

Hacia una mundialización humanista o La conciencia ética de nuestro tiempo

A propósito de Montiel, Edgar (coord.): *Hacia una mundialización humanista*

(París, Ediciones UNESCO, 2003.)

Jorge Majfud

University of Georgia

“Mientras una civilización ejerza sobre otras una presión política, intelectual y moral basada en aquello que la naturaleza y la historia le han concedido, no podrá haber esperanza de paz para la humanidad”
Alpha Oumar Konaré, presidente de la República de Malí
(UNESCO, 1997, *Hacia una mundialización*, 18).

Si por algo se caracterizó Occidente en su Edad Moderna fue por la confianza en la inteligencia humana. En sus expresiones más radicales, esta confianza tomó la forma de diferentes utopías, inaugurando así un nuevo diálogo entre el individuo y la sociedad. El siglo XVII se atrevió a imaginar el futuro; con entusiasmo, los más influyentes pensadores renovaron una especie de comunión con la humanidad, después de siglos de dominio eclesástico, de un pensamiento teológico que despreció las preocupaciones del más acá. En el siglo XIX este espíritu alcanzó la cumbre de su propio optimismo. Acostumbrados a los descubrimientos y a una nueva mecánica de la historia, los nuevos utopistas no sólo imaginaron sociedades perfectas sino que planearon la forma de alcanzarlas en el tiempo más breve posible. Con excepción de unos pocos pensadores, los profetas de la sociedad justa retuvieron a sus seguidores hasta bien entrado el siglo XX, el siglo del pesimismo, del miedo, del triunfo de las revoluciones modernas y de su decepción –el siglo de las deconstrucciones.

Apenas comenzado el tercer milenio, los hombres –y ahora también las mujeres– perdieron la costumbre, o el entusiasmo, de imaginar y proyectar sociedades perfectas, revoluciones definitivas que acabasen con la opresión y con la injusticia. Desde entonces, ya no se discute cómo alcanzar la perfección sino cómo salvarse de la catástrofe. Paradójicamente, la urgente idea de “salvar al mundo del caos” atra-

viesa los discursos del centro y del margen, del opresor y del resistente, de la potencia mundial y del mundo en potencia.

Pero quizás no hay perfección ni catástrofe, sino hombres y mujeres luchando por entender sus vidas. A éstos, seguimos llamándolos, después de tantos siglos, *pensadores*, aunque su significado probablemente se nos escapa tal como lo entendieron ellos, y es de suponer que también existía alguna otra forma de pensamiento que servía al poder, para otros fines.

En el año 2003 la UNESCO publicó una colección de textos bajo el título *Hacia una mundialización humanista*, donde reunió a 23 de estos pensadores, con la particularidad de que la mayoría de ellos pertenecía, de alguna forma, al mundo Iberoamericano, una de las regiones periféricas que aún hoy mantiene con el centro una relación conflictiva de amor y odio, de pertenencia y de exclusión del mismo.

El título del libro alude, además, a un par de opuestos que es recurrente en el cuerpo del texto: la *mundialización* como una agrupación democrática de lo diverso, cuyo mayor gestor sería la política. Concretamente, según François de Bernard, *mundialización* es la posibilidad de leer diferentes diarios de diferentes partes del mundo el mismo día de su publicación, el conocimiento del cine colombiano o iraní para los europeos, el arte de Malí o el arte joven de China (152). Por otro lado, tenemos el diagnóstico de la actualidad y el nuevo gran tópico negativo que se le opone al primero: la Globalización como un retorno a una economía de subsistencia y a un estado pre-político *-post-ético* (Prandi 1996, 99)– donde impera la uniformización. Por su parte, Fernando Andach recuerda 1984, de George Orwell, como ejemplo del viejo miedo a la estandarización, y al intelectual uruguayo, José Rodó –opuesto a Sarmiento–, que ya en 1900 advertía de la conquista “utilitarista” del mundo por parte de Estados Unidos. Sin embargo, para Andach, a fines del siglo XIX ya existía una globalización en América Latina, aunque europea en lugar de norteamericana. Sólo por una razón de nostalgia se entendería la “Cruzada del *Croissant*” (francés) superior a la “macdonalización” del continente (205-224). Claro, aún quedaría por analizar comparativamente la capacidad de una y otra “globalización” para tolerar un amplio espectro ideológico.

Dos invitados de lujo inauguran *Hacia una mundialización humanista*: Ernesto Sábato y Eduardo Galeano¹. El primero, uno de los escritores latinoamericanos más conmovedores del siglo XX, como desde hace ya muchos años, sólo se limita a una percepción del presente, entre apocalíptica y esperanzada. El segundo, el ya

¹ Eduardo Galeano es considerado uno de los 10 mayores idiotas latinoamericanos, según recientes publicaciones del hijo del escritor Mario Vargas Llosa, reconocido especialista en la materia.

mítico autor de apuntes breves, denuncia la “macdonalