20/03/1991), etcétera.

Respecto a la nota de *El Nacional*, la cita completa es la siguiente:

"Los dos escritores mexicanos más conocidos en su país y en el extranjero, Octavio Paz y Carlos Fuentes, han llegado a lo que parece un enfrentamiento irremediable. Según observadores la polémica entre los dos escritores y ex diplomáticos mexicanos, ahonda la división entre los escritores hispanoamericanos conservadores y liberales. En el último número de *Vuelta*, la revista literaria que dirige Paz, uno de sus redactores, el historiador Enrique

En la década de los ochenta ganó premios literarios que Octavio Paz ya tenía o que lo acercaban al prestigio de su maestro: el Premio Nacional de Literatura, el Premio Miguel de Cervantes, el Premio Internacional Menéndez Pelayo, el Premio Club Nacional de las Artes de Nueva York, el Premio Literario del Instituto Italo-Latinoamericano; más el Premio Biblioteca Breve, que cosechó en los sesentas, y los premios Rómulo Gallegos y Alfonso Reyes de los setenta. Así que la ruptura era sólo cuestión de tiempo. Paz obtuvo el premio más importante de Literatura en 1990; y murió sin reconciliarse con Fuentes. Paz se refirió al segundo con una incógnita, “lo quise mucho”. Fuentes, diez años después del rompimiento, habló del primero: “El gran acierto de Paz fue darle pensamiento a la poesía y poesía al pensamiento” (1998, 126).

Krauze, lanzó un ataque personal de desusada violencia y extensión (unas 15 mil palabras) contra Fuentes.

El artículo de Krauze pretende descalificar a Fuentes como un vocero de los asuntos latinoamericanos en los medios de Estados Unidos, donde el autor de *La Región más transparente* es tan conocido por sus novelas como por sus intervenciones en programas televisivos y en foros universitarios.

A Fuentes, Krauze lo llama “Gringo Niño”, en alusión a su última novela *Gringo Viejo* que acaba de filmar Jane Fonda, e intenta reducir a la nada sus novelas, traducidas a muchos idiomas y algunas de ellas consideradas ya clásicas de la literatura latinoamericana. Según los medios literarios latinoamericanos, el ataque tuvo el objetivo de impedir que Fuentes le haga sombra a Paz en la eventual obtención del Premio Nobel.

El artículo de Krauze tiene por objeto también demostrarle a la opinión pública norteamericana que Fuentes ya no es representativo de los intelectuales de Latinoamérica, quienes estarían ahora más próximos a las ideas del presidente Ronald Reagan que a las de Fidel Castro y a los sandinistas. Fuentes recibió a principios de año una condecoración del gobierno que preside Daniel Ortega, y es partidario del diálogo de Nicaragua con Estados Unidos. Por el contrario, Octavio Paz es conocido por su oposición cada vez más intransigente con respecto a Cuba y Nicaragua” (*El Nacional*, 20/06/1988).

Fuentes se refirió a Octavio Paz después de su fallecimiento: “Paz no fue ni Neruda ni Vallejo y acaso tampoco fue Gorostiza, Villaurrutia o López Velarde. Pero sin la junta poética de *Libertad bajo palabra*, *Piedra de sol* y *Semillas para un himno*, es difícil que se comprenda, o se origine siquiera, un decir poético reflexivo, metafísico en ocasiones, juguetón en otras, rabioso en algunos grandes momentos” (1998, 113). Admiraba en él “su rabia contra las insuficiencias del lenguaje”, compromiso que siempre compartieron. Los ensayos de Octavio Paz, un verdadero genio, de mayor hermosura, brillantez y armonía, influyeron en Fuentes de manera determinante, y nunca al contrario. Fuentes siempre reconoció a su maestro. Y recordó con cariño a aquel “amigo de los primeros años”.

Los noventa: migración y globalización

México

El discurso político de Fuentes en la década de los noventa corresponde a la época y su tema: la globalización. En el ámbito de las relaciones entre México, América Latina y Estados Unidos, desapareció de sus ensayos la categoría propia de los ochenta, «imperialismo». La palabra se desvaneció, pero el sentido prevaleció. Aun cuando no existe un término equivalente en los noventa, éste fue sustituido por un señalamiento crítico del carácter hegemónico del vecino del norte en el proceso de integración mundial. Los nuevos temas fueron la discriminación racial, el problema fronterizo y la intromisión norteamericana en ámbitos políticos y económicos latinoamericanos.

Particularmente sensible a la pobreza mexicana, causa de la migración, manifestó su desaprobación hacia el gobierno mexicano por desatenderla. Su atención la dirigió, asimismo, al rechazo que los emigrantes viven en el país vecino;

ello le suscitó una pregunta: “¿En qué se funda la xenofobia antimexicana, particularmente virulenta en el Estado de California?” (1994, 084). Censuró a los Estado Unidos porque afirmó que detrás de la estrategia de atacar a los indocumentados estaba el objetivo de obtener trabajo barato: un pueblo perseguido estará dispuesto a un mínimo pago con tal de conseguir empleo, escribió (1996, 105). Además, aseguró, una vez concluida la Guerra Fría Estados Unidos necesitaba un nuevo enemigo: los países pobres; los inmigrantes; los indocumentados. Contra tal amenaza, “[EU] busca afanosamente un enemigo confiable. Está a la puerta. Se llama México. Es un país débil, en crisis, corrupto, inerme. Es el perfecto chivo expiatorio para todos males generados dentro y fuera de Estados Unidos” (1996, 106).

Advirtió: “Más le convendría a California identificar las causas de su recesión” (1994, 093). Refiriéndose al asesinato del mexicano Darío Miranda⁶⁰ expresó: “El trabajador mexicano es, simple y sencillamente, un chivo expiatorio para problemas generados en los Estados Unidos que los norteamericanos no quieren mirar de frente” (1994, 084). Por ello se manifestó contra la violación de quienes “como Darío Miranda... no cometieron más crimen que buscar un empleo” (1994, 084). En su opinión, Norteamérica tenía que centrarse en sus problemas, y no dejar la responsabilidad de su recesión a los inmi-

⁶⁰ Este caso conmovió a la sociedad mexicana: “El 12 de junio de 1992, el agente fronterizo norteamericano, Michel Elmer, disparó contra el trabajador mexicano Darío Miranda... El agente usó un arma no autorizada y mató al trabajador con dos tiros en la espalda. Enseguida, trató de esconder el cuerpo de su víctima” (1994, 084). En un segundo juicio, 12 miembros del jurado perdonaron por segunda ocasión al agente. Ante la opinión pública, el gobierno norteamericano se disculpó: «Estaba cumpliendo con su deber». Fuentes contestó a través de un diario nacional: “¿Con arma desautorizada? ¿Matando por la espalda? ¿Tratando de esconder el cadáver?” (1994, 084).

grantes. En todo caso éstos habían contribuido notablemente al desarrollo de ese país.⁶¹

Insistió que la xenofobia contra los latinoamericanos debía considerarse un asunto tan grave como el antisemitismo en la Segunda Guerra Mundial.⁶² En un artículo de 1996, con el objetivo de ventilar el racismo contra los mexicanos, publicó ciertas declaraciones norteamericanas sobre México que demostraban la intolerancia americana: “México –dice Royko– es un país inútil, y antes de que toda su población se nos cuele por la frontera, deberíamos invadirlo y convertirlo en una colonia” (1996, 107).⁶³ Por otra parte, señaló, “Buchanan pide un nuevo muro de Berlín en la frontera y la entrega de Baja California para pagar el préstamo billonario de 1995” (1996, 107).

La experiencia dolorosa que implica el encuentro entre dos naciones tan diferentes Fuentes la describe como una herida: “El incidente [de Darío Miranda] ilustra la creciente histeria antimigratoria y antimexicana a lo largo de la tensa frontera común entre México y los Estados Unidos, no una frontera, escribí una vez, sino una cicatriz” (1994, 084).

Observa que esta cicatriz separa en realidad dos universos: “México y Estados Unidos de América comparten la única frontera visible entre el mundo desarrollado y el mundo en desarrollo”

⁶¹ “El trabajador mexicano en los Estados Unidos... paga treinta veces más en impuestos de lo que recibe en prestaciones” (1997, 108). Fuentes apuntó que “El trabajador migratorio no le quita nada a nadie: contribuye a la riqueza del país a donde emigra” (1997, 108).

⁶² Aseguró: “La clase política de California... debería ver la película de Spielberg, *La Lista de Schindler*”. En tono sarcástico, él mismo respondió: “Pero los judíos de Polonia eran blancos” (1994, 084).

⁶³ Fuentes subrayó con enojo que “Royko les pide a sus lectores que «nombren una sola cosa de utilidad para el planeta que México ha dado en este siglo, aparte del tequila». Y advirtió que “Mike Royko pide que los Estados Unidos invadan a México y lo conviertan en un inmenso campo de golf” (1996, 107).

(1996, 105). Estas dos maneras de vivir la modernidad han inspirado sus textos como *Cambio de piel*, *Gringo viejo*, o *Los años con Laura Díaz*. De hecho, la novela *La frontera de cristal*, 1995, está dedicada a la reflexión literaria sobre tal problema. Generalmente en sus textos literarios aparecen escenarios norteamericanos visitados por mexicanos, y americanos por mexicanos.

Este encuentro geográfico entre México y Estados Unidos le parece un desencuentro diplomático porque ambos países aportan magras soluciones a la cuestión migratoria: “Cada gobierno deja que rueden las cosas. México, porque le interesa sobre todo la contribución del trabajador migratorio a la economía mexicana: 3 mil millones de dólares anuales” (1996, 105). Como se puede apreciar, la crítica al sistema político mexicano es invariable. Y también al vecino del norte: “En Estados Unidos la ausencia de un acuerdo serio sobre migración le permite admitir trabajadores en tiempos de bonanza, hostigarlos en tiempos de penurias y manipularlos siempre en nombre de la defensa de la frontera” (1996, 105).

Propio de su discurso contradictorio, Fuentes también reconoce la disposición a resolver el problema: “La voluntad negociadora ha prevalecido, aunque el acento norteamericano haya sido a menudo ofensivo, y el mexicano, defensivo” (1996, 105). Lo significativo aquí son los calificativos: Estados Unidos como una cultura ofensiva, y México como una cultura defensiva. Sobre este punto, sobresale su propuesta para resolver de raíz la relación desigual con el vecino del norte: “Cuando actuamos con debilidad, somos tratados con desdén. Cuando actuamos con dignidad, somos tratados con respeto. Y de eso, de dignidad y respeto se trata, no de que los norteamericanos nos quieran” (1996, 105).

Por eso Fuentes apunta a un fortalecimiento del sentido de dignidad que permita demandar al otro equidad y justicia: “Si vamos a ser un país de leyes, cumplamos las nuestras, pero obliguemos a Estados Unidos a cumplir, también, sus acuerdos internacionales” (1996, 105). El racismo que observó en Es-

tados Unidos lo marcó profundamente. Siendo ya un escritor de renombre se ha opuesto públicamente a las políticas americanas cargadas de xenofobia y discriminación a los mexicanos radicados allá. En 1998 criticó duramente la Proposición 227 porque consideró que eliminar el español de las escuelas primarias norteamericanas representaba un duro golpe a la cultura mexicana. Además, lamentó que la experiencia bilingüe en la educación fuera desvalorizada. Pero más aún, que no se respetara la tradición histórica: “El Tratado de Guadalupe Hidalgo de 1848, por el que México cedió la mitad de su territorio nacional a la conquista bélica norteamericana, nos demuestra que los Estados Unidos contrajeron, al firmarlo, la obligación de mantener la enseñanza del español, de California a Colorado, y de las Rocallosas al Río Bravo” (1998, 128). Insistió en que la lengua española en Estados Unidos debía respetarse: “La lengua española, en última instancia, se habla desde hace cuatros siglos en el Sureste de los Estados Unidos. Su presencia y sus derechos son anteriores a los de la lengua inglesa” (1998, 128).

Peligrosa y significativa le pareció la medida: “Proclamar al inglés lengua única de los Estados Unidos es una prueba de miedo y de soberbia inútiles” (1998, 128). Sin embargo, advirtió que la tendencia histórica y la fuerza cultural eran mucho más fuertes: “Los EEUU tienen doscientos setenta millones de habitantes y veintiocho millones entre ellos hablan español. A mediados del siglo que viene, casi la mitad de la población norteamericana será hispanoparlante” (1998, 128).

Arturo Uslar-Pietri —fuente de Fuentes— asegura que los mitos de superioridad racial, el pasado histórico y la pureza de la herencia funcionaron como frenos y diques empobrecedores para Europa y Norteamérica (Uslar-Pietri, 1969).

La crítica de Fuentes a la forma cultural y política de Estados Unidos no se vio mermada por el desuso del término «imperialis-

mo»; antes bien, se intensificó: “Los Estados Unidos de América se presentan como una República Federal Democrática, no como una unión lingüística, racial o religiosa” (1998, 128). El vecino del norte, democrático, en su opinión no estaba a la altura de la época. Y Latinoamérica, con su cultura mestiza, sí. De hecho, afirma, existe una relación de absorción entre estas dos culturas: “La cultura de los EE UU es, cada vez más, una multicultural definida, cada vez más, por el componente iberoamericano” (1998, 124).

Fuentes se apoya en Uslar-Pietri, quien reflexionó sobre el mestizaje. Al respecto, este venezolano escribió que a lo largo de la historia los grandes centros creadores de civilización han sido poderosos fenómenos llenos de vitalidad porque han hecho confluír en su interior vertientes contrarias: su posibilidad creadora es resultado de un mestizaje social, artístico e ideológico (Uslar-Pietri, 1969).

Todo un literato, Fuentes enarboló el papel fundacional de la lengua para construir nuevas sociedades: “Los hispanoparlantes norteamericanos son ya, según la expresión de Julio Ortega, los «primeros ciudadanos del siglo veintiuno». En vez de hostigarlos, los Estados Unidos harían bien en reconocerlos como los más aptos mediadores culturales del nuevo siglo” (1998, 128). Abogando por el carácter mestizo de los mexicanos, encuentra en el componente mestizo una oportunidad cultural para esta globalidad demandante de nuevas disposiciones plurales: “El hispano en los Estados Unidos no está casado con las amargas agendas del racismo; su composición mestiza faculta al hispano para mediar efectivamente entre negros y blancos” (1998, 128). Fuentes mantiene su postura de esperanza; esta frontera-cicatriz puede convertirse, dice, en una experiencia única de comunicación: ejemplar para el mundo global. “La frontera continental, borrada cada día más por los imperativos del trabajo, el comercio, la cultura y la migración pero, por ello mismo, cada vez más requerida, como frontera

de encuentros, de reglas claras y procedimientos justos para administrar nuestra relación” (1994, 090).

El proceso de globalización no puede detenerse. “Pero esta dinámica se inscribe, al cabo, en el vasto movimiento de personas, culturas y bienes materiales, que definirá al siglo veintiuno y su expansión masiva del transporte, la información y la tecnología” (1998, 128). Lo que sí se puede determinar es la modalidad de globalización. “¿Cambiarán los Estados Unidos a los hispanos? Sí. ¿Cambiarán los hispanos a los Estados Unidos? Sí” (1998, 128).

“Hace ciento cincuenta años, los Estados Unidos entraron a México y ocuparon la mitad de nuestro territorio. Hoy, México entra de regreso a los Estados Unidos pacíficamente” (1998, 128). Optimista ante el desafío, insiste en que la cultura mestiza será fuente de tolerancia y apertura en un mundo multicultural: “La ciudad de los Ángeles, ese Bizancio moderno que habla inglés, español, coreano, vietnamita, chino y japonés...” (1998, 128). La fuerza cultural es para Fuentes otro elemento importante en la aportación mestiza. En la subsistencia mexicana frente a la globalización encuentra una capacidad de resistencia cultural digna de celebrarse: “Latinoamérica y los EE UU son culturalmente diferentes. Pero la invasión de chatarra consumista y de espumosa diversión norteamericana [en América Latina] es acaso sólo una chapa transparente que nos permite observar mejor la fuerza subyacente de la cultura indo-afro-ibérica que se extiende de México al Cono sur, pero también más allá del Río Bravo...” (1998, 124).

Cuba

Haber nacido en una familia diplomática marcó su perspectiva. Vivir en el extranjero también. Sus preocupaciones constantes han sido la defensa de las naciones latinoamericanas y la búsqueda de opciones para equilibrar las relaciones entre éstas y los países poderosos, particularmente Estados Unidos.

Temas fundamentales en los últimos años han sido Cuba, Nicaragua y Guatemala.

Durante los años noventa el discurso de Fuentes de apoyo a Cuba albergó también, a diferencia de sus ensayos de los setenta y ochenta, una fuerte censura al gobierno de Castro. La crítica en cambio al gobierno norteamericano se mantuvo. Consideró como una intromisión autoritaria la mediación política de Norteamérica en los problemas de Latinoamérica; e insistió constantemente en que tal política prevalece a pesar de los cambios latinoamericanos porque Estados Unidos basa su poderío precisamente en esta injerencia. Respecto a Cuba, señaló:

Durante tres décadas, los Estados Unidos le han exigido a Cuba una condición tras otra para levantar el embargo. Que rompiera sus vínculos con la Unión Soviética. Están rotos: ya no hay Unión Soviética. Que retirara sus tropas de Angola. Las retiró y liquidó brutalmente, con cargos inverosímiles, a sus generales. Que no apoyara movimientos armados en América Latina. Hoy, tan no los apoya que La Habana tiene excelentes relaciones con la mayoría de los gobiernos capitalistas y neoliberales de América Latina (1994, 091).

“La Cuba de Castro no representa un peligro para nadie” (1998, 112), escribió. Ante ello, se pregunta “¿Qué más debe hacer Cuba? ¿Rendirse? ¿Pedir el retorno de la Enmienda Platt que daba a los Estados Unidos el derecho de intervenir en la isla?” (1994, 091). Fuentes invita al gobierno estadounidense a replantear el bloqueo porque, por un lado, advierte que con ello aumentaría el reconocimiento internacional a la apertura norteamericana.⁶⁴

⁶⁴ “Si Clinton levanta el embargo, perdería la Florida. Que la pierda. Ganaría, en cambio, al mundo. Recibiría una ovación mundial comparable a la que cosechó Nixon al cambiar la política hacia China” (1994, 091)

Por el otro, plantea que tal política ha servido para mantener el poder autoritario en Cuba.⁶⁵ De romperse el bloqueo, piensa, Cuba automáticamente enfrentaría sus problemas de manera clara y total: “Sin el pretexto del embargo, Castro deberá enfrentar sus propios problemas internos, sin más interlocutor que el propio pueblo cubano” (1994, 091). Y el carácter autoritario del gobierno sería el primer asunto por resolverse: “El autoritarismo dentro de la isla explica insulsamente que ello se debe a la necesidad de defender al país del imperialismo externo” (1998, 112).

“Castro no ha caído y, obviamente, la política de Washington hacia Cuba ha fallado”, asegura. En mi opinión, la postura de Fuentes conduce a preguntar sobre la pertinencia de una intromisión internacional en los problemas de las naciones latinoamericanas. En Cuba, por ejemplo, asegura que esta participación externa ha perturbado más que beneficiado la transición política cubana hacia un socialismo libre o la democracia: “El resto del hemisferio cree que es la empecinada oposición de los EE UU lo que le renueva y prolonga el poder a Fidel Castro” (1998, 124). Para él, al igual que muchos analistas, el agotamiento del autoritarismo cubano se ve aplazado por el bloqueo norteamericano: “Poner fin al embargo le daría luz verde al propio pueblo cubano para generar cambios democráticos internos sin temor a ser denunciados como «traidores» a la patria” (1998, 124).

Fiel a su defensa y argumentación sobre la dignidad latinoamericana y la capacidad ciudadana para resolver sus problemas, considera que “en el gobierno cubano hay hombres y mujeres que están bien informados, modernos y con buenas

⁶⁵ “¿Castro realmente desea una normalización que le privaría de su enemigo imperialista y, por lo tanto, de su papel irremplazable como defensor del nacionalismo revolucionario cubano?” (1998, 112).

intenciones. Estas personas saben que la opción no es una dictadura comunista, ni ser una colonia yanqui” (1998, 112). Fuentes, finalmente, señala a Cuba así: “Un sistema político unipersonal y amordazado que le niega camino a la sana pluralidad de toda sociedad viva. Sólo el diálogo político puede darle a Cuba soluciones alternativas. Pues así como hay más de un socialismo, hay más de un capitalismo y Cuba puede tomar rasgos de ambos sin perder, sino ganando, en *dignidad, libertad y prosperidad nacionales.*” (1994, 091, subrayado mío).

Guatemala

La pasión y el compromiso político del literato son palpables en sus ensayos. Sin preocuparle la neutralidad, utiliza sus textos para expresar sus convicciones políticas y culturales. Sobre Guatemala, por ejemplo, ha dicho:

Las bases para un desarrollo democrático en Guatemala fueron brutalmente frustradas. Washington sentó su derecho de defender a la democracia contra la democracia, auspiciando el derrocamiento e incluso el asesinato de jefes de estado latinoamericanos democráticamente electos (Arbenz, Goulart, Allende...). No han bastado cuarenta años para recuperar lo perdido en 1954. Guatemala es el mejor ejemplo de cuánto perdió la América Latina en aras del anticomunismo militante de la guerra fría. No solo la Europa fue victimada por una gran potencia impune. Los paralelismos son evidentes: Guatemala y Hungría, Chile y Checoslovaquia. Los Estados Unidos le deben una profunda disculpa a Guatemala y a su pueblo (1995, 097).

En la cita anterior se advierte la acusación recurrente de Fuentes: los Estados Unidos pervierten el desarrollo político de las naciones latinoamericanas. A ello se suma otra: la ban-

dera de la democracia otorga legitimidad a la intervención norteamericana en América Latina. Sobre el caso particular de Guatemala, insiste en que detrás de la política americana no hay una búsqueda democrática, sino un autoritarismo incapaz de tolerar la más mínima oposición al poderío norteamericano. Por ejemplo, asegura, los presidentes Arévalo y Arbenz mantenían una posición democrática y de independencia económica que resultó incómoda para Estados Unidos. “Ambos presidentes demócratas, Arévalo y Arbenz, dejaron claros sus propósitos: lograr la transición guatemalteca de «un país atrasado con una economía predominantemente feudal, a un estado capitalista moderno», como lo expresó Arbenz” (1995, 097). Por eso los derrocaron.

Arévalo y Arbenz se habían inspirado en las medidas legislativas del *New Deal* norteamericano. La ley de seguridad social de Guatemala provenía de la ley norteamericana comparable, el código de trabajo era un reflejo del *Wagner Act* estadounidense, y la reforma agraria continuaba los principios de la revolución mexicana. Arévalo y Arbenz no satanizaron a sus enemigos. Pidieron a todos los guatemaltecos respaldar estos pasos fundamentales para la modernización del país, y cuando la izquierda ofreció su apoyo, Arbenz solicitó, también, el de la derecha. Ésta, como los conservadores ante la Reforma mexicana, prefirió acudir al apoyo extranjero pretextando que Arbenz era, en efecto, un títere del comunismo internacional. (1995, 097)

En su opinión el argumento de freno al comunismo era imprescindible para Estados Unidos porque controlar Guatemala era central: “Guatemala se convirtió en trampolín norteamericano contra la revolución salvadoreña y el gobierno sandinista” (1995, 097). Por eso, dijo, “cayó el gobierno de Arbenz, asumió el poder Castillo Armas, se le devolvieron las tierras a la Uni-

ted Fruit, se cancelaron las reformas impositivas, agraria y laboral. Se le declaró la guerra a la población indígena” (1995, 097). Peor aun, el ejército guatemalteco atacó a sus propios compatriotas para defender intereses extranjeros: “Desde 1954, la CIA ha sido conducto del gobierno estadounidense para avalar y financiar, abierta o subrepticamente, una guerra sin cuartel de gobierno y ejército guatemalteco contra su propio pueblo” (1995, 097).

Como se puede apreciar, rechazó que Estados Unidos se entrometiera en asuntos latinoamericanos. Por un lado, por lo ilegítimo; por el otro, por los medios utilizados: la guerra. Escribió: “[Washington] montó una campaña de prensa y desinformación, como lo haría de nuevo en Chile en 1973. Autorizó a la CIA para alquilar un ejército supuestamente comandado por un guatemalteco, Carlos Castillo Armas... y empleó pilotos mercenarios para bombardear la capital guatemalteca” (1995, 097). Volvamos al sentido de su discurso: cargado de entusiasmo, inquiera en la situación del pueblo guatemalteco una oportunidad para lograr la unidad latinoamericana. Expresó: “Como en Buchenwald, como en Auschwitz, algún día los latinoamericanos nos hincaremos frente a las tumbas comunes y sobre la tierra arrasada de nuestra hermana mártir” (1995, 097).

Las relaciones distantes

Después de esta descripción histórico-temática resulta importante analizar cuál es su actual estructura argumentativa. Fuentes, como ya mencioné, tiene como eje discursivo la construcción de la unidad latinoamericana. Durante los años ochenta defendió la construcción libertaria de países como Nicaragua, El Salvador, Cuba, México, Argentina y Chile. Se indignó ante el intervencionismo militar norteamericano porque consideró que los Estados Unidos no buscaban la democratización de los

latinoamericanos, sino limitar las expresiones independientes de gobiernos con carácter socialista. Así, reclamaba a Norteamérica respetar las formas políticas latinoamericanas independientemente de los errores que se cometieran allí porque consideró que tenían, como naciones latinoamericanas, derecho a equivocarse y a construir la democracia por sí mismas.

Fuentes aquí integra a Leopoldo Zea, quien afirmó que, ante su dependencia y marginalidad, el Tercer Mundo debe emanciparse. La dependencia, indica Zea, es no sólo política y económica: también implica la formulación de proyectos de vida. Pero esta relación, indica, expresa formas de dominación heredadas: el centro de dominación pasa del colonialismo europeo al imperialismo norteamericano (Villegas, 1993, 156).

Con tal discurso durante los noventa Fuentes siguió defendiendo la libertad, unidad e independencia latinoamericana. Por ejemplo, aún cuando después vertió opiniones contrarias pero por razones diferentes, ante el proceso electoral de 1991 no compartió la opinión de que participaran observadores internacionales: “Por ello, no coincido con el llamado a la vigilancia internacional de nuestras elecciones. Admitirlo, sería aceptar que hemos agotado los recursos internos para darnos a nosotros mismos procesos electorales democráticos” (1990, 072).

Los noventa fueron el escenario que enmarcó una idea que defendía desde antes: la libertad y unidad latinoamericana. Desde niño, se acostumbró a ser un inmigrante mexicano por el mundo. Ante la pregunta de si su vida era de autodesdierro, contestó: “Sí, es autodesdierro porque nadie me lo pide; hay mucha gente que vive exilio por razones políticas, de países latinoamericanos; no es mi caso. Yo podría vivir en México, yo descuido no vivir en México porque necesito otras perspectivas, otras fuentes de información y otras condiciones de bienestar físico que no me da la ciudad de México... Yo

pude haber hecho muchas cosas porque fui formado por los Estados Unidos, por Chile, por Argentina, que son los países donde viví hasta los 15 o 16 años... de manera que para mí ser mexicano es un acto de voluntad ...” (*La Jornada*, 24/04/1988).

A pesar de reconocer la grandiosidad de las culturas europeas y norteamericana, no perdió el aprecio por México y Latinoamérica. Vivir en países latinoamericanos le hizo admirar la cultura latina; y adquirió un deseo de unificar todos aquellos pueblos bajo una identidad que abrazara un mismo sentido de libertad y unidad pero que respetara las diferencias. La década de los noventa permitió, una vez disuelta la bipolaridad, que estas expresiones de universalización y unificación latino-hispano-caribeña-afro-brasileña obtuvieran un apoyo teórico-contextual. Ello fortaleció en forma definitiva su discurso: unidad, libertad y dignidad. “No obstante sus viajes por el mundo, Fuentes afirma que su verdadera patria es el español, pues —mencionó el novelista— «¿no se vive en la lengua en la cual se escribe?»” (*Excélsior*, 26/08/1995).

Una declaración pública de 1991 resulta reveladora de su defensa libertaria y su confianza en la autodeterminación de los pueblos latinoamericanos: “He condenado tanto la guerra de Vietnam como la invasión soviética a Checoslovaquia... sólo he sido parcial en lo referido a la soberanía de los países latinoamericanos. Me opongo tanto a la intervención en Cuba como en Chile. Pienso que nosotros mismos somos capaces de dar solución a nuestros problemas.” (*Unomásuno*, 18/12/1991)

Para describir a América Latina, Fuentes expresa: “La realidad primera de las relaciones en las Américas: la vasta asimetría de poder entre los Estados Unidos y sus vecinos al norte y al sur” (1998, 115). El intervencionismo norteamericano le parece una agresión no sólo política, social y económica, sino cultural y hacia la historia de los pueblos latinos:

“El Salvador y Centroamérica existen cuando Washington los coloca en el conflicto Este-Oeste y los condena a la fatalidad... Pero el Salvador existe desde hace cinco siglos” (*El Día*, 12/05/1982). Por eso exige que cada país construya su propia historia. Norteamérica, en todo caso, sólo podría atender a los aspectos del mercado: “Estados Unidos debe concentrar su atención en la crisis de la deuda latinoamericana y no en armar a los contras que luchan contra el gobierno sandinista” (*La Jornada*, 06/09/1985).

Ante la intervención norteamericana en distintos aspectos de la vida social y política de Latinoamérica, no cede en su crítica: “Los Estados Unidos... se atreven a dar un reporte anual juzgando la situación de los derechos humanos en el mundo. Podrían empezar por juzgar la situación de los derechos humanos en los Estados Unidos” (1998, 113). Fuentes propondrá, frente a la problemática entre Estados Unidos y Latinoamérica, la diplomacia: “La cooperación como norma, las sanciones como excepción, la voluntad política y la imaginación diplomática como fuerzas motoras. Y la paciencia” (1994, 090).

Fuentes utiliza en su discurso político-cultural las ideas del Ateneo de la Juventud. De Antonio Caso, por ejemplo, retorna el argumento de que sólo la unión latinoamericana superará los males que aquejan a los pueblos de América (Larroyo, 1969, 249).

Como camino hacia la construcción de una nueva unidad mundial, la diplomacia en condiciones igualitarias debe recordar y hacer recordar, en palabras de Fuentes, lo siguiente: “Estaremos juntos aquí en este continente durante mucho tiempo. Aprendamos a recordarnos. Aprendamos a respetarnos. Caminemos juntos lejos de la noche de la represión y el hambre y la intervención, mientras discutimos si para ustedes el sol está en el mediodía y para nosotros al cuarto para las doce” (1983, 032).

La oportunidad política se llama unidad e imaginación

En los noventas el contexto sociopolítico fue la globalidad; así que era necesario reordenar su discurso defensor de la dignidad y unidad latinoamericana. Sobre el fin de la bipolaridad escribió: “Hace diez años, cayó el muro de Berlín y terminó la guerra fría... George Bush predijo el inicio de un nuevo orden internacional... Francis Fukuyama proclamó paladinamente ‘el fin de la historia’, entendiéndolo por ello el fin de la visión dialéctica de Hegel-Marx y el triunfo universal de la democracia capitalista” (1998, 114).

Pero afirma que “más pronto cayó Fukuyama que Bush: el fin de la guerra fría ha consolidado y alentado, en virtud de la ausencia de enemigo comunista, un capitalismo autoritario” (1998, 114). En mi opinión, Fuentes reformuló sus ideas sobre un fundamento que décadas atrás buscaba: la inscripción de la cultura latinoamericana en el desarrollo universal. Esta idea se percibe en un relato de Fuentes respecto a la literatura latinoamericana: cuando en Francia se publicaron novelas latinoamericanas en una serie de volúmenes dedicados a la literatura latinoamericana, Julio Cortázar solicitó que no se marginara a nuestra literatura bajo un membrete y pidió que se colocara junto a las otras grandes obras del siglo xx.⁶⁶ Fuentes compartía este parecer porque, como he mencionado, es un

⁶⁶ Fuentes relató así: “Callois persuadió al gran editor y gran amigo que fue Claude Gallimard para crear una biblioteca especial dentro del marco editorial de la NRF... En esa colección aparecieron por primera vez en lengua francesa Miguel Ángel Asturias, Jorge Luis Borges y Alejo Carpentier. Pero fue Julio Cortázar quien se quejó, amistosamente, con Claude Gallimard, pidiéndole, «Che, Claude, sácanos ya de ese gueto amarillo y verde. La literatura latinoamericana no es una especie zoológica aparte. Es parte, por el contrario, de la literatura humana, es decir, de la novela mundial»” (1998,119).

cosmopolita con ánimo nacionalista, y un nacionalista con ánimo cosmopolita. Considero ésta su aportación: no ve conflicto alguno entre amar a un país y amar al mundo: tales defensas no son contrarias, y un espíritu capaz de comprender su complementariedad puede disfrutar ambos niveles sin padecer las rupturas.

El discurso de Fuentes cambió de palabras; mas siguió una línea marxista, la defensa del proletariado. Su crítica a la modernidad global radicaba en que ésta no resolvía las desigualdades históricas:

El mundo moderno ha mantenido su poder político sobre esta afirmación: Les prometemos que serán felices. ¿Todos? Bueno, no, primero los hombres y no las mujeres. Primero los blancos y no los morenos. Primero los propietarios y no los desposeídos. Primero los dictadores del proletariado y no los proletarios mismos. ¿Felices? ¿Cuándo? Bueno, mañana, quizás, apenas demos por terminado nuestro tremendo juicio contra Dios, contra el pesimismo trágico, contra la explotación del hombre por el hombre, o contra quienes aún no se globalizan por completo. (1998, 119)

La democracia para Fuentes es una responsabilidad de cada pueblo. De los hombres y mujeres concretos. No de los ajenos. Por ejemplo, escribe: “Estados Unidos ya estuvo en Haití, durante 19 largos años, entre 1915 y 1934. La situación actual confirma que no obtuvo ningún resultado positivo. No estableció la democracia en Haití” (1994, 090). Fuentes confía en la capacidad ciudadana porque su concepción de naturaleza humana tiene como fundamento la capacidad de organización y unidad, y la capacidad de imaginación. “Las pequeñas, flexibles, originales y renovadoras organizaciones del tercer sector ayudan a establecer una nueva agenda pública, devolviéndole poder a la gente” (1998, 115). Pero la democracia latinoame-

ricana debe considerar, dice, el problema de la miseria. Como liberal de izquierda, piensa que la pobreza limita la libertad de las personas y los pueblos. Por eso su proyecto de nación latinoamericano va encaminado a unir bienestar económico con bienestar político: “Del Caribe al Cono Sur, la pregunta es: ¿Cuánta pobreza soporta la democracia? Traducir las reformas macroeconómicas de los últimos años en realidades positivas de crecimiento con justicia, productividad, empleo, salario, escuela y salud. Tal es... el desafío latinoamericano de este fin de siglo” (1994, 089).

Y por supuesto, con el bienestar de la cultura. Literatura, utopía e imaginación deben acompañar al hombre latinoamericano en su liberación y autoconstrucción consciente:

Todo tiene un precio, no hay actos sin consecuencias, la razón política y la razón emotiva rara vez coinciden, menos aun coinciden la felicidad y la historia, pero los hombres y mujeres no tienen otra posibilidad, o mejor posibilidad, que liberar su fuerza personal aunque choque con la fuerza oficial. La utopía es el deseo de que ambas coincidan. Pero el nombre de la lucha por alcanzar esa identificación es la libertad. Es el drama de Hamlet para nuestros días: el drama del cordero de la contracultura devorado por los perros del poder” (1994, 095).

Asimismo, propone crear con la riqueza del lenguaje un discurso alternativo, contrario al oficial: “El lenguaje cuenta porque escoge libremente sus signos, en vez de conformarse con las adormideras del discurso oficial. El lenguaje importa porque sus signos son a la vez arbitrarios y necesarios. Arbitrarios por sorprendivos, por dubitativos... Y necesarios porque crean un discurso alternativo” (1996, 104).

Ése sería el poder de la literatura, un lenguaje alternativo por medio del cual se inventen nuevos signos y significados de

la vida. Para Fuentes el arte expresa aquella capacidad humana que le permitirá rehacer su mundo: la imaginación. Por ello, insistirá en que la política –y en general toda la vida humana– debe nutrirse con la imaginación: “Los gobernantes de mañana, «sean quienes sean», se verán obligados a inventar. Y sobre todo –sobre todo– a permitir que se invente” (1978, 015).

Fuentes recurre a Antonio Caso para elaborar su propio discurso. Caso había expresado que el intercambio de ideas y mercancías aproximaría a los hombres americanos, quienes con parecida cultura e idéntico destino tenían como potencia comunicativa un decisivo factor: la lengua española. Por ello Caso defiende la unidad iberoamericana: la ruta de América está en el pensamiento de Bolívar (Larroyo, 1969, 249).

Fuentes ejerce la imaginación, y llama a la unidad. Sobre la capacidad literaria para re-unir hombres y mujeres a través del arte hablaré en el siguiente capítulo.

Por ahora resulta necesario realizar algunos comentarios. Durante los capítulos anteriores Fuentes había presentado, por lo general, una defensa de la tradición y del pasado. Sin embargo, en los apartados sobre el origen del sistema político mexicano nos muestra al pasado lleno de vicios y anacronismos que no permiten al país avanzar. Así, no hace diferencia entre el carácter específicamente moderno o antimoderno de la herencia cultural. Las incongruencias de su discurso aparecen; y también las de su personalidad.

Por un lado critica al sistema priísta, pero por el otro desperdicia su liderazgo moral al aceptar las preseas con las que lo condecora el gobierno mexicano. Su radicalismo se acentúa cuando critica a las instituciones, pero parece benévolo con las figuras que representan a tales instituciones. Así, por ejemplo, criticó al presidencialismo durante el salinismo, pero se abstuvo de señalar directamente a Salinas como responsable de la situación política nacional, y desvió la atención a las estructuras.

Las distintas modalidades de su crítica social y política no permiten vislumbrar fácilmente hacia dónde nos lleva su discurso, porque al final resuelve con valores, y éstos pueden significar diversidad de cosas y tener muchas utilidades. Concluir que la imaginación nos salvará resulta interesante, pero el argumento no resuelve por sí mismo los problemas actuales ni garantiza que así sea. Esto es, también el capitalismo y el neoliberalismo (o como él lo califica, el darwinismo social) se fundamentan en la libertad y utilizan la imaginación para crear realidad (la mercadotecnia y el internet, por ejemplo, utilizan la creatividad); construyen una unidad a través del mercado y los flujos financieros; y abogan por una creciente democratización política. Visto así, las diferencias de postulados no son ni claras, ni contundentes.

La búsqueda del bien común a partir de la justicia y la equidad sí es un principio de Fuentes que lo separa de otras posturas ideológicas. Sin embargo, aparece bastante débil la manera en que presume resolver la desigualdad y miseria prevalecientes. La crítica que realiza a los proyectos de nación en México llega a lugares comunes y sólo expresa un sentido general. Quizá esto sea lo que lo hace popular.

Su antiimperialismo se actualiza en los noventa al criticar la globalización, mas resulta contradictorio que se pronuncie por una modernidad incluyente cuando él mismo se muestra intolerante con las formas estadounidenses. Obviamente su objetivo es defender la libertad latinoamericana, pero allí su discurso político no es trágico, sino desde la perspectiva de víctima: somos mártires del imperialismo norteamericano.

Entre lo que critica y lo que propone existe una brecha considerable, y su compromiso social parece evanescente. Sus opciones resultan atractivas (unidad, dignidad, imaginación, etc.), pero resultan principios universales que pueden justificar una u otra cosa según la ideología imperante. Tendría, en

todo caso, que armar una propuesta más amplia y específica para poder convertirse en un discurso metapolítico aplicable a la realidad actual, tanto mexicana como latinoamericana.

En todo caso, Fuentes es un literato que emite crítica desde su perspectiva; y sólo marca algunas directrices porque su discurso, finalmente, es utópico.

QUINTA VÍA: USAR LA IMAGINACIÓN

La mentira del Quijote crea una realidad que antes no existía pero sin la cual, desde entonces, no podríamos concebir la realidad.

CARLOS FUENTES (1998, 126)

Frente a la política, antepongamos la imaginación. Y es precisamente en el arte donde más imaginación podemos encontrar. Fomentemos, por tanto, el arte como liberación del ser, resistencia ante la injusticia, transformación de la realidad: unión ante la desagregación.

Contexto del discurso estético-político de Fuentes

Durante los años sesenta, motivado por los movimientos vanguardistas y revolucionarios en el arte, Fuentes realiza una serie de críticas que marcarán el sentido de su obra posterior. Consagrado ya desde muy joven como uno de los novelistas más sobresalientes y polémicos en América Latina, se dedica a subrayar el carácter novedoso de la literatura hispanoamericana y a explicar el nuevo compromiso del novelista: estético y social. El discurso que utiliza en ese entonces tiene una carga ideológica marxista; pero se opone al discurso del socialismo real cuando señala que el artista tiene fundamentalmente una responsabilidad con el arte. Comparte con la teoría marxista: a) la visualización de contradicciones en la realidad, b) conceptos

como lucha de contrarios, desarrollo económico, enajenación, capitalismo, etc., c) la crítica como forma de vida, y d) una preocupación por las condiciones “concretas” de la sociedad:

En este presente y dentro de las contradicciones indicadas, el escritor latinoamericano toma dos riendas: la de una problemática moral –aunque no moralizante– y la de una problemática estética –aunque no estetizante–. La fusión de moral y estética tiende a producir una literatura crítica, en el sentido más profundo de la palabra: crítica como elaboración antidogmática de problemas humanos. Pero esta actitud es ya una proyección al futuro que la visión de hoy no percibe con la antigua ilusión romántica, sino nuevamente dentro de un cuadro crítico: no como una simple mecánica del desarrollo económico, sino como una compleja urdimbre del desarrollo vital; no como una consagración inmóvil de categorías abstractas, sino como una contradicción en movimiento de posibilidades concretas; no como un transitorio optimismo dogmático, sino como una confrontación dialéctica permanente, a través de la palabra, entre el cambio y la estructura, entre la renovación y la tradición, entre el evento y el discurso, entre la visión de la justicia y la visión de la tragedia: entre lo vivido y lo real (1969, 008: 35).

La influencia no sólo está en lo escrito o en el uso de palabras, sino en la manera de concebir la realidad. El estilo, el sentido de mundo y la propuesta de Fuentes es un resultado del ambiente ideológico de la época. Jóvenes y artistas compartían los sesenta: turbulencia, rebeldía, oposición a las instituciones, búsqueda de la libertad, exposición de las contradicciones.

Resulta interesante notar que rechazó el “arte-purismo”, el arte por el arte mismo, porque lo vinculó con el arte burgués. Pero también lo hizo con el “arte social”. Deseaba un arte crítico, pero no al servicio de las masas. Por eso criticó el arte pos-

revolucionario, que tenía como objetivo enaltecer la Revolución Mexicana para crear sentimientos nacionalistas que legitimaran el poder gubernamental y las nuevas instituciones. Otorgó un gran peso a la subjetividad del artista, y resaltó la importancia del desorden como forma de producir dudas. Para él subjetividad, desorden y duda eran elementos indispensables en el proceso de creación. Toda esta propuesta cobra sentido dentro del contexto social, político, económico, ideológico y cultural de los sesentas; y también dentro de su obra en general, pues estos elementos los retomará posteriormente a los sesenta aunque bajo otras nociones y concepciones ideológicas.

Dentro del ambiente tenso de la Guerra Fría, durante los años setentas Fuentes cuestionó el sentido del siglo XX. Para ello se remitió constantemente a la historia universal y la de América Latina. Habló de la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración, y en general del mundo sagrado. Con *Terra Nostra*, considerada por muchos su obra más acabada y personal, intentó reconstruir el devenir de la cultura hispanoamericana y así explicar esta modernidad en particular. Desde mi perspectiva, los cuestionamientos que se hiciera lo condujeron a comprender el sentido de mundo como una serie de tragedias. Rescató de la literatura griega conceptos como tragedia, drama y melodrama, y los aplicó para analizar el destino, el progreso, la modernidad y la historia. Así, modernidad y literatura aparecieron como temas vinculados que se nutrían el uno al otro de manera novedosa.

Al igual que en la década anterior, dedicó un texto para analizar el proceso que vivía la novela hispanoamericana. Pero ahora su crítica se empezó a alejar de la postura marxista, adquiriendo un toque hispanoamericano: preguntas sobre la identidad e historia común entre América y España fueron constantes. Planteó que la historia de América Latina sería incompleta sin la de España, y la Europea sin la hispanoamericana. Por

ello escribió *Cervantes o la crítica de la lectura*, para confirmar el carácter particular y universal de la lengua española: la unidad humana a través de la creación estético-literaria.

Esa disparidad entre los días reales y la fecha ficticia de una muerte común permitió al espectro de Cervantes trasladarse a Londres a tiempo para volver a morir en el cuerpo de Shakespeare. No sé si se trata del mismo personaje... [...] Pero sí estoy convencido de que se trata del mismo autor, del mismo escritor de todos los libros, un polígrafo errabundo y multilingüe llamado, según los caprichos del tiempo, Homero, Virgilio, Dante, Cervantes, Cide Hamete Benengeli, Shakespeare, Sterne, Goethe, Poe, Balzac, Lewis Carroll, Proust, Kafka, Borges, Pierre Ménard, Joyce... Es el autor del mismo libro abierto que, como la autobiografía de Ginés de Pasamonte, aún no termina. Con otras palabras, Mallarmé dirá lo mismo que el pícaro de Parapilla: "Un libro ni empieza ni termina: a lo más, hace como si...". Joyce es un novelista del Renacimiento que dialoga íntimamente, mientras se pasea por las plazas italianas, con Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Gianbattista Viso; pero también Homero, el primer aeda de Occidente, y James Joyce, el último, son el mismo ciego. Y escriben el mismo libro abierto: el libro de todos, de *tutti*, de *alles*, de *tout-le-monde*, de *everybody*. (1976, 009: 96).

Durante los setenta la lengua española como forma de unidad hispanoamericana fue una de sus ideas centrales. Hizo hincapié en el legado de Quevedo y Góngora, en el de Octavio Paz y Luis Buñuel, porque quería insistir en los puentes culturales que se habían tendido entre España y América a partir de la Conquista.

Nuestra relación con España es como nuestra relación con nosotros mismos: conflictiva. [...] La medida del odio es la medida del amor. Una palabra lo dice todo: *pasión*.

Un trauma se encuentra en el origen de la relación entre México y España: el del instante mismo de nuestra gestación, con todas sus ternuras y crueldades contradictorias; qué intensa conciencia: la de la hora en que fuimos creados, hijos de madre sin nombre, anónimos nosotros mismos pero conocedores del nombre de nuestro terrible padre; qué magnífico dolor: nacer sabiendo cuánto debió morir para damos el ser: el esplendor de las antiguas civilizaciones indígenas. España, padre cruel: Cortés. España, padre generoso: Las Casas. (1976, 009: 9).

Cuando en los ochenta recibe el Premio Miguel de Cervantes 1987, Fuentes aprovecha la ocasión para insistir en el enriquecimiento mutuo tras la Conquista entre América y el mundo. Habla sobre ello pero no olvida la crueldad del proceso. Más bien insiste en reconstruir la historia mexicana con conciencia, responsabilidad e imaginación. La opción que encuentro en él es la visión trágica de la historia: no una historia de culpables o desconsuelo, sino de destino y voluntad.

La novela del Quijote será tema clave en esta década. A partir de su interpretación del clásico, describe dos *modus vivendi* de la modernidad. También le sirve para señalar el poder de la utopía para crear nuevas realidades (sobre este tema girará el presente capítulo, la imaginación).

Los noventa continúan con la propuesta de unir al hombre latinoamericano a través del arte y el lenguaje. 'Arte de nombrar' sería una de sus propuestas: crear realidad sobre lo real al volver sobre el lenguaje de la imaginación. Esta propuesta se enmarca en un contexto diferente. Global: "Hay información, hay datos, hay tópicos, hay imágenes asociadas a la violencia o al placer, al terrorismo o a la vacación... En cambio, hay poca imaginación. Los datos y las imágenes se suceden, abundantes, repetitivos, sin estructura ni permanencia. Sin

embargo, ¿qué es la imaginación sino la transformación de la experiencia en conocimiento?” (1993, 004: 11)

Bajo el ambiente de globalización, replantea su inquietud sobre la novela: la literatura como construcción última de la modernidad que permite a) entablar comunicación entre los seres humanos, b) transformar los márgenes en centralidad, c) contribuir a la construcción de un universo pluricultural y tolerante. Estos puntos los abordaré en este capítulo.

El arte como liberación

La construcción imaginativa de la realidad

Hegel expresó que *todo lo real es racional*. Fuentes, que *todo lo imaginario es real*. Si lo real es lo que existe, existe también el pensamiento. Y los productos del pensamiento: la crítica, la memoria, la imaginación. Los cuentos de Sherezada o el agrimensor de Kafka son reales no sólo porque a través de ellos conocemos lo que sucede, sino porque ellos mismos han sucedido, sea ya en la imaginación. Para Fuentes la ficción es ubicada, entonces, más que complemento, como una forma de realidad para superar lo real. Lo que más daña a la realidad, dice, es el realismo: “El realismo, en cambio, nos condenaría a ser anacrónicos en nombre de la «verdad» entrecomillada por su incapacidad de hacer de lo no-contemporáneo, contemporáneo” (1989, 067).

Esta sería su segunda particularidad: además de que la fantasía es parte de lo real, también transforma, de manera fundamental, nuestra realidad: “Una novela no se limita a enseñarnos el mundo. Una novela quiere añadir algo al mundo, no sólo explicar o retratar la realidad, sino crear realidad: no sólo nueva realidad, sino más realidad” (1998, 121).

Bajo distintos contextos, destacará la importancia que la imaginación tiene en la construcción de la realidad. Por ejemplo –siguiendo a Alfonso Reyes–, mostrará que América misma fue el resultado de una invención.¹

Más aun: Fuentes afirma que al contrario de la racionalidad pura, la ficción permite la liberación del ser humano a través de sus sueños. Y de los frutos de sus sueños: el arte, la novela, la poesía.

Siempre me ha inquietado comprobar cómo a ciertos novelistas se les pregunta insistentemente sobre cuestiones sociales y políticas de su país, sobre la vida y sobre el ser y su existencia. Es sorprendente porque deberían hacérselas a los especialistas, y no a personajes que erigen cuentos, poemas, artificios. Es fácil descubrir el por qué. Los expertos tienen saberes. Los artistas, sabiduría y un lenguaje accesible. Pienso que generalmente los intelectuales les hablan a los universitarios. Los escritores, al público. Las posibilidades de medios y metodologías permiten una u otra cosa: o hacer teoría o hacer una novela. Ninguno supera al otro más que en lo que sabe realizar; y ambos piensan, sienten, critican: crean. Estos dos haceres son indispensables para la sociedad; y ésta, sedienta, los encuentra tan cercanos o lejanos como su posición social y su deseo de aprender lo determina.

En mi opinión, la literatura es una posibilidad. Sólo eso. No más. En esa posibilidad hay talento y juicio, experiencias invaluableles que se transforman en preguntas profundas y respuestas igualmente profundas. Fuentes es interrogado porque al escribir re-descubre el mundo. Su mirada se posa en lo no

¹ Alfonso Reyes escribió: “Antes de ser ésta firme realidad que unas veces nos entusiasma y otras nos desazona, América fue la invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladería de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites” (Reyes, 1942: 10).

observado; y aquello no visto va desde una sonrisa hasta un océano de basura. De Artemio Cruz a Cristóbal Nonato; de Ixca Cienfuegos a Polo Febo.

En todo literato hay una historia colectiva no contada: el pasaje de una memoria inconclusa, un mito desconocido que puede ser reinventado. En esta forma de mirar —que con el tiempo se llena de sabiduría— considero radica la riqueza de la literatura. El novelista aporta al mundo. Pero en su aportación no hablará, dice Fuentes, de lo que es el mundo, sino *de lo que podría ser el mundo*. De lo que el artista decide que es el mundo: “Hoy, la ausencia de homogeneidad coloca a cada novelista desnudo, no ante el mundo que es, sino ante el que le parece, a partir de su visión personal, posible y necesario” (1965, 010). Ver sólo lo que sucede limita, castra, dictamina a la realidad misma. Para él, es más importante lo que se *quiere ser* y lo que se *quiere imaginar*. Así, su obra se caracterizará por una búsqueda constante de reconstrucciones subjetivas de la realidad.

La realidad, sociológicamente considerada como un proceso construido de forma histórica y social, es advertida por Fuentes como el producto de la labor de constructores específicos: los que crean ideas, los que tienen la palabra: “En el mundo de las ideas, *el dueño de la palabra y la memoria* es el centro de la verdad y su transmisor” (1984, 038, subrayado mío).

Dado que a través de ellas se establece una relación directa entre la aprehensión de la realidad y esa realidad, considero, los creadores de ideas ejercen el poder de crear realidad. Las ideas, representación y manifestación de la realidad, tienen la fuerza de recrear, criticar o revolucionar la realidad. De ahí que los literatos sean buscados cuando justifican la verdad oficial, y perseguidos cuando la contradicen. De ahí, en consecuencia, la responsabilidad del artista de crear realidad.

Fuentes admirará a Kafka por esa capacidad de advertir, bajo el paradigma estético, la verdadera realidad. Es tanta

su admiración, que llegará a pensar que Kafka inauguró, de hecho, una forma distinta no sólo de leer la realidad, sino de vivirla.² Haciendo un paralelismo entre literatura y realidad, considera que la forma moderna de concebir la modernidad aparece en el momento en que Kafka imagina una escena: “cuando Gregorio Samsa, en la madrugada fundadora de la narrativa del siglo XX, despierta y descubre que se ha convertido no, más bien, descubre que es un insecto” (1998, 120).

Al producir realidad, las palabras contienen un poder creador que lo mantienen fascinado. No dejará de repetir la primera frase de la Biblia y tampoco dejará de ejercer el poder de su verbo: existe lo que pensamos y lo que decimos que existe. Más aun, *lo que imaginamos que es lo real*. Definirá su arte como un Arte de nombrar, incluso, defenderá que lo nombrable es infinito porque infinita es la capacidad del ser humano de construir mundo. Realidad y verdad serán construidas a través de las ideas, y éstas comunicadas a través de las palabras. Y como el mundo está inacabado, las ideas también son incompletas: incomplitud porque los humanos somos incompletos, y porque somos diversos. Esta construcción constante es

² “En Kafka, profeta del inmenso mal y el terrible dolor del siglo que agoniza, encontramos ya, gracias a la imaginación del novelista, una estrella que disipa las tinieblas del tiempo de Auschwitz y el Gulag, de Hiroshima y las trincheras del Mame, de la gigantesca y universal violencia que lo mismo se manifiesta en Sevilla contra un joven concejal y su mujer, en Acteal contra un grupo de indígenas asesinados por la espalda mientras oraban en una iglesia, en Argentina por los desaparecidos arrojados al mar desde un avión por un milico que se hacía llamar El Ángel de la Muerte, en Chile por los asesinatos políticos enterrados por Pinochet de a dos por cajón de muerto para ahorrarle dinero al Estado, la violencia colectiva contra la población civil y la renovada violencia contra el escritor individual, Salman Rushdie condenado a muerte por la fatwa de los ayatolas, Ken Sara Viva ejecutado en Nigeria por los generales, Rodolfo Walsh desaparecido en Argentina, por los imperdonables. Este es el mundo que anunció Franz Kafka” (1998, 108).

en Fuentes vista como una oportunidad para plasmar nuestra particular forma de percibir e imaginar el mundo. Esta propuesta surge del supuesto de que sólo por medio del enriquecimiento mutuo el mundo se acerca a su plenitud:

No hay más universalidad que la relatividad, el mundo está inacabado porque los hombres y las mujeres que lo observan aún no terminan y la verdad, inexhausta, fugitiva, en movimiento perpetuo, es sólo la verdad que toma en cuenta todas las posiciones arbitrarias y todos los movimientos relativos de cada individuo en esta tierra (1987, 042).

Advierto que para Fuentes la realidad es un proceso cultural: en su obra la idea de realidad está determinada por lo que cada tradición piensa como real. Ninguna es inferior a otra; simplemente son formas diversas de construirla. En la siguiente cita encuentro cómo se conjugan tres supuestos: a) la percepción del mundo como una construcción fundamentalmente subjetiva; b) la construcción de la realidad como resultado de la herencia cultural; c) la imaginación como expresión de la articulación entre lo individual y lo social.

Una nueva realidad compuesta solidariamente, indisolublemente, por nuestra subjetividad individual, sagrada e inviolable y única; pero no basta, porque la subjetividad de mi yo se encuentra situada en la objetividad del mundo: ambas –el sujeto y el objeto– sólo se reconocen y reconcilian gracias a su pertenencia a una colectividad social –pero ni la colectividad, ni la individualidad, ni la objetividad, alcanzan rango de auténtica realidad si no las sostiene la imaginación (1998, 120).

Para Fuentes ejercer la imaginación es ejercer la facultad humana de crear mundo. Tomando como ejemplo a un hombre

que transformó su universo a través de su confianza en la capacidad humana para comprender y renovar el mundo, comenta: “Calvino mira la superficie sólo para darse cuenta de que es su mente lo que mira. Y su mente mira lo que imagina” (1985, 037).

Siguiendo esta idea podemos advertir que la imaginación además de posibilidad individual es una posibilidad cultural: la imaginación como cultura es una aportación a la construcción de lo real. Sobre esto ha dicho, parafraseando a José Lezama Lima, que “si una cultura no logra crear un tipo de imaginación, resultará históricamente indescifrable” (1998, 120). En el fondo su propuesta va más allá: descifrar a una cultura, sí; pero el valor mismo de esa cultura consistirá en aportar al mundo su particular forma de percibirlo.³

El quehacer artístico será concebido como un quehacer que transforma la *preocupación por el mundo* en una *ocupación en el arte*.⁴ Esta ocupación de imaginar al mundo es recíproca con la realidad como también es recíproco el intercambio entre el ser humano y la obra de arte. Fuentes, en bellas palabras, describe cómo al admirar una pintura nos deslizamos entre ella y ésta en nosotros: “Observamos el movimiento de la tranquilidad. Pero también la tranquilidad del movimiento. Una planta avanza. Es la soledad. Pero la soledad avanza: es de plata. El cuadro entra en nosotros como nosotros entramos en el cuadro.” (1992, 077)

³ Fuentes vuelve a rescatar a otro literato para mostrar *sus* ideas: “Rubén Darío se dio cuenta perfecta de nuestra realidad cultural, de nuestra obligación de conjugar constantemente pasado, presente y futuro como experiencias vivas de la cultura” (1988, 128).

⁴ La siguiente pregunta de Fuentes remite a la cuestión preocupación, ocupación por el arte: “¿Cómo logra la artista que es Joséle darle vida poética a estas ideas, a estos propósitos? ¿Cómo, en otras palabras, transforma la preocupación en ocupación, en quehacer artístico?” (1992, 038).

Transformación mutua entre arte y mundo –incapaces de permanecer impassibles ante la existencia de su contraparte–, manifestación de la capacidad imaginativa de los hombres y las mujeres. La imaginación, una ocupación del artista para interpretar y transformar su mundo.

Fuentes rescata y actualiza aquí la propuesta de Samuel Ramos: devolver al hombre su posición central; es decir, plantearlo como potencia creadora, dotada de libertad en medio de sus condiciones materiales (Salmerón, 1963, 316).

Arte y compromiso social

El lenguaje es un fenómeno ético porque es un fenómeno social

CARLOS FUENTES (1995, 102)

Para Fuentes el arte tiene, en primer lugar, un compromiso con el arte mismo. La trasgresión de las formas literarias, su renovación y exploración le resultan fundamentales, por lo que criticará certeramente a aquellos escritores que utilicen al arte para manifestar un compromiso ideológico personal. Pero tampoco se contenta con la idea de que la literatura es sólo un fenómeno estético, porque el uso de las palabras será, además de un uso privado, una estructura cultural, social, ética. Advierto que en su obra literaria ha rechazado terminantemente –al igual que Octavio Paz– confundir el trabajo del artista con los compromisos ideológicos nacionalistas, marxistas o cualquier otro. Expresó: “Muchas novelas escritas para salvar al minero o al campesino, no los salvaron ni a ellos ni a la literatura. La salvación era y será política. La literatura, en cambio, entendió que su función política no sería efectiva en términos puramente políticos, sino en la medida en la que el escritor puede afectar

los valores sociales al nivel de la comunicabilidad de la imaginación y el fortalecimiento del lenguaje” (1990, 002: 285).

Fuentes recurrió al discurso del pintor Orozco: ni existía un arte proletario, ni tal supuesto arte respondía a los gustos obreros. En todo caso, decía Orozco, lo que podía existir era un artista que tomara en cuenta a la colectividad. Pero no aceptaba que el arte estuviera a merced de una ideología redentora (Villegas, 1993: 183-184).

Evidentemente este compromiso literario exclusivo con el lenguaje que no involucra el ejercicio político, permanece en su discurso. A lo largo de su vida ha mezclado su crítica estética con su participación política; incluso en momentos a actuado a favor del sistema priísta. La década de los setenta fue particularmente difícil porque al apoyar a Echeverría, Fuentes se vio envuelto en una serie de contradicciones ideológicas y fuertes críticas públicas. La renuncia que hizo a la Embajada Francesa marcó un difuso final en su acercamiento al poder instituido. Desde entonces su opinión ha sido matizada: apoyo en algunos puntos a los presidentes de la república, y ataque a la institución presidencial. Por ejemplo, de Salinas de Gortari reconoció el TLC en el sentido de apertura al mundo, pero rechazó su autoritarismo. A Zedillo lo criticó durante su periodo; mas celebró la apertura democrática y recibió la Medalla Belisario Domínguez. Respecto a Fox, Fuentes participó al principio del sexenio con él en un programa de radio; sin embargo, un miembro del gabinete censuró públicamente la novela *Aura*, lo que originó una crítica de Fuentes al conservadurismo en el poder.

Pero en general su postura respecto a la relación entre política y estética es bastante sencilla: el arte al hacer arte critica al mundo. Es decir, la responsabilidad del arte es primero ante el arte. Para Fuentes la estética no tiene que ser exclusivamente emisaria de la injusticia cometida. Aunque también lo es, el arte es fundamentalmente arte. Por eso criticó a los muralistas y al

socialismo real que el arte debía ser popular para ser arte: “Esto ha dado origen a mucha mala literatura social. Muchas novelas escritas para salvar al campesino o al minero, no salvan ni a ellos ni a la literatura. La salvación era y será política” (1989, 064). De hecho, sus novelas son una expresión clara del compromiso estético que tiene con el juego de palabras y con las múltiples interpretaciones de lo real. Ello, entre otras cosas, le ha valido ser considerado durante las últimas décadas como un escritor elitista. “Yo, personalmente, prefiero el extremo de una lejanía consciente, aunque peque de frialdad o de intelectualismo, que ese cosquilleo cómplice en el que el público cree reconocerse inmediatamente para “sublimar” así su vida cotidiana” (1965, 010).

Su estilo es complejo y constantemente recurre a metáforas que sólo el docto interpreta, ya que se nutre de experiencias artísticas de otros tiempos y latitudes. Detrás de esto existe un interés cosmopolita y una posición frente al arte, frente a las tradiciones y al proceso mismo de ser leído. La lectura de gran parte de su obra no es simple porque confía en la capacidad del lector para crear una obra distinta cada que existe una lectura individual.

Sin embargo, a través de sus ensayos reafirma su compromiso con la sociedad. Su compromiso no es directo como el de los muralistas y los artistas mexicanistas porque su construcción narrativa implica pasar tanto por una crítica social como por una crítica estética. “Yo no creo en la falsa disyuntiva del artepurismo o del arte *soi dissant* comprometido” (1965, 010), afirma, porque para él resulta viable la intersección de estas dos aparentes oposiciones al “darle pensamiento a la poesía y poesía al pensamiento”.⁵ Siempre se ha opuesto a las novelas

⁵ Esta idea la retomo de cuando se refirió a Octavio Paz después de su fallecimiento: “El gran acierto de Paz fue darle pensamiento a la poesía y poesía al pensamiento” (1998, 113).

fáciles –“literatura light” para “lectores gerber”, como él mismo bautiza– y a la literatura social de carácter redentor. Su propuesta de compromiso social no pasa por una literatura sencilla ni por un artista con un estilo de vida pobre para comprobar que le preocupan los pobres. Su invitación es unir el compromiso político con el compromiso estético. Fuentes retoma las ideas de José Revueltas, quien pensaba que el artista y el intelectual podían ser formadores de conciencia, pero que su tarea tenía que ser, ante todo, libre (Villegas, 1993: 191).

En esa tónica, Fuentes planteó: “Así, nuestra moderna literatura ha aprendido a unir las dos componentes, estética y política, en vez de separarlas, preocupándose, simultáneamente, del estado del arte y del estado de la ciudad” (1989, 064).

Fuentes despliega la imaginación sin negar la realidad que vive: “Un país dominado por la corrupción, el desdén, la impunidad, el premio a los pícaros, el castigo a los rebeldes, el olvido a los agraviados” (1995, 101). La imaginación es un vehículo para manifestar nuestro desacuerdo con el mundo real, un mundo sin imaginación que intercambia la renuncia al placer (trabajo enajenante) por objetos. Aquí, la libertad de imaginar es una libertad para *denunciar este* mundo y para *crear* otro mundo.

En su obra encuentro miradas complacientes y críticas feroces hacia todos lados: la dulzura del hogar humilde y su suciedad amontonada; la excentricidad estética y la agobiante superficialidad de las clases altas; la tranquilidad clasemediera y su hipocresía moralista. Todos somos motivo de admiración y también de crítica. Bajo ese estilo se descubre su compromiso social: mostrar la realidad bajo la mirada imaginativa, darle voz a quien no la tiene –pues en nuestra sociedad no la ha tenido ni el indígena, ni la mujer del político. Su compromiso pasa por la denuncia: de la injusticia, de la pobreza, del moralismo frente al placer, de la falta de creatividad. Se une a Fernando Benítez para decir que “somos una comunidad por hacer, pero

antes somos una comunidad por imaginar” (1995, 101), porque considera que el objetivo social de la literatura, a la par de poner en tela de juicio lo existente, es crear otra posibilidad de realidad: “Darle gusto a la cultura, imaginación a la política, insurgencia al placer y ciudadanía al arte” (1995, 101).

La responsabilidad del literato es la misma que la del político y la del ciudadano: “Imaginar la comunidad, recrearla para el siglo XXI: no podemos llegar al nuevo milenio deshechos, sin patria, sin justicia, sin democracia” (1995, 101). Pero la diferencia estriba en que el literato une placer y deber en su propuesta estética: “La cultura como placer y la política como deber, las exigencias de la estética y las de la ciudadanía, el estado del arte y el estado de la ciudad nunca han estado separados:... ser un hedonista de izquierda, rehusar el puritanismo monacal y a menudo hipócrita de las izquierdas dogmáticas.” (1995, 101). De esta manera, nuestra literatura moderna creó una tradición: la de unir, en vez de separar, los componentes estéticos y políticos: la de ocuparse, simultáneamente, del estado *del arte* y el estado *de la ciudad* (1991, 065).

El literato no es un redentor ni ejerce una simple crítica porque su crítica no se limita al estado de cosas, se extiende al arte mismo y a la postura de izquierda que algunos literatos preocupados por la realidad latinoamericana han tenido. Advierte que los artistas han participado de la cosa pública, y aunque encuentra en ello razones no le parece algo razonable: “Este temor ha llevado al escritor en nuestros países a obedecer, a menudo, el llamado de actuar como legislador, dirigente obrero, estadista, periodista, portador y hasta redentor de su sociedad. Esto ha sido así debido a la ausencia, constante o periódica, de todas las funciones mencionadas en nuestras débiles sociedades civiles” (1991, 073).

Su compromiso como ciudadano es manifiesto cuando plantea su punto de vista respecto a los problemas de actualidad,

aunque sus afirmaciones impliquen aciertos, errores o sean insostenibles. En mi opinión es mayor su compromiso con las formas literarias; prueba de ello son sus novelas como *La región más transparente*, *La muerte de Artemio Cruz*, *Aura*, *Terra Nostra*, *Zona Sagrada*, *Cambio de Piel*, *Cristóbal Nonato*, etc. De hecho, considera que Latinoamérica aporta al mundo porque con su arte trastoca lo social y estéticamente establecido: Latinoamérica crea otras formas literarias y crea crítica a la realidad, no a través del realismo, sino de la imaginación.⁶

Sus preocupaciones varían con cada época, las circunstancias políticas concretas y las ideologías de izquierda imperantes. Durante los años ochenta prevalecieron en su obra problemas constantes: “Para un escritor como yo, los problemas actuales más sentidos están vinculados con el desarrollo tecnológico, la formación de los países modernos, de burguesías muy avanzadas, el camino hacia una cultura de la multiplicidad, de una política de interdependencia económica” (1989, 064).

A partir de la década de los noventa y a la fecha, se ha centrado en el problema de la globalización, los conflictos locales, la democratización de nuestro país y la relación desigual entre Estados Unidos y México. Por otra parte, aún cuando se interesa por la difusión de la cultura,⁷ ante la literatura como una opción menos elegida mantiene una esperanza constante en la fuerza del arte escrito: en su posibilidad liberadora.

⁶ “La literatura iberoamericana ... hace de lo no contemporáneo, contemporáneo; y es sólo fiel tanto al lector como a la historia, cuando transgrede las formas estéticas aceptadas y promueve nuevas formas, en las que quizás no nos reconozcamos inmediatamente hoy, pero en las que, mañana, veremos la aparición de un nuevo rostro: el de nuestra capacidad creadora inédita” (1991, 034).

⁷ “El descenso brutal del poder adquisitivo de las clases medias y la pauperización... ofrecen un panorama desolador que convierte al libro en artículo de lujo” (1994, 044).

Arte y liberación

Su propuesta de compromiso literario con la realidad es una propuesta de liberación. Este proceso de liberación –afirma– es posible porque el arte permite estar conscientes de nuestra realidad. Y ello es indispensable para un segundo proceso: construir imaginativamente nuestro destino. “Pero sí creo en un significado político del escritor, y esto desde dos puntos de vista. El primero, sería el de un trabajo intelectual capaz de aclarar el presente e intuir, proyectar, abrir la percepción del futuro” (1965, 010).

En mi opinión, este “estar conscientes” de lo que vivimos pasa necesariamente por una puesta en evidencia de nuestra realidad. No es una actitud complaciente ni temerosa. Esta rebeldía implica desangrarnos y romper con nosotros mismos para advertir lo que somos. Las rupturas muchas veces se confunden con lo no real porque nos negamos a admitir la tragedia que vivimos: la manifestación de lo real se considera una oposición a la realidad. La “extrema realidad” se convierte en una mueca, un absurdo, una exageración de la realidad que nos obliga a cuestionarnos. Fuentes busca eso: “Yo no creo en la literatura o el arte que, bajo el signo que sea, se funda en la asimilación sentimental... Creo, por el contrario, en la literatura y el arte que se oponen a la realidad, la agreden, la transforman y, al hacerlo, la revelan y afirman” (1965, 010).

La liberación del hombre es una liberación moral, estética, ideológica. Fuentes coincide con la propuesta marxista de transformar el mundo capitalista, pero también considera que es necesaria una liberación estético-mental del hombre, una liberación del espíritu del hombre que tendría que pasar por una liberación a través del arte. Advertir la fuerza del arte para cuestionar la realidad es comprender por qué los artistas y sus seguidores son perseguidos por las dictaduras. Fuentes

escribió: “Pinochet, Videla y sus émulos persiguieron a la clase intelectual, acusándola de fomentar e idealizar la violencia; entre los perseguidos y desaparecidos, figuraban no sólo escritores sino lectores; la ideología modificó y estrechó los planes de estudio; muchos intelectuales se exiliaron” (1994, 087).

Fuentes sigue aquí a José Revueltas: la represión del escritor era su mistificación (Villegas, 1993: 192).

La liberación estética es el arma de Fuentes. No es la única; ni siquiera es la primera. Pero le resulta indispensable. El artista, dice, lucha contra sí mismo y en ese desgarramiento muestra las heridas producidas por el ser y por la colectividad. Al comentar una novela de Nérida Piñón, señala cómo a través de la imaginación podemos construir barcas para remar en tierra: una barca para cruzar la cotidianidad; para acercarnos y para alejarnos; para trasladarnos, para recorrer, y quizás para escapar. No; más bien, para llegar a otra orilla, a la de la creatividad. Y con ello, de poner en duda la realidad sin imaginación: “*Tebas de mi corazón*, en el que la escritora identifica la lucha contra la dictadura, más que como una lucha contra la opresión, como una lucha contra la fatalidad, la rutina, la falta de imaginación, la ignorancia y el designio incontrolado de las cosas” (1995, 102).

Esta liberación es importante porque implica *contar otra cosa y además contarla de manera diferente*. Por eso considera al escritor un ser libre, un ser que rompe, libera: “Hereje quiere decir el que escoge, el que cuenta una historia diferente” (1998, 118). La forma diferente consiste en renunciar a lo racional, lo lineal, lo esperado; y propone una poética, que define como “lo contrario de una lógica” (1998, 120). Para él tiene más sentido lo plurívoco, lo múltiple, lo imaginado, pues considera que “la lógica es unívoca, exige un solo sentido: dos más dos son cuatro”, mientras que...

... la poética es plurívoca, exige más de un sentido: dos más dos pueden ser uno cuando Alicia atraviesa el espejo, cinco cuando las mujeres de Pedro Páramo se hablan desde las tumbas contiguas de Comala, 1000 cuando el Capitán Ahab arrastra a la tripulación de Pequod al desastre en nombre del orgullo y la venganza, o tres cuando Anna Karenina lo sacrifica todo –marido, hijo, posición social– por una pasión amorosa que, quizá, no valía la pena (1998, 120).

En mi opinión, esta es la liberación que propone y permite el arte: la del espíritu a través de la imaginación.

Arte y resistencia

La resistencia como un mecanismo para la liberación es primordial para Fuentes. A través de su escritura defenderá, en el ámbito estético, que la liberación es oponer una resistencia en al menos tres niveles: frente a la pureza, la muerte y la ley. En principio, considera la escritura misma un accidente que trastoca lo conveniente: “Escribir es combatir el tiempo a destiempo: a la intemperie cuando llueve, en un sótano cuando brilla el sol. Escribir es un contratiempo” (1988, 054). En la naturaleza nadie escribe, pero la naturaleza del ser humano es crear: escribir, pintar, pensar, transformar.⁸ Por eso, afirma, “La versión pura es atributo del tiempo puro, sin hombres; la reversión, la diversión, la inversión, la subversión y la conversión son respuesta humana” (1988, 054). Respuesta humana que se enfrentará al destino de toda vida: su fin: la muerte. En un fabuloso juego de imágenes, Fuentes une pasado y presente, Oriente y Occidente,

⁸ Para Fuentes la transformación por sí misma no es primordial, sino como experimentación que permita la comprensión del sentido de mundo.

en el afán de comprender el arte de crear literatura: “Descendientes de Sherezada, los novelistas de hoy, como la fabuladora de ayer, representan la antiquísima aspiración de derrocar a la muerte mediante la creación” (1998, 121).

Escribir para Fuentes es ir contra natura pero también contra lo establecido por el hombre. A partir de una novela de Milán Kundera concluye que la imaginación literaria permite crear un espacio de libertad allí donde la ley humana –a veces, cuando logramos oponer resistencia– no logra penetrar: la conciencia. Los medios, según Fuentes, son la burla, el sarcasmo, la comedia, el chiste, la ciencia ficción, etc. La broma y el humor, nos dice, “son excepción, liberación, revelación de la farsa, burla de la ley, ensayo de libertad. Por ello, la ley la convierte en crimen” (1979, 054). En consecuencia, la imaginación como posibilidad de resistencia:

El arte de narrar contribuye de manera insustituible a crear y mantener un dominio de polivalencia suficiente, de apertura, de pluralidad de sentido, capaz de oponerle así sea un mínimo de resistencia a la asimilación al mundo económico basado en el consumo instantáneo de los bienes que produce; al asalto del mundo político, que quisiera secuestrar el lenguaje a su propio proceso de constante auto-legitimación; y aun a las benignas caricias de la razón positivista que quisiera, insidiosamente, reducir el lenguaje a la comunicación de lo puramente factual o demostrable (1998, 121).

Fuentes insiste en la esperanza de liberación a través del arte, una más de sus apuestas.⁹

⁹ “Y sin embargo, uno y otro, Cervantes y García Márquez, persisten en ofrecerles a sus mundos devastados y corruptos la esperanza del amor y del honor, de la dignidad y de la compasión, de la rebeldía y de la solida-

Arte y transformación

El deseo es el verdadero nombre del futuro.

CARLOS FUENTES (1998, 121)

El arte se comprende aquí como una fuerza transformadora. Pero ¿qué transforma?, ¿cómo lo hace? En mi opinión Fuentes tiene una idea fija: transfigurar lo real al añadir otra realidad. Fuentes recurre a Vasconcelos: unir preocupación ética con estética. Vasconcelos afirmó que no era suficiente el conocimiento de la realidad; habría que crear otra superior imponiendo el espíritu sobre los hechos (Villegas, 1993: 44).

Sin embargo, a lo largo de los escritos de Fuentes se encuentran diferentes posiciones; no sólo la vasconcelista. A mediados de los años sesenta sostenía dos palabras clave que definían su enfoque: “revolución” y “orden establecido”; categorías que remiten directamente a una posición marxista. La crítica social que realiza y el papel que propone al arte ante los problemas sociales no desaparecen a través de su carrera literaria; mas sí son palpables ciertas variaciones fundamentales en su lenguaje, que denotan el origen de su perspectiva

ridad. Detrás de Cervantes están los dogmas de la pureza de sangre y de la intolerancia religiosa, pero delante de él están las riquezas culturales perdidas pero recuperables del componente árabe y judío de la cultura hispánica; están las promesas políticas aplazadas de la revolución comunera y la democracia urbana. Detrás de García Márquez están los sueños frustrados de la utopía americana, las leyes que se obedecen pero no se cumplen, las constituciones escritas para los ángeles y no para los hombres..., las sombrías y extravagantes dictaduras... Pero delante de García Márquez está la posibilidad de recuperar la extraordinaria continuidad cultural de Indo-Afro-Iberoamérica y de comunicarle por fin el vigor de la cultura a nuestras frágiles instituciones políticas y a nuestras inciertas y esporádicas economías” (1998, 124).

y la concepción de mundo resultante. Por ejemplo, 30 años después, a finales de siglo XX, utiliza conceptos como “imaginación” y “aldea global” para definir la función del arte y el contexto social de referencia.

Veamos ahora qué es permanente en su obra. En la siguiente cita de los años sesenta existe la idea de que el arte transforma la realidad de manera revolucionaria al plantear otra verdad. Este trabajo se realiza cotidianamente cuando nos oponemos a lo existente: “La revolución permanente es la conquista diaria del margen excéntrico de la verdad, la creación, la duda, el desorden que podemos oponer al orden ortodoxo” (1965, 010).

La idea de “margen excéntrico de la verdad” será un aspecto que retomará más tarde en coincidencia con la postmodernidad, que busca la no centralidad de los discursos, exalta la marginalidad como condición y cuestiona el concepto mismo de verdad (Pons, 1996: 24).

Como ya había mencionado, se resiste a colocar al arte como un vehículo directo para manifestar un compromiso ideológico; pero advierte en la literatura una posibilidad político-social de dar voz a las minorías¹⁰ y de permitir la comunicación entre distintas esferas sociales y momentos históricos.¹¹ Así es como considera que la literatura transforma el mundo. En la década de los noventa confirmará esta posición, y reafir-

¹⁰ Fuentes utiliza la imagen de un literato para expresar una idea personal recurrente a lo largo de su obra: “El gran escritor italiano Italo Calvino dijo que la literatura es necesaria a la política cuando da voz a lo que no la tiene y nombre a lo que es aún anónimo” (1989, 025).

¹¹ “Ahora la literatura latinoamericana ha comprendido que su función política no es eficaz en términos puramente políticos sino cuando el escritor está en condiciones de traducir los valores sociales en los niveles de comunicabilidad de la imaginación y del afianzamiento del lenguaje” (1989,025)

mará que el trabajo del artista es fundamentalmente a través de la imaginación: “Escribir, imaginar, se convierte así en un hecho político, es decir, un hecho que atañe a la polis, a la ciudad, a la colectividad. Pero este efecto social de la literatura no es ni gratuito ni inmediato: tiene que pasar la prueba de la imaginación” (1998, 122).

Tal es el peso de la palabra. Y de la imaginación. Por eso, dice, el literato es exiliado, perseguido, acallado o asesinado cuando habla, piensa y escribe:¹² porque transforma la percepción de la realidad. Un buen ejemplo de cómo la literatura transfigura nuestras condiciones porque transforma nuestra apreciación de éstas, lo halla en la lectura de otra novelista, Nélida Piñón:

Nélida transforma a Europa en Edad de Oro de América, a América en tierra de lo cotidiano, tierra de trabajo, lucha y supervivencia. La escritora le niega al Viejo Mundo la coartada de evadir sus responsabilidades, le prohíbe a los europeos inventar un Nuevo Mundo Americano sólo para depositar él, magnificados, sus propios pecados. La república de los sueños americanos de Nélida Piñón le regala los mitos a los europeos y nos aboca a los americanos a vivir en la realidad que hemos hecho con o sin Europa, gracias a/o a pesar de Europa, no importa, ya hay, desde siempre, para siempre, una cultura del Nuevo Mundo, hecha con brazos y cabezas europeos, indígenas, africanos y sobre todo, mestizos, mulatos. ¿Son éstos los signos del porvenir? ¿Tenemos entonces derecho a nuestros propios sue-

¹² Poco después de la muerte de Fernando Benítez, con orgullo recuerda haberlo acompañado cuando fue despedido de *Novedades* por defender públicamente la revolución cubana: «Con él nos fuimos todos sus colaboradores, en un acto, si no sin precedentes, siempre insólito en un mundo de acomodados, servilismo y silencios como era el de la prensa mexicana domesticada” (1995, 048).

ños? Como es novelista, Nélide nos radica en la tierra concreta y en la vida tangible del Brasil sólo para decimos que la realidad también incluye a los sueños pero los sueños del Nuevo Mundo (1995, 102).

¿Y qué motiva a la transformación? El deseo, dice Fuentes. La imaginación. Para inventar algo, sea una historia o la Historia, hubo antes el ímpetu de crear. América misma “si fue inventada, es porque fue necesitada, deseada”, asegura. Al igual que Antonio Caso,¹³ considera que nuestro continente “es una hazaña de la imaginación renacentista” (1988, 060). Y si un mundo puede ser creado al ser deseado, ¿qué no podremos hacer los que soñamos? “El Nuevo Mundo fue inventado, como dijo Edmundo O’Gorman, por la imaginación del Viejo Mundo y esa invención fue la de un espacio para la Edad de Oro que la Europa renacentista, mercantilista, absolutista y religiosamente intolerante necesitaba” (1995, 102).

Arte y deseo van unidos; como imaginación y política deberían irlo. Al respecto, escribe: “Conscientes de nuestra orfandad... Dándole la cara a una naturaleza impenetrable y gigantesca y a una historia de violencia impune... Divididos entre la nación legal y la nación real, entre Sarmiento el intelectual y Facundo el caudillo bárbaro, y tratando de llenar todos estos vacíos históricos, no con la figura del poder sino con la figura verbal... Tratando de crear otra realidad, una realidad mejor mediante las ideas y el lenguaje lado a lado con la acción política” (1991, 073).

Así, el ejercicio de la imaginación y creatividad representan un ejercicio del poder del ser. Es decir, un ejercicio que se

¹³ Caso escribió que la aventura heroica del descubrimiento de América es una hazaña del Renacimiento; por ello, América en sus orígenes contiene un alto valor ecuménico (Larroyo, 1969: 248).

puede convertir en político. Pero además, en un ejercicio que debe acompañar a la práctica de la política.

Lenguaje e historia

Lenguaje y mundo inconcluso

El origen de las culturas es la palabra

CARLOS FUENTES (1992, 080)

Fuentes, un literato, se ha preocupado por la palabra y por el peso de la palabra. En este tema, el Ateneo de la Juventud ha sido su resquicio filosófico más importante. Tal corriente de pensamiento defendió que el conocimiento artístico no sólo era diferente del científico, sino superior. Alfonso Reyes, por ejemplo, señaló que la más completa aproximación a la experiencia humana no se obtenía a través de la ciencia, sino de una de las bellas artes, la literatura y, más ampliamente, a través del lenguaje (Villegas, 1993: 49).

Durante los años setentas Fuentes exploró la relación entre realidad y palabra, particularmente sobre el tema de si las palabras obedecen a la naturaleza de las cosas o si la convención del lenguaje construye la realidad de las cosas a través de la palabra. Este punto parece resolverlo con la postura de Sócrates, compartiendo con él la idea de que el ser humano construye, con sus palabras, la realidad. Fuentes enumera primero la posición de Cratilio: “Cratilio sostiene que los nombres de las cosas son intrínsecos a ellas: es la naturaleza, y no la convención, la que nombra”, para luego exponer: “Hermógenes, en cambio, cree que los nombres no poseen más realidad que la que la convención les ha dado”. Finalmente, se pregunta: “Sócrates tercia en la

discusión para preguntarse si Protágoras, al decir que el hombre es la medida de todas las cosas, elimina la posibilidad de que éstas posean una realidad propia, fija y objetiva” (1978, 018).

Fuentes plantea que el mundo es inconcluso y que por tanto debemos estarlo inventando constantemente. Así, a través de su discurso confirma ser seguidor de Edmundo O’Gorman: la invención, al contrario del descubrimiento, es una inagotable actualización de sus posibilidades; y la historia, una constante re-invencción, es la radical existencia humana en su averiguar qué es «ir siendo» (Larroyo, 1969: 251).

En los ochentas Fuentes desarrolló la idea de la inestabilidad de la realidad y cómo ello es condición necesaria para construir literatura. Por ello, defenderá que el arte mismo es una inestabilidad: “La condición para la posibilidad del arte es que nada posea una identidad estable en su texto: ni el autor ni los personajes, ni el genio ni la figura, ni el significado literario, ni el mensaje político, social o psicológico” (1984, 038).

En esta década, rica en propuestas exploratorias sobre el arte y la novela, introduce en su discurso la idea de parcialidad de la palabra; y por ende la diversidad de la palabra: “Literalmente, cada palabra debería ser final. Pero ésta es sólo su apariencia (erasmiana): de hecho, nunca hay última palabra, porque la novela polifónica existe gracias a una pluralidad de verdades. Erásmicamente, la verdad de la novela es siempre relativa. Su hogar es la conciencia individual, que por definición es parcial” (1984, 038).

La literatura, dice, va al extremo en el arte de identificar la realidad con la palabra.¹⁴ Considera que al nombrar fundamentalmente lo que hacemos es construirnos:

¹⁴ “Pero el arte de Gogol es arte precisamente porque radicaliza la cuestión de la identificación, posponiéndola a lo largo de un texto que sólo es identificable mediante esta paradoja: su identidad está en tela de juicio” (1984, 083).

De los mitos cosmogónicos de las civilizaciones indias..., a las crónicas de la invención de América..., a las primeras manifestaciones de la independencia literaria..., hasta las manifestaciones actuales de la poesía y la novela, la literatura de la América Latina da voz a los silencios de la historia, dice lo que de otra manera no se diría, articula la crítica con la identidad, nos confronta con las obligaciones de actualizar nuestra experiencia, seleccionar sin sacrificar, confirmar nuestra identidad policultural y multirracial, para nosotros mismos pero también en nuestra relación con los demás (1988, 047).

Aunque todo su discurso estaba ya totalmente delineado desde los años sesenta (particularmente en su texto *La nueva novela hispanoamericana*), en los años noventa se centra aún más en la palabra y deposita la urgencia de esta tarea en aquellos literatos que más lo necesitan, los escritores de los países marginales. Para Fuentes «el ser mismo» está contenido en la posibilidad de «nombrar mi mundo»: “Todo escritor nombra al mundo. Pero el escritor indo-afro-iberoamericano ha estado poseído de la urgencia del descubridor: si yo no nombro, nadie nombrará; si yo no escribo, todo será olvidado; si todo es olvidado, dejaremos de ser” (1991, 073).

El mundo es infinito y necesita ser construido; ir siendo completado. La palabra al dar nombre y categoría de existencia a lo no advertido permite ir transformando la existencia humana. En su opinión ésta aún no aparece suficientemente justa; por lo cual resulta indispensable reformularla a partir de criterios novedosos, marginales, no explorados. Las formas iberoamericanas, asegura, podrían otorgar nuevos enfoques culturales para construir inéditos mundos: “Hoy que esa modernidad [triumfalista] y sus promesas han entrado en crisis, miramos en torno nuestro, buscando las reservas invisibles de humanidad que nos permitan renovarnos sin negarnos, y en-

contrarnos en la comunidad de la lengua y de la imaginación española dos surtidores que no se agotan” (1988, 053).

El discurso de Fuentes argumenta que el mundo es un mundo inconcluso. Y propone: nombrémoslo. Es decir, demos nombre a lo que no ha sido tomado en cuenta.

La lengua española como unión y liberación

Fuentes ha defendido la idea de que la relación entre pasado y presente puede ser una construcción particularmente provechosa si advertimos en lo sucedido una posibilidad de libertad. Es decir, se pueden realizar distintas reconstrucciones de lo acontecido, y una opción es interpretar los hechos para otorgar sentido de libertad al devenir. Otra es ver la historia como una sucesión de dramas donde existen culpables y víctimas. La que él propone es —ante un contexto de colonización, explotación y marginación— una historia de continua liberación del ser latinoamericano.

Un ejemplo de cómo reinterpretar hechos históricos es cuando Fuentes analiza la lengua española. Sería correcto decir que el castellano es “lengua del imperio”; pero prefiere reestructurar esta afirmación señalando que la lengua española fue “instrumento imperial cuando España era un imperio” (1978, 017). Ahora, dice, es otra cosa; más aun, en el pasado fue otra cosa: fue una expropiación que hicimos a España para unir América y para unirnos a España. Fue un acto para liberarnos del conquistador. “Si alguien tendría derecho a hablar de la lengua española como instrumento imperial, sería un hispanoamericano. Pero al mismo tiempo, con una extraordinaria intuición acerca de nuestro destino fragmentado, los hispanoamericanos supimos desde un principio que sólo mediante una expropiación de la lengua del conquistador, dejaríamos de ser conquistados” (1978, 017).

La lengua española significó unión. De dos mundos cuando sucedió la Conquista: “El poder y la palabra. Moctezuma o el poder de la fatalidad; Cortés o el poder de la voluntad. Entre las dos orillas del poder, un puente: la lengua, Marina, que con las palabras convierte la historia de ambos poderes en destino...” (1991, 075).

De Latinoamérica, a partir de entonces: “[La lengua española es] la única semblanza de unidad del mundo hispanoamericano, la única posibilidad de actuar en concierto, la razón más honda de nuestra identidad. Todo nos separa; sólo nos une esta lengua común.” (1978, 017).

Fuentes invoca aquí a Vasconcelos: a la cultura que tiene que acudir el latinoamericano, es a la hispánica (Villegas, 1993: 53).

En mi opinión, Fuentes busca maneras diferentes de interpretar la realidad latinoamericana, incluyendo su historia. Por eso se maravilla del español: “Lo extraordinario es que esa lengua se haya convertido en el signo prácticamente único de la unidad y la libertad de las naciones colonizadas por España” (1978, 017). Liberación y solidaridad permitió este idioma: “Puede discutirse el grado en el que un conjunto de tradiciones religiosas, morales y eróticas, o de situaciones políticas, económicas y sociales, nos unen o nos separan; pero el terreno común de nuestros encuentros y desencuentros, la liga más fuerte de nuestra comunidad probable, es la lengua” (1988, 053).

Para el novelista, liberación y solidaridad deben ser nuevamente los objetivos para los latinoamericanos a fin de reconstruir su identidad. De hecho, considera que desde un principio el español fue un idioma para oponernos al poder autoritario: “¿Quién puede negar que la lengua española fue la de muchísimos escritores e intelectuales resistentes?” (1978, 017). Propone además de una liberación política, una liberación cultural, histórica y personal:

La lucha por la palabra, entre nosotros, equivale a la lucha por el poder, pero no por el poder burocrático, el poder armado, el poder retórico, sino por el poder ciudadano y personal, por el poder histórico de cada mexicano vivo y vivo ahora. Respuesta y contestación, es a la vez una memoria personal e histórica, pues indagar nuestros orígenes comunes para entender nuestra existencia presente requiere ambas memorias en México (1991, 075).

La comprensión de nosotros mismos es a través de la palabra; también del silencio. Una armonía entre hablar y callar. Apropiarnos de nuestro ser resulta indispensable: la voz como medio de auto-conocimiento y auto-construcción. Fuentes hace al respecto algunas hipótesis de identidad y reconocimiento de lo mexicano a través del lenguaje:

Pues en nuestro país, hablarse a sí mismo es hablar con los demás; nuestra literatura, ante todo, ahí ha sido lírica; sólo decimos la verdad en secreto. Y aún cuando hablamos en voz alta, seguimos hablando en voz baja: dulce dejo indígena, dicen algunos; voz del conquistado, digo yo, voz del hombre sometido que debió aprender la lengua de los amos y dirigirse a ellos con elaborado respeto, rezo y confesión, circunloquios, diminutivos abundantes y, cuando los señores dan la espalda, con el cuchillo del albur y el alarido de la mentada (1991,075).

La resistencia y adaptación cultural pueden examinarse, desde Fuentes, en las formas de habla que aún hoy en día presenciamos. Por eso el lenguaje adquiere en su discurso un papel preponderante en el conocimiento y reformulación del ser latinoamericano. Reformulación, así, para reconstruir la historia latinoamericana con integridad. Por ejemplo, señala: “La América española envió de regreso, desde el principio, sus propias carabelas cargadas de oro verbal” (1998, 116).

Dar nombre y poesía al entorno se convierte en una manera de reconstruir el mundo. Necesitados de otra historia donde no sean víctimas, los latinoamericanos, dice, precisan ejercer la lengua española para rehacerse. Para reconstruir su historia: advertir lo sucedido históricamente no como una desgracia, sino como oportunidad. Por ejemplo, Fuentes insiste en indicar que la lengua española se enriqueció al compartirse con Latinoamérica y viceversa: “La lengua imperial de Nebrija se ha convertido en algo mejor: la lengua universal de Jorge Luis Borges y Neruda, de Julio Cortázar y Octavio Paz” (1988, 053). Esta manera de recordar el pasado y reinterpretar el presente es, en mi opinión, una su aportación.

Una forma de reconstruir la identidad latinoamericana es reinsertarnos con dignidad en el mundo actual. Para ello resulta importante admitir que belleza e imaginación están en nuestra lengua. También terror y lucha. Reconocer la lengua como una forma de comunión y aportación es, para Fuentes, necesario para reformular el sentido de historia latinoamericana. De ahí que insista en los prodigios de la imaginación en lengua española. Parafraseando a Roger Caillois, expresa: “Durante la primera mitad del siglo XIX, la novela le perteneció a Europa. En la segunda mitad, su epicentro se trasladó a Rusia. Los Estados Unidos fueron la sede de la gran novela de la primera mitad del siglo XX. Pero en la mitad que falta del siglo actual, veremos la supremacía de la novela latinoamericana” (1998, 119).

Pero, ¿a qué liberación se refiere? Fundamentalmente a la liberación del ser. Primero, porque la imaginación en sí misma implica una liberación: “La literatura no sólo mantiene una experiencia histórica dada, no sólo continúa una tradición, sino que, mediante el riesgo moral y la experimentación formal y el humor verbal, rompe el horizonte conservador de los lectores y contribuye a liberarnos a todos de las cadenas de

una percepción antigua, de una matriz estéril, de un prejuicio añejo y doctrinado” (1984, 035).

Segundo, interpreto que para Fuentes los latinoamericanos al realizarse en el arte se liberan de esquemas de superioridad cultural europeo-norteamericana;¹⁵ es decir, se transforman de marginales en centrales: “Al antiguo eurocentrismo se ha impuesto un policentrismo que, si seguimos en su lógica la crítica posmodernista de Lyottard, debe conducirnos a una “activación

¹⁵ Sobre el tema Fuentes escribió: “Entre la Ilustración y el Romanticismo, Goethe propuso la idea de una ‘literatura-mundial’ que, generosamente, abarcase las múltiples facetas de la creación literaria, más allá de los estrechos límites nacionales. Goethe mismo fue el último respiro del ‘hombre renacentista’, igualmente interesado, si no versado, en todas las actividades del espíritu, en consonancia con el ideal clásico de Terencio: ‘Nada humano me es ajeno’. Sin embargo, la época de Goethe, el espíritu de su tiempo, difícilmente autorizaba una visión cultural verdaderamente universalista. Quizás Goethe hubiese coincidido con la filosofía histórica de Eco: la lengua es el origen de la civilización y ésta es dicha y luego portada por todas las culturas humanas. Pero el mundo de la Ilustración limitó la cultura, y aun la naturaleza, humana, a un solo centro que era el europeo. Hume y Locke proponen que la naturaleza humana es siempre una sola y la misma para todos los hombres, aunque escasamente desarrollada en niños, dementes y salvajes (Locke). Es decir: la verdadera naturaleza humana, en su grado más alto de desarrollo, se localiza en Europa y en las elites europeas. Sólo Europa es capaz de vivir históricamente, escribe el romántico alemán Hender. ¿Cómo es posible ser persa?, se pregunta un personaje de Montesquieu. América, pontifica Hegel, es un *Aún No*.”

Hay que añadir a esta complacencia dos siglos de historia, dos guerras mundiales, varios nombres trágicos –Auschwitz, el Gulag– para llegar a lo que Braudillard explica como una concusión del futuro. Todo ha ocurrido ya. Lyottard extiende esta idea a una conclusión narrativa: se han agotado las ‘metanarrativas de la liberación occidentales’. Pero, por otra parte, ¿no es cierto también que al lado de esta ‘narrativa’ agotada, han aparecido, con vigor y nitidez creciente, numerosas *polinarrativas* originadas en los antiguos confines de lo que la centralidad europea juzgaba excéntrica: la ‘Persia’ imposible de Montesquieu, el ‘Aún No’ americano de Hegel, el ‘salvajismo’ africano de Locke?” (1993, 004: 166-167).

de las diferencias” como condición común de una humanidad sólo central porque es excéntrica, o sólo excéntrica porque tal es la situación real de lo universal concreto.” (1993, 004: 167)

Tal idea pertenece al posmodernismo; pero también al venezolano Uslar-Pietri. De éste escritor, Fuentes rescata el argumento de que en las artes, como en la plástica, existen notables avances cuando Occidente se aventura a salirse del camino de la abstracción y pureza, y decide importar nuevas formas culturales. Tal es el caso del cubismo, que reinterpretó la escultura negra (Larroyo, 1969: 253).

Tercero, como la literatura inaugura nuevas formas de comprender el pasado, Fuentes asume que a través de la imaginación el latinoamericano se libera de las historias institucionalizadas: “Toda novela cuestiona a la historia...” (1978, 018).

Historias y literatura

Inventar la historia, semejante privilegio sólo le es dable a los hombres.

CARLOS FUENTES (1978, 018)

La diversidad de apreciación de mundo al expresarse a través de la literatura constituye para Fuentes una oportunidad para reconocer dos cosas: que la realidad no puede ser comprendida sólo en algunas formas puesto que la diversidad es la naturaleza de la realidad; y que las representaciones creativas son las más subversivas porque ponen en entredicho las verdades establecidas. Así visto, su ensayo mantiene semejanzas con el pensamiento postmoderno en el sentido de revalorar los discursos de los márgenes, de criticar los metarrelatos y cuestionar la Historia. Todos estos puntos, asegura, son resueltos a través de la novela: ésta trae al centro los márgenes, muestra

lo absurdo y parcial de un relato omniabarcante, y construye nuevas historias cuando cuenta desde distintos enfoques.

La novela rompe los antiguos centros porque traslada la atención hacia donde el relato se dirija: "... Cada historia de los antiguos márgenes... se convierte desde el momento en que es novelada, en historia central" (1998, 119). La atención, por tanto, no está donde el poder lo determine, sino donde el autor la coloque; y eso puede ser en muchos lugares. La literatura hace esto porque en principio la historia misma no es un absoluto: "La historia, obra del hombre, no es un absoluto, sino las relaciones entre sus valores parciales pero irreductibles" (1978, 018).

La literatura en su opinión construye nuevas historias porque construye con la imaginación. Como la imaginación es una virtud individual, la expresión de las diversas creatividades contribuye a crear muchas historias. La novela, portadora de estas muchas historias, nos conduce a la maravilla de la multiplicidad: "La novela es una pregunta que no puede ser contenida en una sola respuesta porque es social y la sociedad somos muchos", asegura (1984, 035).

Y la imaginación por sí misma cuestiona los hechos porque los reconstruye de manera diferente: dice cosas no dichas, inventa nuevas historias: encuentra resquicios en la vida humana y los colma creativamente. Por ejemplo, dice, la novela de Mariano Azuela *Los de Abajo* "es una crónica novelística que no sólo determina los hechos sino que los critica imaginativamente" (1983, 033). La novela utiliza la historia para hablar del hombre, pero lo hace en forma crítica e imaginativa: "Nuestra modernidad insatisfecha no ha tenido forma más expresiva que la novela para demostrar, a un tiempo, su adhesión a la historia y su transformación de la historia; su confirmación de la experiencia personal y su revuelta contra todo lo que la limita, encarcela o adormece" (1984, 035).

La literatura, desde Fuentes, plantea una posibilidad de exploración del ser a través del tiempo. Pero una posibilidad que se convierte en lúdico compromiso: “Empecemos por la imaginación del pasado. La convicción del humanismo es que el hombre –y la mujer– son los actores y creadores de la historia y que este privilegio le impone a la humanidad el deber de imaginar la historia” (1998, 119).

La imaginación es una forma de conocimiento: “...hay muchas maneras de conocer, pero en literatura, el nombre del conocimiento es imaginación, incluyendo la imaginación del tiempo, presente, pasado o futuro” (1998, 119). Esta forma de conocer permite al ser humano rehacer su historia. Poder rehacerla, asegura, es un atributo humano: “Inventar la historia, semejante privilegio sólo le es dable a los hombres a condición de que sean capaces de imaginar el pasado para mantenerlo vivo en el presente y limitar, así, la soberbia humanista del porvenir perfecto y seguro” (1978, 018).

La historia –recuento del hacer en el tiempo– es la porción de divinidad de los humanos. Es donde plasman su capacidad de crear: hacer e imaginar su historia, sea hacia atrás (pasado) o hacia delante (futuro). Afirma, “... si la historia es obra humana, sólo la imaginación humana puede re-construirla y mantenerla” (1978, 018). El énfasis se coloca en el «hacer hacia atrás»: para Fuentes el centro cultural de la concepción latinoamericana de sentido de mundo radica en el valor del pasado.

Ya Edmundo O’Gorman y otros pensadores habían escrito al respecto. O’Gorman asevera que esta reconstrucción histórica es la reconstrucción del ser latinoamericano. Por ello, invita a que la historia como ciencia deje de ser simple erudición y se transforme en la reconstrucción de los sucesos pasados por lo que éstos tengan de vigencia contemporánea (O’Gorman, 1947)

Desde Fuentes, la tradición, en este sentido, se construye de pasado: “Compartida a veces, y por ello más ligera, pero a

veces carga solitaria y por ello más pesada, la tradición nos impone a todos la presencia del pasado, la necesidad de escuchar el lenguaje que precedió al nuestro” (1998, 120).

“Tener un pasado es tener una cultura”, asegura (1981, 028). Si bien para Fuentes la tradición resulta imprescindible para crear —“No hay creación sin tradición, lo nuevo es una inflexión de la forma antecedente, un trabajo sobre la tradición” (1988, 062)—, lo fundamental es la memoria subversiva: “Quiero decir con esto que para mí, en mi propio trabajo narrativo, la novela ocurre en un cruce de caminos: el del destino personal al encontrarse con la experiencia histórica: coexistencia de los contrarios; imágenes que se oponen para completarse; voces del pasado que sólo pueden escucharse en el presente; historias muy presentes que hemos olvidado ya” (1984, 035).

La historia no puede ser sólo una; y la literatura contribuye a imaginar muchos pasados: “La novela nos introduce en una historia por hacerse, una historia desconocida e inconclusa” (1998, 115). De hecho, asegura, una sociedad se fortalece si reconstruye continuamente su ayer: “Una sociedad está enferma cuando cree que la historia está completa y todas las palabras, dichas” (1998, 121).

La palabra adquiere un poder de construcción. A través de la palabra hombres y mujeres se edifican porque construyen su identidad. La palabra puede reformular el pasado y puede dirigir el futuro. La fuerza del lenguaje, afirma, es superior: “La voz narrativa contribuye a que seamos sujetos y no objetos pasivos de la historia” (1984, 035). De hecho, asegura, la letra impresa perdura más allá que los humanos: “Las obras de Víctor Hugo han durado más que las de Napoleón III, y Neruda durará más que Pinochet” (1978, 018).

Esta capacidad de la literatura de reintroducir a los seres humanos en su historia (1998, 124) compensa la debilidad del humano: “La historia y la poesía recuerdan que, como el tiempo,

el hombre es frágil pero, como su poesía, resistente” (1978, 018). Así, la literatura representa aquí posibilidad de reconstruir y fortalecer al ser humano. De reconstrucción, si la literatura contribuye a imaginar un pasado diferente; un origen de amor: “La historia humana puede comenzar con el primer amor, el de Adán y Eva” (1978, 018). De fortalecimiento, si los hombres se permiten reconocerse a sí mismos a través del arte: “Estos portadores de lenguaje somos seres desgobernados y que acabamos de abandonar las cavernas, somos seres que aún no aprendemos a explicar todos nuestros sentimientos” (1995, 102).

La rebeldía del hombre encuentra en la novela esa posibilidad de construir otra historia: sea la pasada, sea la del porvenir. En Latinoamérica, expresa Fuentes, los literatos han aprovechado su riqueza cultural para crear novedosas formas de contradecir al mundo. Por eso el realismo mágico es tan impresionante: niega la realidad real, una realidad que en América Latina está teñida de horror e injusticia. El sentido social de la novela hispanoamericana, señala, se dirige a imaginar nuevas formas de comunión del hombre latinoamericano consigo mismo. Pero además de permitir el reconocimiento del ser, contribuye a imaginar otros mundos: “Violación narrativa de la certeza realista y sus códigos mediante la hipérbole, el delirio y el sueño, la novela hispanoamericana es la creación de otra historia, que se manifiesta a través de la escritura individual, pero que también propone la memoria y el proyecto de nuestra comunidad en crisis” (1991, 073).

La literatura latinoamericana en particular, representa para Fuentes una tradición de creatividad. De hecho, señala, la imaginación es el origen de América pues a la par que fuimos conquistados, fuimos imaginados. La América fue y es un ejercicio de la imaginación: “El movimiento de la literatura latinoamericana es paralelo a nuestra historia, es el movimiento de la utopía con la cual el Viejo Mundo soñó al nuevo. La lite-

ratura latinoamericana sabe hacer contemporáneo ese pasado” (1989, 063).

Herederos del Quijote, la imaginación y ensoñación acompañan al latinoamericano. “Hemos compensado los fracasos de la historia con los éxitos del arte”, asegura (1983, 031). De hecho, la creatividad misma es una forma de reconquistar el mundo conquistado. Por eso señala: “No nos sentimos dueños del tiempo o del lenguaje, aunque sí de una policultura capaz de reconquistarle ambos, duración y verbo, al mundo de las conquistas que hemos sufrido” (1984, 035).

Pero el principal aporte de la literatura en esta construcción de nuevos mundos es la posibilidad de comunicación: “¿Contribuye la novela a rescatarnos del aislamiento entre las culturas y a comunicarnos con la humanidad que no cabe dentro de los parámetros de lo que hoy constituye la «felicidad» global?” (1998, 120).

La novela contribuye a la comunión entre los seres humanos porque los comunica: “La novela moderna es no sólo diálogo de personajes, sino diálogo de lenguajes, de fuerzas sociales, de géneros literarios y de tiempo históricos” (1984, 015). En una hermosa frase que retoma de J. M. Coetzee, Fuentes expresa: “El deseo de contestar a la palabra es como el deseo de abrazar y ser abrazado por otro ser” (1998, 121).

Alfonso Reyes, surtidor de ideas en Fuentes, ya había escrito sobre la literatura: ésta “contiene noticias sobre los conocimientos, las naciones, los datos históricos de cada época, así como contiene los indicios más preciosos sobre nuestras «moradas interiores», puesto que representa la manifestación más cabal de los fenómenos de la conciencia profunda” (Reyes, 1980: 16)

Ahora bien, si la globalización enfrenta al literato al reto de ser leído a pesar de la cultura de la diversión, la era de la informática también es una oportunidad para acelerar el proceso de encuentro entre distintos lectores y escritores. “El pro-

ceso de saturación de noticias quizá atentó contra la novela, pero también contribuyó a abrir un nuevo capítulo... situando a los novelistas más allá de sus nacionalidades, en la tierra común de la imaginación y la palabra” (1998, 116).

El encuentro de la literatura es, primero, del ser con su historia. Segundo, de los hombres y mujeres entre sí. Tercero, de la creación frente a lo aún no creado. Lo increado es responsabilidad del literato: es el espacio que debe ser novelado para demostrar la capacidad humana de creación.

Esta capacidad humana Samuel Ramos la exploró, y llegó a afirmar que la salvación de los mexicanos residía en la educación y el interés por la cultura propia. Fuentes rescata esta idea y afirma que el literato tiene como obligación la segunda. Por ello, invita a inventar la historia y a comunicarnos a través de la literatura.

Sin embargo, señala Fuentes, “Por más que se escriba, el reino del silencio jamás será colmado...” (1992, 077). A imaginar, y al hacerlo crear historia, invita Fuentes. Necesitados de ideologías esperanzadoras, los latinoamericanos pueden encontrar en su obra los resquicios para construir nuevas identidades. Esa sería su aportación.

Por ahora resulta necesario realizar algunas acotaciones. Considero este capítulo el más subjetivo, pero también el más acorde con su posición político-cultural. Dado que es un literato, es aquí donde se reúne su posición ideológica y estética; y también se manifiestan sus discordancias. Si bien había expresado que el pasado era un eje sobre el cual debía reconstruirse la identidad, advertimos a través de este capítulo que en realidad si el pasado no existe como tal debe re-escribirse. Por tanto, ¿a qué se refiere cuando habla de integrar el pasado a nuestra identidad? Puede argumentarse que el pasado debe reinterpretarse bajo nuevas formas, la dignidad, la libertad y la tragedia. Pero este razonamiento resulta artificial y no muy evidente en su discurso.

El conflicto entre tradición y modernidad no se resuelve, porque además no se especifica claramente en qué consiste cada una. Por otra parte, si bien resulta extraordinaria la idea de que el arte libera al hombre, tal idea no le pertenece a Fuentes.

Aunque se demuestre que la realidad es lo que imaginamos, eso no significa que imaginar construya mejores mundos: la imaginación es insólita, y puede conducir a imaginar todo tipo de realidad. No necesaria ni directamente conduce a crear una modernidad incluyente.

Su posición en los años noventa está teñida de postmodernismo y las limitaciones de éste. Por ejemplo, cuando se reevalúa y re-valora la diversidad, el relativismo surge como eje, lo cual no permite una articulación coherente del sentido de mundo: si todo tiene sentido, ¿cuál es el sentido del todo?

Por otra parte, el compromiso social del intelectual no queda claro: si es dar voz al que no lo tiene, ¿en qué se diferencia esto de los literatos defensores del proletariado que tanto atacó Fuentes? Asimismo, si es romper con las limitaciones del lenguaje, ¿no es ello el arte-purismo que criticó Fuentes? Es decir, ¿cómo articular arte y bien común? Fuentes en algunos puntos se opone terminantemente a Diego Rivera y Bretón. Pero tampoco se aleja diametralmente de Siqueiros.

Fuentes por un lado expresa que la literatura permite la comunicabilidad entre los seres humanos. Pero cabe preguntarnos, ¿qué comunicar? Los medios de comunicación hacen comunes informaciones y perspectivas. Permiten conocerse, aunque limitada y tendenciosamente, a unos y otros humanos. La cuestión es ¿puede la literatura garantizar una comunicación no ideológica, no tendenciosa, no limitada? Incluso ¿qué hacer común?

Fuentes resalta el poder del arte para reunir a hombres y mujeres. Y obviamente, la calidad del arte o la disposición para acercarse a la literatura depende no de discursos, sino de cada ser humano.

CONCLUSIONES: CONSTRUIR NUESTRO DESTINO

Concluyamos: ¿qué tipo de hombre podemos ser? ¿Qué tipo de nociones (mito, tiempo, tragedia, circularidad, dualidad) podemos aportar a la humanidad? ¿Qué sentido de poder podemos sentir, tener, heredar? Fuentes apunta hacia un enfoque específico: seamos hombres capaces de crear. De generar Belleza, Majestuosidad. De crear una Realidad que nos resulte satisfactoria.

Intentaré ahora un último ensayo con el fin de resumir las principales nociones de Carlos Fuentes. La riqueza de su pensamiento me ha colmado. Fuentes, un escritor que ha hecho honor a los esplendores de su oficio, es para mí un refugio, incentivo y provocación, y su obra se abre para mí diversa, contradictoria, dual, bochornosa, pero con un sentido total, lúcido y sereno: unificado y único a la vez. Esto, lo que sigue, es lo que descubro: es mío y es de él. Es también de mis amigos, de los libros, las palabras que salen por ahí y hasta de lecturas desatentas. Es de muchos. Y de varios Fuentes. Fundamentalmente, es lo que miro en él. Es mi diálogo con Fuentes.

La literatura —y su literatura— ha respondido tantas cosas, nombrado tantas formas, creado tantas realidades, que resulta conmovedor encontrar lo mismo —y a veces más aún— en ella. No hay nada nuevo aquí. Nada que no hayan dicho ya los especialistas de las sociedades humanas. Lo hermoso aquí es la forma. Lo novedoso, cómo articula. Angustiantes, sus diagnósticos. Esperanzantes, sus propuestas. Vuelve a Nietzsche: el hombre ha de construirse a

sí mismo.¹ Vuelve y revuelve, y al volver, avanza con lo ya nombrado.

He tomado bastante de lo que ha escrito. No todo. Imposible; innecesario quizás. Fundamentalmente, me baso en sus ensayos y confirmo mis conclusiones en sus novelas. Parto de la perspectiva de Francisco Javier de Ordiz: todo Fuentes es mítico.

De ahí, descubro esto: Fuentes, un mito. Mitos, sus novelas. El mito, su tema. Viejos mitos, sus conclusiones. Y básicamente, construye a través del diálogo entre los mitos, y del diálogo de éstos con la modernidad. De hecho, articula la modernidad como el resultado de ciertos mitos.

Por lo tanto, me centraré en el tema de la modernidad y sus mitos. Y como Fuentes es dual, en la dualidad de modernidades: la modernidad europea-americana y la modernidad de los países periféricos. El diálogo y el silencio entre ambos proyectos modernos —bellamente descritos— son lo que analizo. Ahora, titulo a este texto como un diálogo por mi diálogo, sus diálogos y los diálogos que se encuentran y construyen allí. Y es este un diálogo político porque busco potenciar el elemento político de su obra: la libertad del hombre latinoamericano. El objetivo es reconstruir el discurso de Fuentes que redimensiona el sentido de dignidad del latinoamericano.

Para ello, se libran batallas culturales, sociales, políticas, ideológicas, económicas, y literarias en cada ensayo y novela. Este autor no es un especialista: es un artista de la palabra que

¹ En *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche señala que el hombre es un puente que conduce hacia el superhombre, aquel que conscientemente se construye a sí mismo. Por eso Nietzsche admira “al que quebranta su índice de valores, al destructor, al criminal; pero éste es precisamente el creador”(Nietzsche, 1985, 50), porque el hombre al tomar conciencia de que es un creador puede realizar las tres metamorfosis: fortaleza, libertad y bondad (Nietzsche. 1985, 52-54).

al hablar de los hombres habla de la sociedad y para ella. Simplemente, hace un uso artístico de los mitos y a partir de ello de los problemas esenciales del hombre. Los descubre; nos los muestra.

Como literato introduce una serie de preguntas diversas, no sujetas al espacio específico y concreto de áreas temáticas, pues propone la reactivación de la creatividad en cada individuo para solucionar los desafíos del hombre moderno. Sugiere, en conclusión, un diálogo de cada hombre consigo mismo, entre los hombres y entre las culturas: un diálogo como en la literatura, libre, sincero, creativo, apasionante.

Aquí se emprende una reconstrucción que caracterice sus principales preguntas: el tiempo, el mito, la tragedia del hombre, la circularidad de la historia, el poder, el hombre mismo, dualidad y complementariedad. La presente investigación concluye con este mapa cognitivo, donde se analizan tales nociones, y al final se expone el sentido de su discurso político-cultural.

Principales nociones

Mito

Sus preocupaciones más profundas a pocos le han sido develadas, pues ante las miradas del lector medio sus novelas —a excepción de las tres más leídas—² parecen extravagancias altamente irritables que bajo el esquema del sinsentido nos muestran “un escritor caprichoso extremadamente culto”. Aparentemente este último “defecto” es lo que más dificulta la comprensión de su obra, pero es la lectura lineal de ésta la

² Me estoy refiriendo a *La región más transparente*, *La muerte de Artemio Cruz* y *Aura*.

causa de su incomprensión. Cada novela, cuento, obra de teatro y ensayo suyo trata de desentrañar los mitos que estructuran al hombre moderno, por lo cual una lectura de Fuentes, después de revisar a diversos mitólogos, permite advertir que nuestro autor se mueve dentro de lo mágico y lo racional porque su objetivo está en descubrir el sentido de la modernidad que vivimos.

Sólo después de considerarlo como si fuera un atento lector de Mircea Eliade se comprende por qué le son fundamentales Cervantes, Paz y Kafka: Cervantes señala el origen de la modernidad. Kafka su decadencia. Y entre ellos, Paz la centralidad del mito como estructurante y el amor como comunión entre los dos extremos.

Carlos Fuentes escribe novelas que se construyen bajo el diálogo entre los mitos premodernos y los mitos de la modernidad occidental. El mito, como estructura nata de la mente, es para él, al igual que para Cassirer, un supuesto cultural.³

³ Cassirer en su *Antropología Filosófica* muestra la dimensión socio-cultural del mito: inicialmente coincide con Durkheim –“Durkheim parte del principio de que no será posible explicar el mito mientras tratemos de buscar sus fuentes en el mundo físico, en una intuición de los fenómenos naturales. No es la naturaleza sino la sociedad el verdadero modelo del mito”, y luego, tras sus investigaciones, afirma que el mito no sólo existe en la mentalidad primitiva, sino que: “Encontramos diversas esferas de la vida y la cultura primitivas que ofrecen los rasgos bien conocidos de nuestra propia vida cultural”, y afirma que el mito no está exento de racionalidad: la irracionalidad está en “las premisas de donde parte la interpretación mítica o religiosa pero no constituye el modo de interpretación” (Cassirer, 1945: 123, 124, 125).

Para este autor, “el mito, en su verdadero sentido y esencia, no es teórico; desafía nuestras categorías fundamentales del pensamiento. Su lógica, si tiene alguna, es inconmensurable con todas nuestras concepciones de la verdad empírica o científica, pero la filosofía no pudo admitir jamás semejante bifurcación. Estaba convencida de que las creaciones de la función *mitopoyética* debían de tener un «sentido» filosófico, inteligible”. Cassirer rechaza ese sentido, pues considera que “aunque el mito es ficticio se trata de una ficción

A lo largo de sus escritos demostrará cómo el mito cumple la función de reforzar todo tipo de tradiciones (sea premodernas o modernas); pero de manera fundamental señalará cómo el olvido y desprecio por los mitos contribuirá a que no podamos reconocer el sentido del mundo y, peor aun, aceptarlo.

El mito, por tanto, tiene aquí la misma acepción que para Platón: un modo de expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento y que expresa el reino del devenir.⁴ Esto explica dos situaciones: la configuración estructural que confiere el mito a sus novelas y el significado que otorga a su obra en general.⁵ A través de los mitos, Fuentes imagina los procesos profundos que experimenta el hombre y la sociedad modernos que de manera racional no podrían comprenderse (reencarnación, dualidad, simultaneidad, origen cósmico, etc.); y por el otro, describe el sentido de la historia humana que él descubre: el proceso general de tiempo cíclico contiene al tiempo moderno.

En este último punto, Fuentes se mueve entre dos posturas: en mi opinión de Vico retoma que el mito corresponde a las verdades históricas; de Schelling, que el mito es una for-

inconsciente” y señala la necesidad de diferenciar una filosofía de la cultura de un sistema metafísico (Cassirer, 1945: 115, 116, 114).

⁴ En el “Diálogo de Gorgias”, Platón expresa que “Quizás esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero”, y recomienda a Calicles “tomemos como guía este relato que ahora nos ha quedado manifiesto, que nos indica que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes”, con lo que otorga al mito una categoría más alta que simple relato: una enseñanza, una autoridad moral. De hecho, en este diálogo con Calicles, Platón comenta: “Escucha, pues, como dicen un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad” (Platón, 1987: 144, 145 y 139).

⁵ Sobre este punto recomiendo la lectura de Francisco Javier Ordiz “El mito en la obra narrativa de Carlos Fuentes”.

ma de pensamiento que representa uno de los modos como se revela el Absoluto en el proceso histórico (Abbagnano, 1982: 397). Básicamente, intenta señalar que el tiempo mítico rebasa cualquier tiempo desacralizado: el tiempo moderno tiene sus límites, y su sentido se encuentra comprendido dentro de un tiempo cíclico. Su intención sería, así, mostrar cómo la visión moderna del tiempo, al ser lineal, vive cada vez más en la futuridad y por tanto se reconstruye menos a partir de su reconocimiento en el pasado.

El eje de su discurso, por tanto, es mito y modernidad. Considera que existen dos modernidades, y que cada una de ellas tiene un mito fundacional: por un lado, *Robinson Crusoe*, y por el otro, *El Quijote*.

Vale la pena reflexionar sobre la pertinencia o no de considerar a los supuestos de la modernidad como propiamente míticos. En primer lugar, sí lo son por su función, si atendemos a la posición de Malinowsky: “Todo cambio histórico crea su mitología, que es, no obstante, sólo indirectamente relativa al hecho histórico. El mito es un constante compañero de la fe viva que tiene necesidad de milagros, del status sociológico que requiere precedentes, de la norma moral que exige sanciones”.⁶

⁶ Abbagnano, 1982: 398. En su texto *Magia, ciencia y religión*, Bronislaw Malinowsky es muy claro: “... el mito, de hecho, no es una ociosa fantasía, ni una efusión sin sentido de vanos sueños, sino una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante.” Aquí, el mito, a diferencia de la perspectiva naturalista, no es “un auténtico registro histórico del pasado”, sino: “El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imagería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral”. Así, “El mito entra en escena cuando el rito, la ceremonia, o una regla social o moral, demandan

En conclusión, la modernidad precisa de sus mitos y éstos son perfectamente ubicables. La antropología contemporánea contribuirá a señalar que esto es cierto en tanto que “pueden construir mitos no solamente los relatos fabulosos, históricos o pseudo-históricos, sino también las figuras humanas (el héroe, el caudillo, el jefe), conceptos o nociones abstractas (la nación, la libertad, la patria, el proletariado), o, finalmente, proyectos de nación que no se realizan nunca (la huelga general)”.⁷

Con lo anterior se puede concluir que sí existen mitos modernos. Éstos podrían ser, como fundacionales de la modernidad triunfante, los del judaísmo y protestantismo, pero virtualmente desacralizados: la idea de progreso ilimitado y la racionalidad del uso de la razón instrumental. Sin embargo, si se atiende a lo que desde Platón y Vico se considera como mito (modos de expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento; o verdades históricas, respectivamente), se confirma que tales mitos son solo principios y no precisamente mitos.⁸

Tiempo

Sobre este punto, es clara la adscripción de Fuentes: sigue a José Gaos en el sentido de pensar que la vida histórica, la existencia, la temporalidad, funge como condición de posibilidad de la cultura toda (Villegas, 1993: 153).

justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad.” (Malinowsky, 1974: 119, 119, 124 y 131).

⁷ *Ibidem*.

⁸ Concluyo, entonces, que los supuestos fundacionales de la modernidad se asemejan al mito por su función, pero por su forma, no. Existe bibliografía especializada que señala la importancia de diferenciar entre mitos fundacionales y mitos artificiales.

Fuentes insistirá una y otra vez en la construcción permanente de la identidad del ser. Este proceso siempre presente será a través de la recuperación del pasado y de la imaginación permanente del futuro, y lo dice así porque tiene una visión bergsoniana del tiempo presente: la novedad absoluta de cada instante implica un proceso continuo de creación. El avanzar hacia el futuro consistirá, desde Bergson, en una “conservación infalible e integral de todo el pasado”, que corresponde precisamente a la visión de temporalidad que nuestro novelista va manifestar y defender a lo largo de su obra. Esta percepción circular entre pasado futuro la retoma de San Agustín, e incluso utiliza su idea del «eterno presente»,⁹ idea que define tanto el pensamiento de Bergson como el de Husserl.¹⁰

Heidegger ya había señalado que lo que vivimos es tanto una primacía del futuro, como un círculo entre pasado y futuro.¹¹ Pero lo que atrae a Fuentes de este filósofo es tanto la

⁹ “Quizá fuese más propio decir: hay tres tiempos, presente de lo pasado, presente del presente y presente del futuro.” (San Agustín, 1986: 197).

¹⁰ Sería injusto decir que Husserl se queda con la idea del eterno presente, por lo cual explicaré a *grosso modo* lo que tengo por su visión del tiempo. En primer lugar, para Husserl existen distintas construcciones temporales, pero que todas tienen una misma forma: el paso del antes al después. Ahora, este ritmo implica que “el instante presente conserva en sí el instante que acaba de deslizarse al pasado, y este instante el precedente, y así sucesivamente” (Robberechts, 1968: 13). Ello significa que para Husserl el tiempo no es una sucesión de momentos, sino un fluir entre uno y otro. Pero la experiencia de re-vivir el pasado es una experiencia presente, y aun en el presente experimentamos algo del pasado: lo revivimos al recontarlo. No lo vivimos nuevamente, porque no nos es simultáneo, pero conservamos del pasado las huellas: huellas que tenemos ahora, en el presente.

¹¹ Heidegger, discípulo de Husserl, relacionó el tiempo con el existir puesto que le parecía que el tiempo no era una sucesión de fases ni de acontecimientos, sino era el propio ser del *Dasein* (Ferrater, 1980: 1468). Para empezar, al hablar del *Dasein* se refería a la existencia del ser. Esta existencia para existir tenía que ser en el tiempo: el ser existe porque se tempo-

preeminencia del futuro como posibilidad creativa, y la circularidad como necesidad. Al igual que Heidegger cuando afirma que “el tiempo no es un orden necesario sino la posibilidad de pluralidad de órdenes” (Abbagnano, 1981: 1139), el literato advierte al hombre moderno de su libertad para construir un futuro dentro de los límites que el sentido trágico demarca.

La relación que establece el Hombre con el tiempo —la construcción de la noción de tiempo por el hombre y la determinación del hombre por la dimensión temporal—, es un tema fundamental. De hecho, ha clasificado su propia obra bajo tiempos específicos: “El mal del tiempo”, “Tiempo de Fundaciones”, “El tiempo romántico”, “El tiempo revolucionario”, “El tiempo político”, “Crónicas de nuestro tiempo”, etc. Hasta aquí parecería que el tiempo es tratado por Fuentes como un tema, no como una temporalidad, pero esta conclusión es insuficiente y uno lo nota

realiza. Y al temporalizarse desarrolla una historia. “El ser no es el tiempo. Pero [...] para ir hacia el Ser, es necesario colocarse en un cierto punto de vista que es el punto de vista del tiempo” (Corvez, 1970: 55). Heidegger habla del *Dasein* como «irle su ser en su ser» (Ferrater, 1980: 1468), que se puede traducir como estar siendo al ser; ahora, la importancia de ello se sitúa en que al «irle su ser». El *Dasein* se temporalizaba como una anticipación de sí mismo: se construía, al estar siendo, para ser. Al ser creaba su posibilidad de ser en el futuro. Por ello el futuro era la primacía: era lo que definía la posibilidad del ser. *El ser, al estar siendo, predeterminaba su futuro.*

No hay que perder de vista que su ser presente era resultado de su existencia en el pasado: somos lo que hemos sido. Maurice Corvez lo explica: “Eso que yo he sido, yo lo soy todavía de cierta manera: fundada principalmente en el pasado, la disposición le es adecuada en el pasado-presente... en ese pasado que es presente, pero en tanto que pasado” (Corvez, 1970: 53). Es fácil comprender por qué Heidegger argumentó que el destino se realizaba desde el pasado y por qué el futuro era la expresión tanto del haber sido como del poder ser. El círculo entre pasado y futuro le es evidente. Corvez sugiere que la respuesta de Heidegger es esta: “Es necesario que yo vea mi porvenir en mi pasado, y que así me dé cuenta del presente, que yo me lo haga presente...” (Corvez, 1970: 63).

cuando examina la manera en cómo configura su propia obra narrativa: denominada como *La edad del tiempo*, toda su producción novelística queda estructurada dentro de una sola gran novela. Y es que Fuentes es, fundamentalmente, heideggeriano.

Para Fuentes, la exploración del tiempo humano es un viaje a la interioridad humana porque el hombre existe en el tiempo, participa en él y a través de ello manifiesta su ser. No hay hombres fuera del tiempo. Y sólo a través del tiempo es como puede encontrarse el ser humano. Resulta revelador que un texto suyo publicado cuando aun tenía veinte años, exponga toda su posición ante la dimensión del tiempo:

... para SER, el hombre debe asesinar al Tiempo [...] El Hombre actual vive, no para él, sino para su proyección en el futuro. No existe el hombre. Existe SU participación en el Tiempo [...] Y así nunca trascenderá el Hombre al Hombre, sino al vacío. El Tiempo debe detenerse, el Hombre debe salir del océano asfixiante de relojes suizos en el cual diluye su promesa. Al perder al Tiempo el Hombre encontrará al Hombre. (*Hoy*, 29, 09/1949; p. 24)

De esto desprendo cuatro posiciones definidas de Fuentes ante el tiempo:

1. El hombre no es independiente del tiempo, sino que vive en él.
2. Lo anterior conduce a que, por tanto, el hombre debe adueñarse del tiempo.
3. El hombre moderno, al no estar consciente de su vivencia en el tiempo, vive en el futuro y no para sí.
4. Sólo si escapa al tiempo futurista el hombre podrá universalizarse y encontrarse a sí mismo.

Ahora, la ambigüedad del tiempo puede caracterizarse bajo estas dos particularidades: el tiempo como inescrutable: como un misterio, como un aplazamiento y como un simulador o impostor; el tiempo como simultaneidad.

El tiempo es para Fuentes inescrutable porque “el tiempo es indescifrable, se desarrolla en futuridad y es un tiempo escondido: una sucesión de días enmascarados”. Es un misterio porque el enigma del tiempo es el enigma del hombre. Es un eterno aplazamiento porque “es una identidad perpetuamente diferida”. Es un simulador en tanto que “por definición, huye, se disfraza, se viste con neblina”. Y es un impostor pues es “un ser disfrazado que nos niega siempre su verdadero rostro”.

El tiempo se constituye como una simultaneidad porque, por un lado, el antes y el después están presentes en el presente; por el otro, el presente configura el pasado y el futuro. Mientras de Thomas Mann Fuentes retoma la primera idea —la forma de todos los tiempos es aquí y ahora—, la segunda, profundamente agustiniana, está referida a su propia obra: hay que imaginar tanto el pasado como el futuro.

Como puede apreciarse, existe una tensión entre hombre y tiempo. Por un lado, al ser indescifrable, el tiempo supera al hombre. Pero el tiempo también puede ser utilizado por el hombre, y esta contraparte se manifiesta en su obra: el hombre puede construir su futuro y su pasado.¹² Para Fuentes resulta fundamental reconocer este contrasentido, y lo atrayente de su propuesta es que esta contrariedad la resuelve con la siguiente paradoja: hay que combatir al tiempo aliándonos a él.

¹² “Todo esto crea una relación muy especial y verdadera con el entonces y ahora: con la tradición y la creación” (1984. 034).

Tragedia

El sentido trágico es otro punto importante. Prácticamente la totalidad de sus novelas lo contienen, por lo cual muchos de sus críticos y lectores lo han considerado pesimista y melancólico. Sin embargo, es más propio verlo como un escritor trágico.

El tema de la tragedia fue muy importante en sus escritos de los años setenta, cuando publicó en la revista *Vuelta*. De manera argumentativa en sus ensayos o estructural en sus novelas, el uso de la tragedia confiere al autor un distanciamiento con respecto a la fatalidad natural y el racionalismo voluntarista, pues ambas orientaciones, desde su perspectiva, son contrarias a la tragedia.

La modernidad occidental, plantea, no ha sido suficientemente autocrítica porque ha interpretado la historia como una lucha entre víctimas y victimarios. Argumenta que se ha perdido el sentido trágico de los griegos —la tragedia como un resultado de la libertad y el destino— y con ello la visión de mundo que podría salvarlo: asumir la libertad como limitada y la imaginación como ilimitada. La importancia de reinventar la historia no como víctimas es fundamental porque las víctimas no aprecian las consecuencias de sus actos, no se ven como actores y responsabilizan a otros de su condición sumisa. De ahí que prefiera valorar el pasado como trágico, de manera que podamos admitir la pérdida y tomar control del proceso de cambio (todo ello en función de un sentido de mundo).

La tragedia es, entonces, resultado de dos elementos que interactúan de manera compleja: libertad y destino. Lo interesante es que el destino es visto como ambivalente: primero, el destino es predestinación arbitraria en tanto que ya existe un sentido de mundo, segundo, el destino no lo es, porque la consecuencia de la acción, consciente o inconscientemente, configura el futuro. El primer punto sería cabalmente trágico, mientras

que el otro es más moderno y propio de Fuentes, puesto que, afirma, la tragedia no es ajena al hombre (fatalidad natural).

Bajo el segundo postulado, el destino se construye con cada pensamiento y acción humanos emitidos que imprime al movimiento del tiempo una determinación ineludible: una fatalidad a la cual no se puede escapar. Para Fuentes la libertad determina el destino, y una vez dentro de él, éste es implacable.

La libertad está limitada por la responsabilidad de construcción de uno u otro destino: uno elige su futuro. Pero la imaginación del futuro —dice— debe ser ilimitada porque la libertad de crear es más fuerte que cualquier determinación previa: podemos superar una primera fatalidad para construir un segundo destino. Asumir el destino es asumir que vivimos la consecuencia de una acción anterior, y por lo tanto, es asumir que nosotros construimos la realidad. De ahí que insista tanto en el poder de la imaginación y en el poder del lenguaje para crear otra realidad más libre, justa y amorosa. Esta última palabra, el amor, es crucial porque considera que a través de la tragedia también nos libramos del racionalismo voluntarista: de “todo es posible gracias a la racionalidad”, a “todo es posible gracias a la voluntad de amor”. Y todo es posible mientras todo tenga sentido.¹³

El sentido del mundo no puede comprenderse si se considera que existe una fatalidad natural que anula la libertad. Y tampoco se comprende si suponemos que el racionalismo voluntarista lo construye todo por sí mismo: sólo a través de la tragedia se comprende cómo se vinculan estos dos elementos —libertad y destino— para construir el sentido del mundo.

¹³ Para Kant, la responsabilidad que asume la libertad humana se expresa en la ética. Fuentes simplemente convierte a la ética, sustantivo, en adjetivo: la creatividad ética.

Circularidad

Esta construcción de sentido del mundo es una construcción, desde Fuentes, del pasado y del futuro. Respecto a la relación circular entre pasado y futuro, a lo largo de su obra reafirmará la importancia identitaria del autorreconocimiento a partir de la imaginación del pasado: una construcción creativa en función de las necesidades presentes que imagine un futuro como posibilidad responsable.

Esta visión circular y eternista del tiempo es propia del pensamiento mítico. Es por eso que defiende al tiempo mítico por oposición al tiempo lineal –visión de tiempo en que la modernidad triunfal de nuestra época se fundamenta–. Sin embargo, sería falso aseverar que Carlos Fuentes busca afirmar la superioridad del pensamiento mítico por encima del pensamiento racional moderno. Lo que pretende es retomar de estas dos posturas, tiempo mítico y tiempo lineal, aquello que permita edificar un mundo más justo y equitativo.

Respecto al pensamiento mítico, al utilizar la estructura mítica dentro de sus obras pretende prevenir sobre la circularidad de la historia humana, circularidad que mientras no se acepte, no podrá romperse. Para Fuentes, la verdadera libertad no será efectiva en tanto se ignore el sentido trágico de los ciclos a los que los humanos se encuentran sujetos. El problema del tiempo moderno radica en esta ignorancia, en una supuesta superación de esta limitación: la modernidad, al perderse en su racionalidad, ha olvidado que incluso ella tiene un mito fundacional: *Robinson Crusoe*. Éste, para él, es un mito que se erige bajo el supuesto de un futuro desacralizado, donde la libertad humana es ilimitada y el progreso siempre posible. Y por supuesto, se encargará de señalar lo oculto y limitante de este mito.

Hombre

En este punto, vale la pena analizar cómo concibe la “naturalidad humana”. El primer postulado que defiende es que los humanos *son diferentes*. Quizá no llegue aún a señalar que existen distintas racionalidades –como lo defiende León Olivé–, aunque tiende a sugerirlo en diversos ensayos, particularmente en los publicados a petición del Decenio dedicado al tema del Desarrollo y Cultura por la UNESCO, y lo insinúa en algunas entrevistas. Respecto a las diferentes racionalidades, más bien argumenta que cada cultura es un conjunto de respuestas al problema de la sobrevivencia humana, por lo cual, adaptabilidad y creatividad se interrelacionan continuamente a través de la historia concreta.

De hecho, Fuentes es uno de los autores más citados y reconocidos dentro de la corriente de pensamiento que se ha generado a partir del Decenio para la Cultura y el Desarrollo. No es casualidad, por ejemplo, que su propuesta respecto a la creatividad cultural sea una fuerte inspiración para muchos expertos –principalmente latinoamericanos, asiáticos y africanos– que plantean una globalidad alternativa, fundamentada precisamente en las diferencias existentes entre los pueblos.

El segundo punto consiste en la “esencia del ser humano”. Fuentes va más adelante de la idea de Descartes sobre que el hombre es «el fundamento último del conocimiento», para afirmar que el hombre es el «fundamento último de la creatividad». Para Descartes, la imaginación es una manifestación del pensamiento, por lo cual la singularidad del hombre está en el pensar bajo todas sus dimensiones, sea la reflexión o la imaginación: “Tengo también el poder de imaginar; aunque no sean verdaderas las cosas que imagino, no es menos cierto que en mí reside el poder de imaginar y que forma parte de mi pensamiento.” (Descartes, 1977: 61). Obviamente Fuentes no

va a competir con esta posición, y sólo insistirá en la cualidad definitoria del humano: *crear*.

El tercer postulado de Fuentes sería que existe una «lucha entre opuestos» en el humano. Este punto surge básicamente de su lectura tanto de los filósofos occidentales, como de los mitos griegos y prehispánicos. Pero de ninguna manera es una posición que pese más que el primer postulado. De hecho, es más sugerente ubicar este tercer punto —el hombre como un ser dual en sí mismo; la humanidad como dual, con culturas opuestas— como una idea preponderante en su obra que realiza entre los años cuarenta y los setenta, y que se seguirá manifestando en sus últimos textos, pero con menor peso.

En este sentido, para Fuentes existen dos clases generales de humanidad, y una de éstas queda representada por la imagen que tiene Hobbes del ser humano: el hombre es el lobo del hombre. Este nivel de humanidad queda ejemplificado con el personaje Artemio Cruz y con el gobierno mexicano, tanto en las novelas *Cristóbal Nonato*, *Cabeza de Hidra*, como en muchos textos más. En función de esta disposición humana, la dualidad, propone una serie de contrapesos entre los poderes políticos y la observancia activa de la sociedad civil hacia el ejercicio del poder estatal, a fin de contrarrestar los excesos de personajes e instancias gubernamentales.

Pero la segunda humanidad, donde el hombre es bueno por naturaleza, es señalada por Fuentes como un sentido mítico y no como una realidad palpable. Si acaso, entrarían en esta categoría las comunidades indígenas y los marginados en general. Este “hombre original” lleno de beatitud es prácticamente inexistente en su obra, pues considera que el origen es simplemente referencia) y no hay posibilidad de retorno. Incluso cuando analiza los mitos fundacionales de las modernidades existentes, los sujetos representados son seres socializados. Para Fuentes, el origen es social. Además, todos sus personajes de

alguna forma manifiestan la dualidad: también Artemio Cruz, al igual que Pedro Páramo, ama; y aquellos que tienen un sentido de vida hacia los demás, como el Quijote, están atravesados también por lo opuesto: o por la locura o por la autodestrucción.

Dualidad

La tensión entre la humanidad de Hobbes y la de Rousseau, o de los hombres destructivos e individualistas, frente a los hombres buenos por naturaleza, es para Fuentes una doble tensión porque cada uno de ellos está atravesado por otra oposición. Esta oposición entre dos humanidades se ejemplifica por la diferenciación que hace, particularmente en el caso mexicano, entre Estado y sociedad civil: ambos opuestos son complementarios. Existe una dualidad.

Extendamos el ejemplo: quizá para Fuentes el Estado no sea un ogro filantrópico (dualidad), más aun, no debería serlo, pero cuando concede a éste la capacidad de resolver problemáticas ancestrales, sea a través de la educación o de la diplomacia, reafirma el supuesto de que es necesario. Sin embargo, ser necesario de ninguna forma justifica su anquilosamiento, corrupción y falta de visión. Y lo mismo pasa con la sociedad civil: heredero de una posición política contraria al totalitarismo, reafirma constantemente la fuerza de la sociedad. E igualmente señala a la sociedad contemporánea como indiferente, sumida en la violencia y entregada a la televisión.

No llega a ser constructivista en el sentido de extender más allá de dos categorías la representación de la realidad, pues encuentra contrarios y reconstruye realidades a partir de oposiciones. Tampoco es hegeliano, porque los opuestos no se anulan para construir una síntesis, sino más bien mitologista porque los opuestos sobreviven para complementarse. O, en todo caso, se acerca más al proceso metodológico de Lévi-

Strauss cuando este antropólogo utiliza el sistema binario para formar los “triángulos estructurales”. De hecho, cabe reiterar, Fuentes encuentra la constitución de la realidad a partir de opuestos en cada opuesto.

Respecto a este tema, comparte la visión cristiana del hombre, concibiéndolo como suspendido entre lo finito y lo infinito: junto a una inmensa miseria se manifiesta en él una inmensa grandeza. Esta idea, compartida por la mitología escatológica y por Pascal, Fuentes la redimensiona —o aparentemente, la niega— cuando se suma a los existencialistas y a Unamuno para afirmar que el hombre no puede definirse en función de una esencia (finita o infinita), dado que el hombre es historia: el hombre es hacerse hombre.

Y retorna a la versión escatológica cuando, después de reunir la historicidad de Dilthey¹⁴ y la antinaturalidad del hombre de Ortega y Gasset (el hombre se va eligiendo incesantemente a sí mismo puesto que no tiene propiamente

¹⁴ Como menciona en su texto *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, la naturaleza humana es una categoría muy relativa: existen diferentes naturalezas, y lo que distingue una época de otra es la construcción histórica que hacen los hombres de sí mismos: “Toda la juventud de los pueblos modernos ha estado dominada por la metafísica europea de la Edad Media. Muestra una diferencia aguda cuando se la compara con los diversos sistemas singulares que aparecen después. No son entes de la misma especie. Tampoco capaces de la misma función. Pues el sistema medieval había ofrecido una satisfacción duradera a los distintos aspectos de la naturaleza humana. Esto constituye la razón interna de su largo dominio, razón junto a la cual no es menester descuidar otras razones exteriores. Por esto también el señorío de este sistema se ha presentado como un ideal para aquellos que han pretendido dirigir la sociedad europea mediante alguna teoría. Esta situación se debe a que los tres grandes motivos metafísicos desarrollados por los pueblos antiguos se entretrejieron en la última época de los mismos. Como abarca la totalidad de la naturaleza humana, el conjunto nacido de este modo podía dar satisfacción a esa *naturaleza* mientras perdurara la situación científica de entonces” (Ditthey, 1944: 3, subrayado mío).

naturaleza),¹⁵ nos recuerda que el sentido del mundo se construye no sólo por el racionalismo voluntarista (la autoconstrucción humana), sino también por la tragedia. Este modo de construir su discurso a través de opuestos origina en Fuentes una posición sencilla, pero que no por ello deja de ser original. De hecho, la palabra más frecuente dentro de sus ensayos será la conjunción adversativa “pero”, que denota oposición, complementariedad y, obviamente, complejidad.

Poder

Filosofía, estética y política se interrelacionarán constantemente de manera tal que sería falso delimitar dónde empieza la una y acaba la otra. Sin embargo, hay razones por las cuales se justifica analizar los elementos políticos de su obra.

En primer lugar, Fuentes mantiene una posición política ante los problemas del hombre moderno. Socialdemócrata en términos generales, dirige su atención a la solución de las desigualdades sociales, la injusticia y el olvido de los marginados, por lo que plantea respuestas sociales y políticas, pero ante todo, elabora una respuesta desde el arte: la literatura como denuncia, como constructora de realidad y como comunicabilidad humana.

¹⁵ José Ortega y Gasset en su texto *La rebelión de las masas* realiza una “disección” del hombre-masa para concluir que el hombre actual es resultado de la construcción que realizaron los hombres que le antecedieron. Incluso, critica la concepción que se tiene de la palabra “naturaleza”: “... la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza.” (Ortega y Gasset, 1985: 121). En primer lugar, formula la tesis de que los órdenes actuales son producto de “los esfuerzos geniales de individuos excelentes”, o simplemente de otros hombres. Segundo, que el vulgo tiene la impresión de que todo lo que le es dado es resultado de la naturaleza. Tercero, mucho de lo que se denomina “naturaleza” está históricamente determinado: el hombre se ha autoconstruido en su vivir.

Como denuncia, porque muestra los límites del lenguaje institucionalizado, las tragedias humanas a lo largo de la historia, la ciclicidad temporal y la agonía de la modernidad occidental. Como constructora de realidad, porque la novela reconstruye el pasado, cuestiona el presente e imagina el futuro. Como medio de comunicabilidad humana, porque la literatura comunica hombres de diferentes culturas y diferentes tiempos. Y es que aquel “conócete a ti mismo” es imprescindible para el hombre contemporáneo porque también resulta inaplazable la transformación del mundo humano. Insatisfecho ante el estado de cosas, Fuentes plantea diagnósticos desde el arte y otorga respuestas literarias.

En segundo lugar, su obra tiene una fuerte carga política porque este artista encuentra en todo una manifestación de relaciones de poder: el poder del hombre y el poder del tiempo, el poder de la contingencia y el poder de la cultura, el poder de la historia y el poder de la lengua.

El poder, aquí, es advertido de dos maneras: como relaciones de dominación y como posibilidad de liberación. Bajo la primer característica, existe poder entre los hombres, naciones e ideologías, y ello es tema en sus novelas, cuentos y ensayos. Pero Fuentes señala que el hombre se libera cuando ejerce el poder de la cultura, del arte, la lengua y la organización civil. Ejercer la libertad sería un acto de poder: desde el autoconocimiento hasta el autodomínio. La libertad se manifestaría, entonces, como acción (participación de la sociedad civil, por ejemplo), y como imaginación (la literatura como posibilidad).

El sentido político cultural de Carlos Fuentes

Carlos Fuentes será un atento seguidor de José Gaos: la salvación de Latinoamérica en realidad es una salvación eminentemente política, entendida la política en sentido amplio: como teoría y práctica de los principios generales que rigen la

sociedad (Villegas, 1993: 152). Por eso, afirmo, el discurso de Fuentes es un discurso político-cultural: lo político pasa por la cultura, y la cultura por lo político.

La pregunta central del discurso político de Carlos Fuentes es la identidad latinoamericana. Al respecto asume cuatro argumentos: a) América nació como una invención de Europa, por lo cual puede ser imaginada o reconstruida constantemente; b) el mestizaje es la principal característica latinoamericana, y por lo tanto la principal aportación que se puede hacer al mundo global; c) los latinoamericanos son universales; es decir, pertenecen al orden mundial y son en sí mismos una versión diferente de modernidad; d) la opción de modernidad conveniente a la globalización es una modernidad incluyente; en consecuencia, la diversidad latinoamericana le es necesaria al mundo; e) para ser ciudadanos del mundo, primero los latinoamericanos deben asumir una identidad abierta, construida con dignidad, para la autonomía y con sentido de unidad.

Estos cinco argumentos tienen como base las aportaciones del pensamiento latinoamericano y mexicano del siglo XX. Fuentes en su discurso actualiza tales postulados y los hace contemporáneos bajo el ambiente de la globalización. El primer punto, la América como una invención, corresponde a la idea de O'Gorman, quien expresó que la constitución ontológica de América radicó en su novedad: fue concebida como el *Nuevo Mundo*. Esta condición, dice, no sólo califica a la América, “sino que la define” (O'Gorman, 1963: 75). Por otra parte, de Alfonso Reyes retoma el postulado del carácter utópico de la idea de América; carácter que afirmó su existencia futura: como una utopía y como asilo de utopías (Larroyo, 1969: 249).

Del pensamiento de Vasconcelos adoptó los argumentos de que los latinoamericanos al ser mestizos tienen un sentido y privilegio dentro de la historia universal. Vasconcelos señaló el carácter universal del americano, e insistió en que el mestizaje

continental era una prueba de que los iberos y los latinoamericanos poseen una simpatía hacia lo extraño. Tal herencia era precisamente nuestra aportación al mundo.

Pero Vasconcelos subrayó que el sentido de la historia moderna del mundo y de América era la pugna entre la latinidad y el sajonismo; y que correspondía a la América expresarse y reafirmarse culturalmente. Fuentes desarrolló la separación entre estas dos visiones de mundo (lo latino frente a lo sajón), y lo hizo –tal como Vasconcelos– como si se tratase de una lucha.

Sin embargo, Fuentes integró también a O’Gorman porque aseguró que tal disociación sólo era expresión de un mismo sentido de historia: para O’Gorman la invención e historia de América “tienen, pues, el supremo significado de haber sido el modo como aquella cultura [la europea] creó, por virtud de su contradicción interna, la condición de posibilidad de una futura concordia humana” (Larroyo, 1969: 251).

Fuentes continuó, así, con la tradición latinoamericana de reflexionar el ser latinoamericano: una autognosis, dirá Abelardo Villegas, que es más que una autoconciencia: un imperativo de conocernos que lleva implícito el saber que somos, que existimos (Villegas, 1993: 9).

Desde la perspectiva de Fuentes la identidad mexicana y la latinoamericana son conflictivas. Para empezar, cuestiona por qué el latinoamericano se identifica con lo premoderno, lo negativo y lo incierto. En su opinión el latinoamericano se concibe no sólo ajeno a la modernidad, sino que niega su positividad. En segundo lugar, experimenta vacíos de reconocimiento: pareciera que los latinoamericanos siempre se están preguntando quiénes son. Por otra parte, señala que en la identidad latinoamericana existe un sentido de víctima que imposibilita al individuo adueñarse de su destino.

Empero, de ello concluye en sentido positivo que la fortaleza latinoamericana está en la resistencia cultural: en la

capacidad de seguir siendo diferentes, diversos, sensibles; únicos. Resulta primordial para este novelista reconocer que los pueblos latinoamericanos –con tanta cultura– deben tener, a la altura de sus circunstancias, una respuesta cultural. La cultura, por tanto, adquiere en Fuentes un carácter estructural. La cultura significa para él la máxima expresión de la creatividad y diversidad humana. Citando a De Certau, expresa: la cultura oscila entre lo que permanece y aquello que se inventa.

El discurso de Fuentes asume el principal presupuesto del Ateneo de la Juventud: *advertir la cultura como instrumento moral* (Villegas, 1993: 36). De ahí, entonces, que los valores ocupen un lugar central en su ensayo. Y que resuelva, al final, su propuesta en una argumentación ética.

Ahora, lo que hace Fuentes es actualizar tales ideas. Por ello plantea la diversidad humana y la apertura a la diferencia como elementos necesarios para construir la identidad global. En esta medida, la construcción que propone de una nueva identidad latinoamericana adquiere sentido sólo a partir de un sentido global. Es decir al reconstruir la identidad latinoamericana no se negará la globalidad, pero sí se deberán advertir los riesgos culturales que ésta implica, así como aceptar el reto de generar novedosas formas de comunidad.

Fuentes continúa con la veta discursiva de Leopoldo Zea: los pueblos hispanoamericanos, en vez de encontrarse en el final de la historia o en la decadencia, tienen todo por hacer. Si bien los valores occidentales tenían un poder de convicción universal –asegura Zea–, no debían ser, en cambio, universales los intereses de Occidente. Por ello, cuando la cultura europea deja de ser una solución y se convierte en problema, de apoyo deviene en carga, y las ideas familiares aparecen como objetos peligrosos, América necesita rehacer una cultura propia (Villegas, 1993: 153-154).

Pero para Fuentes no tiene sentido aquella identidad que separe tajantemente a los unos de los diferentes: al salvarnos sólo nosotros —señala—, nos perdemos. Se pronuncia por una identidad latinoamericana en la diversidad, con capacidad de tolerancia y resistencia cultural; y por un sentido propio de globalización; es decir, una visión e interpretación propiamente latinoamericana con sentido utópico-práctico. Así, integra a su discurso la finalidad del pensamiento de los transterrados españoles: «una unidad en la igualdad» (Villegas, 1993: 145).

El enriquecimiento cultural, la capacidad de adaptación y la resignificación consciente de la identidad le son a Fuentes fundamentales. De esta manera, la identidad consciente sería una identidad en la libertad, la dignidad y la unidad. Libertad porque el latinoamericano se asumiría responsable del sentido histórico: con la capacidad para resignificar el pasado y el futuro.

Con dignidad porque no anularía sus formas culturales sino que advertiría su capacidad para crear cultura alterna; todo ello desde una perspectiva de integridad: desde la posición del que se siente digno; es decir, del que ha adquirido el valor de sí mismo o que es consciente de su valía. Así, la dignidad se convierte en una posición del ser ante el mundo que lo hace mostrarse valioso ante los demás. A ello conduce su discurso.¹⁶

Con unidad, porque asume que la unidad del mundo sólo se puede dar a través del reconocimiento de sus oposiciones. Fuentes reintroduce las posturas del Ateneo, pues propone, al igual que José Vasconcelos y Alfonso Reyes, la unidad, porque la se-

¹⁶ En este punto, Fuentes reinterpreta un supuesto de Vasconcelos: hay que combatir a los positivistas (en este caso, a los neoliberales), que al aceptar como verdadero el darwinismo social (hoy la competitividad) y la supremacía de la raza blanca, nos ponen de rodillas: enajenados, hacen de los valores dominadores un fetiche justificador de la expansión anglosajona (Villegas, 1993: 52).

paración o la dispersión significan aquí conflicto, desintegración o discriminación. En contraposición, aseguran Vasconcelos y Reyes, las unidades representan “la conclusión de individualidades perfectamente deslindadas dentro de unidades más vastas” (Villegas, 1993: 57).

Con estas ideas Fuentes quiere resaltar que los latinoamericanos somos parte del mundo: somos partícipes de su día y de su noche. Seamos, quizá, su noche, pero asumámonos como parte de la modernidad. En su opinión, todos los hombres y mujeres somos emigrantes, híbridos y mestizos. Por eso se pronuncia por una identidad en movimiento. Si Luhmann habla de la unidad a la diferencia, Fuentes de la diferencia a la unidad. Su sentido de inclusión no es innovador porque es constitutivo al sentido de mundo que la globalidad alterna expresa. Quizá su aportación sea la perspectiva estética desde la cual se elabora y la orientación política a la que conduce: la identidad digna, libre y unitaria del latinoamericano. Por eso se referirá constantemente a Latinoamérica como una Iberoamérica-portuguesa-indígena-negra.

Alfonso Reyes constantemente es citado por Fuentes. De él retoma, por ejemplo, la defensa del carácter utópico inherente en América. La utopía, así, pasa de ser un calificativo, a una condición.¹⁷

El examen que hará Fuentes sobre la identidad latinoamericana pasará por un análisis del conflicto modernidad-tradición.

¹⁷ Reyes defiende la voluntad creativa que existe detrás de la utopía: “Utopías en marcha son los impulsos que determinan las transformaciones sociales; ilusiones políticas que cuajan al fin en nuevas instituciones; sueños preñados del éxito y del fracaso que llevan en sí todos los sueños, y hasta recorridos interiormente por ese despegue de las contingencias que, en último análisis, se llama ironía. Quiere decir que nos inspiran igualmente lo que ha existido y lo que todavía no existe” (Reyes, 1980a: 188).

De ahí que gran parte de sus textos enuncien la complejidad de la tradición latinoamericana y su inserción en el mundo global. Ahora, la crítica que hace a la modernidad se expresará por un rechazo a ciertos elementos del capitalismo; en función de ello, determinará como central para la reconstrucción latinoamericana el ataque a la miseria y defenderá la diversidad. A tales elementos suma una exhortación por una vida democrática.

Carlos Fuentes hace un llamado a redefinir las aportaciones de la modernidad: utopía, educación, Estado, sociedad civil, etc. También, a criticar los valores que le dan sustento a la modernidad global: monetarismo, darwinismo social, atemporalidad tradicional, violencia simbólica, etc. Simultáneamente, en consonancia con los requerimientos de la globalización se pronuncia por un ciudadano global, a ello añade que éste debe ser constructor cultural de una nueva sociedad incluyente y debe armonizar el progreso con la memoria y la tradición.

Herederero de ateneístas, Fuentes hace suyas sus conclusiones: para promover cambios en el ser mexicano, habría que cambiar la moralidad, la mentalidad, lo intrínsecamente humano. Por eso, la educación deviene como instrumento para la formación del hombre nuevo (Villegas, 1993: 45). En este sentido, sigue a Vasconcelos: “El maestro rural, como moderno misionero, debía abrazar su tarea con fervor, con pasión, haciendo de la educación una cruzada y un misticismo” (Villegas, 1991: 52),

Para concluir, considero a Fuentes un heredero de Nietzsche porque se pronuncia por un hombre poderoso. Para Fuentes, el hombre latinoamericano no debe rehuir al poder; debe él mismo ser poderoso, capaz de autogobernarse y conducirse con libertad y dignidad. La voluntad, fuerza, poder y visión trágica en el latinoamericano serán propuesta de Fuentes; una oposición al sentido de víctima, sumisión e inferioridad que habrían caracterizado a Latinoamérica. Exalta la felicidad, la espontaneidad, el gozo y el éxtasis; muestra una fascina-

ción por la vida y exige dejar atrás el sacrificio como forma de existencia. La dualidad, el politeísmo y la apreciación por la mitología griega también teñirán su discurso porque a través de ello buscará realizar una crítica al estado moral del mundo; en este caso, al mundo latinoamericano. Fuentes, estudioso de Nietzsche, dará un sí a la vida; un sí al arte como lo indeterminado, lo infinito, lo sin fundamento; y un sí al hombre como creador de belleza, majestuosidad y realidad.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA ESPECÍFICA

Ensayos de Carlos Fuentes citados en la investigación

- 001, *Tiempo mexicano* (la edición en 1971), Joaquín Mortiz, 1980, México.
- 002, *Valiente mundo nuevo*, FCE, 1990, México.
- 003, *Tres discursos para dos aldeas*, FCE, 1994, México.
- 004, *Geografía de la novela* (la edición en 1993), Fondo de Cultura Económica, 1995, México.
- 005, *Nuevo tiempo mexicano* (la edición en 1994), Aguilar, 1995, México.
- 006, *El espejo enterrado* (la edición en 1992), Fondo de Cultura Económica, 1997, México.
- 007, *Por un progreso incluyente*, Instituto de Investigaciones Educativas y Sindicales de América Latina, 1997, México.
- 008, *Nueva novela hispanoamericana* (1a edición 1969), Joaquín Mortiz, 1997, México.
- 009, *Cervantes o la crítica a la literatura* (la edición en 1976), Joaquín Mortiz, 1998, México.
- 010, “Carlos Fuentes habla de su vida y de sus libros”, en *Siempre*, 29 de septiembre de 1965.
- 011, “El Día de las madres”, en *Vuelta*, n.4, abril de 1977, México.
- 012, “Estos fueron los palacios”, en *Vuelta*, n.12, noviembre de 1977, México.
- 013, “Juan *sans terre*”, en *Vuelta*, n.13, diciembre de 1977, México.

- 014, “El límpido deseo de Luis Buñuel”, en *Vuelta*, n.14, enero de 1978, México.
- 015, “La comedia del poder”, en *Vuelta*, n.15, febrero de 1978, México.
- 016, “Tomás y Nicolás hablan de política”, en *Vuelta*, n.21, agosto de 1978, México.
- 017, “El español, ¿lengua imperial, mendicante o humana?”, en *Vuelta*, n.23, octubre de 1978, México.
- 018, “Cronos en su baño”, en *Vuelta*, n.24, noviembre de 1978, México.
- 019, “El fantasma de Banquo”, en *Vuelta*, n.26, enero de 1979, México.
- 020, “El otro K”, en *Vuelta*, n.28, marzo de 1979; México.
- 021, “Hay un ayatola en su futuro”, en *Vuelta*, n.28, marzo de 1979, México.
- 022, “La resurrección de Rómulo Gallegos”, en *Vuelta*, n.35, octubre de 1979, México.
- 023, “La Gallarda de Aleichinsky”, en *Vuelta*, n.36, noviembre de 1979, México.
- 024, “Pintor en Nueva York”, en *Vuelta*, n.41, abril de 1980, México.
- 025, “Buñuel a los ochenta”, en *Vuelta*, n.44, julio de 1980, México.
- 026, “La obsesión, la grandiosidad: Moby Dick surca los mares”, en *La Semana de B.A.*, 29 de octubre de 1980, México.
- 027, “El hijo de Andrés Aparicio”, en *Vuelta*, n.49, diciembre de 1980, México.
- 028, “Reagan: Entre la nostalgia conservadora y la modernización devoradora”, en *Vuelta*, n.51, febrero de 1981, México.
- 029, “Juárez no debió morir”, en *Vuelta*, n.73, diciembre de 1982, México.

- 030, “La larga noche de América Latina I”, en *El Día*, 22 de mayo de 1983, México.
- 031, “La larga noche de América Latina II”, en *El Día*, 23 de mayo de 1983, México.
- 032, “¿Somos capaces de crear sociedades nacionales libres?”, en *Unomásuno*, 25 de mayo de 1983, México.
- 033, “La Iliada descalza”, en *Vuelta*, n.80, julio de 1983, México.
- 034, “Nicolás Gogol. Primera Parte: La ausencia irónica”, en *Vuelta*, n.91, junio de 1984, México.
- 035, “Latinoamérica, acosada; Nicaragua es «el David en turno»”, en *La Jornada*, 20 de diciembre de 1984, México.
- 036, “Gringo Viejo”, en *Vuelta*, n.102, mayo de 1985, México.
- 037, “Calvino, *il primo fabulatore*”, en *Vuelta*, n.109, diciembre de 1985, México.
- 038, “Nicolás Gogol. Segunda Parte: La identidad aplazada”, en *Vuelta*, n.92, diciembre de 1985, México.
- 039, “Los sueños vigilantes, las muertes vivas”, en *La Jornada*, 12 de enero de 1986, México.
- 040, “Yo soy creado”, en *Vuelta*, n.113, abril de 1986; México.
- 041, “Vives al día, de milagro, como la lotería”, en *Vuelta*, n.120, noviembre de 1986, México.
- 042, “Un niño está naciendo al nacer”, en *La Jornada*, 28 de febrero de 1987, México.
- 043, “Sonríeme, Argentina”, en *La Jornada*, 26 de julio de 1987, México.
- 044, “Soldados y estadistas: El teatro de Ollie North”, en *La Jornada*, 30 de agosto de 1987, México.
- 045, “Fragmentos de la novela *Cristóbal Nonato* de Carlos Fuentes”, en *Nuevo Amanecer*, 9 de enero de 1988, España.
- 046, “Qué va a respirar mi niño cuando nazca”, en *Nuevo Amanecer*, 9 de enero de 1988, España.

- 047, “Nicaragua: guerra del tiempo... en nombre de todos”, en Archivo de la Dirección General De Literatura, 14 de enero de 1988, México.
- 048, “Guerra del tiempo... en nombre de todos”, en *La Jornada*, 24 de enero de 1988, México.
- 049, “La invención de América”, en Archivo de la Dirección General De Literatura; 16 de abril de 1988, México.
- 050, “La invención de América”, en *Culturas, Diario 16*, 16 de abril de 1988, España.
- 051, “Encuentro invernal con André Malraux”, en ABC, 21 de abril de 1988, España.
- 052, “Nadie como el Rey ha hecho tanto...”, en Archivo de la Dirección General De Literatura; 22 de abril de 1988, México.
- 053, “El territorio común de la lengua”, en *El País*, 22 de abril de 1988, España.
- 054, “Kierkegaard en la Zona Rosa”, en *La Vanguardia*, 22 de abril de 1988, España.
- 055, “Texto íntegro”, en Archivo de la Dirección General De Literatura; 24 de abril de 1988, México.
- 056, “Los hispanos sabemos del poder del arte para compensar...”, en *El Día*, 25 de abril de 1988, México.
- 057, “El territorio común de la lengua”, en 27 de abril de 1988 Archivo de la Dirección General De Literatura; México.
- 058, “Herencia, no mi indiferencia”, en *El Nacional*, 28 de abril de 1988, México.
- 059, “Sísifo nació en Managua”, en *La Jornada*, 14 de mayo de 1988, México.
- 060, “La invención de América”, en *La Jornada*, 15 de mayo de 1988, México.
- 061, “Combatiendo por la paz”, en *El Universal*, 3 de junio de 1988, México.

- 062, “No hay presente vivo con pasado muerto...”, en Archivo de la Dirección General De Literatura; 4 de noviembre de 1988, México.
- 063, “Nombre y voz, proyección literaria de América Latina”, en *Excélsior*, 17 de enero de 1989, México.
- 064, “Mi conciencia, resultado de diferencias culturales con EU”, en *El Nacional*, 18 de enero de 1989, México.
- 065, “Se ha creado una cultura de la crisis”, en *El Universal*, 19 de enero de 1989, México.
- 066, “Latinoamérica ante el fin de la «era Reagan»”, en *La Jornada*, 22 de enero de 1989, México.
- 067, “Juan Goytisolo y el honor de la novela”, en *La Jornada*, 16 de abril de 1989, México.
- 068, “¿Qué va a respirar mi niño cuando nazca?”, en *La Jornada*, 18 de abril de 1989, México.
- 069, “Imágenes Imaginaciones”, en *El Universal*, 19 de febrero de 1990, México.
- 070, “Salvador Allende”, en *La Jornada*, 4 de septiembre de 1990, México.
- 071, “Dinámica de fin de siglo”, en *Excélsior*, 18 de diciembre de 1990, México.
- 072, “Nueva gramática política”, en *Excélsior*, 27 de diciembre de 1990, México.
- 073, “Conocimientos y reconocimientos”, en *El Nacional*, 19 de enero de 1991, México.
- 074, “María Zambrano”, en *La Jornada*, 6 de febrero de 1991, México.
- 075, “Ceremonias del alba”, en *El Nacional*, 22 de junio de 1991, México.
- 076, “¿Podrá México seguir siendo México?”, en *El Nacional*, 16 de octubre de 1991, México.
- 077, “Carlos Fuentes analiza la pintura de Joséle Césarman...”, en *Excélsior*, 3 de febrero de 1992, México.

- 078, “El robot sacramentado”, en suplemento *La Jornada*, 6 de febrero de 1992, México.
- 079, “Fernando Benítez y el periodismo cultural”, en *La Jornada*, 31 de julio de 1992, México.
- 080, “Los orígenes mutuos”, en Archivo de la Dirección General de Literatura, 16 de agosto de 1992, México.
- 081, “El pasado siempre está vivo”, en *Excélsior*, 28 de noviembre de 1993, México.
- 082, “Hasta las piedras hablan”, en *Reforma*, 14 de enero de 1994, México.
- 083, “Una sola democracia”, en *Reforma*, 10 de febrero de 1994, México.
- 084, “La frontera herida: histeria migratoria”, en *Reforma*, 10 de marzo de 1994, México.
- 085, “Llanura de sombras”, en *Reforma*, 15 de abril de 1994, México.
- 086, “Peligro de colisión”, en *Reforma*, 11 de mayo de 1994, México.
- 087, “Un regalo para Pepe Donoso”, en *Reforma*, 10 de junio de 1994, México.
- 088, “Carlos Fuentes responde a Marcos”, en *Reforma*, 8 de julio de 1994, México.
- 089, “Malos para la política”, en *Reforma*, 12 de julio de 1994, México.
- 090, “De Vietnam a Haití, las malas resoluciones”, en *Reforma*, 13 de agosto de 1994, México.
- 091, “Cuba, un capítulo abierto en EU”, en *Reforma*, 15 de septiembre de 1994, México.
- 092, “Sabines el poeta de la vitalidad”, en *Reforma*, 12 de octubre de 1994, México.
- 093, “Una proposición envenenada”, en *Reforma*, 13 de octubre de 1994, México.

- 094, “Clinton por la revancha”, en *Reforma*, 16 de noviembre de 1994, México.
- 095, “El drama de Hamlet para nuestros días”, en *Reforma*, 15 de diciembre de 1994, México.
- 096, “In memoriam: Luis Donald Colosio”, en *Reforma*, 23 de marzo de 1995, México.
- 097, “La gloriosa victoria”, en *La Jornada*, 18 de abril de 1995, México.
- 098, “Voluntarismo, sociedad civil y democracia”, en *Reforma*, 17 de mayo de 1995, México.
- 099, “Melodrama mexicano”, en *La Jornada*, 27 de junio de 1995, México.
- 100, “¿Quién le teme a Mickey Mouse?”, en *La Jornada*, 10 de agosto de 1995; México.
- 101, “La cultura como placer”, en *La Jornada*, 8 de octubre de 1995, México.
- 102, “Nélida Piñón”, en *La Jornada*, 3 de diciembre de 1995, México.
- 103, “Meditación del poder”, en *La Jornada*, 15 de diciembre de 1995, México.
- 104, “Los tres Rushdies”, en *La Jornada*, 14 de enero de 1996, México.
- 105, “México y EU: los platos llenos”, en *La Jornada*, 15 de febrero de 1996, México.
- 106, “La señora de la gran voz”, en *La Jornada*, 25 de marzo de 1996, México.
- 107, “La querella con México”, en *La Jornada*, 11 de abril de 1996, México.
- 108, “Francia y México, unidad en la diversidad”, en *La Jornada*, 16 de abril de 1997, México.
- 109, “Chiapas: la guerra y la paz”, en *La Jornada*, 9 de enero de 1998, México.

- 110, “Cien años de Orfila”, en *La Jornada*, 16 de enero de 1998, México.
- 111, “La primera telenovela global”, en *Reforma*, 27 de enero de 1998, México.
- 112, “Hora del cambio en la Isla”, en *Excélsior*, 29 de enero de 1998, México.
- 113, “Asuntos de vida y muerte”, en *Reforma*, 9 de febrero de 1998, México.
- 114, “Tiempo de negociar”, en *Reforma*, 16 de febrero de 1998, México.
- 115, “La OEA cincuentona”, en *Reforma*, 6 de marzo de 1998, México.
- 116, “Una nueva Geografía de la novela”, en *Excélsior*, 11 de marzo de 1998, México.
- 117, “El paisaje del primer día”, en *Reforma*, 16 de marzo de 1998, México.
- 118, “Saramago en Jalisco”, en *Reforma*, 16 de marzo de 1998, México.
- 119, “Una nueva Geografía de la novela (I)”, en *Reforma*, 18 de marzo de 1998, México.
- 120, “Una nueva Geografía de la novela (II)”, en *Reforma*, 19 de marzo de 1998, México.
- 121, “Una nueva Geografía de la novela (III)”, en *Reforma*, 20 de marzo de 1998, México.
- 122, “Los poderes de la ficción, los de la imaginación”, en *Reforma*, 22 de marzo de 1998, México.
- 123, “Colosio”, en *Reforma*, 30 de marzo de 1998; México.
- 124, “Espérame en Santiago, vida mía”, en *Reforma*, 6 de abril de 1998, México.
- 125, “Después del neoliberalismo”, en *Reforma*, 20 de abril de 1998, México.
- 126, “Mi amigo Octavio Paz”, en *Reforma*, 6 de mayo de 1998, México.

- 127, “Hacer política”, en *Reforma*, 18 de mayo de 1998, México.
- 128, “Los Estados Unidos por dos lenguas”, en *Reforma*, 8 de junio de 1998, México.
- 129, “El sitio de Chiapas”, en *Reforma*, 17 de junio de 1998, México.
- 130, “La transición mexicana”, en *Reforma*, 30 de junio de 1998, México.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. FCE, México, 1982.
- CASO, Antonio. *Discursos a la Nación Mexicana*. Imprenta Manuel León Sánchez, México, 1922.
- _____. *Doctrinas e ideas*. Imprenta Universitaria, México, 1924.
- CASSIRER, Ernest. *Antropología filosófica*. Colección Popular, FCE, México, 1945.
- CORVEZ, Maurice. *La filosofía de Heidegger*. FCE, México, 1970.
- DESCARTES. *Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la dirección del Espíritu*. Porrúa, México, 1977.
- DILTHEY, W. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. Versión y prólogo de Eugeniu Imaz, FCE, México, 1944.
- ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Taurus Humanidades, España, 1992.
- FERRATER, José. *Diccionario de Filosofía*. T. I, II, III y IV, Alianza Editorial, Madrid, España, 1980.
- GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial. Madrid, 1993.
- GIMÉNEZ, Gilberto. “Comunidades primordiales y modernización en México”, Giménez; Gilberto y Ricardo Pozas Horcasitas (coord.). *Modernización e identidades sociales*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, IFAL, México, 1994.
- HERNÁNDEZ, Jorge F. (comp.). *Carlos Fuentes. Territorios del tiempo*. Antología de entrevistas, FCE, México, 1999.
- HIRSCH, Edward. “Derek Walcott”, *Fractal*. Año III, núm. 10 (otoño), México, 1998.

- LARRAÍN, Jorge. "La trayectoria latinoamericana a la modernidad", *Cuadernos Americanos*. Nueva época, núm. 63 (may-jun), México, 1996.
- LARROYO, Francisco. *La filosofía Iberoamericana*. Porrúa, México, 1969.
- MALINOWSKY, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Ariel, Barcelona, 1974.
- MASOLIVER RÓDENAS, Juan Antonio. "Sergio Pitol", *Fractal*. Año III, núm. 10 (otoño), publicación trimestral, México, 1998.
- NIETZSCHE, Frederick. *Así hablaba Zarathustra*. Biblioteca Edaf, Madrid, 1985.
- O'GORMAN, Edmundo. *Crisis y porvenir de la Ciencia Histórica*. Imprenta Universitaria, México, 1947.
- . "La invención de América", Fernando Salmerón *et al.*, *Estudios de la Historia de la Filosofía en México*. UNAM, México, 1958.
- ORDIZ, Francisco Javier. *El mito en la obra narrativa de Carlos Fuentes*. Universidad de León, España, 1987.
- ORTEGA y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo, La rebelión de las masas*. Porrúa, México, 1985.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Cuadernos Americanos, México, 1950.
- PLATÓN. *Diálogos*. T. II, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1987.
- PONS, María Cristina. *Memorias del olvido. La novela histórica de fines del siglo XX*. Siglo XXI Editores, México, 1996.
- REYES, Alfonso. *Ultima Tule*. Prensa Universitaria, México, 1942.
- . *Obras completas*. T. XI, FCE, México, 1980a.
- . *Obras completas*. T. xv, FCE, México, 1980b.
- ROBBERECHTS, Ludovic. *El pensamiento de Husserl*. FCE, México, 1968.

- ROMERO, José Luis. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Siglo XXI, México, 1976.
- SALMERÓN, Fernando. “Los filósofos mexicanos del siglo XX”, Fernando Salmerón *et al.*, *Estudios de la Historia de la Filosofía en México*. UNAM, México, 1963.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Porrúa, México, 1986.
- USLAR-PIETRI, Arturo. *En busca del Nuevo Mundo*. FCE, México, 1969.
- VILLEGAS, Abelardo. *El pensamiento mexicano en el siglo XX*. FCE, México, 1993.
- WILLIAMS RAYMOND, Leslie. *Los escritos de Carlos Fuentes*. FCE, México, 1998.

ÍNDICE

Introducción	9
I. Primera vía: Evaluar nuestro mundo global	23
Modernidad	23
Modernidad y tradición	24
Modernidad universal	26
Modernidad y entorno global	28
Ochentas: fin de la bipolaridad	28
Noventas: globalidad	34
Crítica a la modernidad global	50
La modernidad creativa: incluyente	60
II. Segunda vía: Apreciar quiénes somos	79
Mitos fundacionales	79
Los mitos fundacionales de la identidad moderna	85
Modernidad triunfante	89
Modernidad utópica	99
Complementariedad	110
La posición antiimperialista y latinoamericanista de Fuentes	110
Dualidad y complementariedad	112
III. Tercera vía: Reconstruir nuestra identidad	119
La identidad mexicana en la obra de Fuentes	119
Antecedentes: sesentas y setentas	122
La década de los ochenta	121
La década de los noventa	125
La identidad mexicana como producto de la modernidad utópica	129

Identidad	129
Modernidad e identidad	132
La modernidad mexicana: un problema de alteridad	134
Identidad y alteridad	134
Tiempo mexicano	137
Conflicto	141
Historia	143
Crítica a la identidad mexicana	146
Identidad y nacionalismo	146
Orígenes de la identidad mexicana	150
Lengua e identidad	152
Otras identidades: fortaleza o misterio	153
Imitación e identidad	156
Identidad ininteligible	159
La identidad y la dignidad	165
IV. Cuarta vía: Cambiar la política	173
Política Nacional	174
Contextualización de su discurso sobre política	174
Antecedentes	175
Los ochenta: crisis del sistema político mexicano	178
Los noventa: democracia y globalización	182
Temas de política nacional	190
El origen del sistema político mexicano	190
Presidencialismo	194
Partidos Políticos	196
Cultura política y sociedad civil	199
Proyecto de nación	205
La construcción de la democracia	231
Política Internacional	236
Los ochenta: crítica al imperialismo norteamericano	236
Recorrido histórico	236
Antiimperialismo norteamericano	242
Los noventa: migración y globalización	247
México	247
Cuba	254

Guatemala.	256
Las relaciones distantes	259
La oportunidad política se llama unidad e imaginación	262
V. Quinta vía: Usar la imaginación	269
Contexto del discurso estético-político de Fuentes	269
El arte como liberación	274
La construcción imaginativa de la realidad.	274
Arte y compromiso social	280
Arte y liberación	286
Arte y resistencia	288
Arte y transformación	290
Lenguaje e historia	294
Lenguaje y mundo inconcluso	294
La lengua española como unión y liberación	297
Historias y literatura	302
Conclusiones: Construir nuestro destino	311
Principales nociones	313
Mito	313
Tiempo.	317
Tragedia	322
Circularidad	324
Hombre	325
Dualidad	327
Poder.	329
El sentido político cultural de Carlos Fuentes	331
Bibliohemerografía específica	339
Bibliografía	349

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Raúl Arias Lovillo,
Carlos Fuentes: cinco vías para una nueva nación
de Alejandra Saucedo Plata (alejandrasplibros@hotmail.com),
se terminó de imprimir en febrero de 2012,
en Master Copy SA de CV, avenida Coyoacán núm. 1450, col. Del Valle,
del. Benito Juárez, CP 03220, México, DF, tel. 55242383.
La edición, impresa en papel cultural de 75 g, consta de 500 ejemplares
más sobrantes para reposición.
Se usaron tipos Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.
Edición: Marco Tulio Aguilera.
Formación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.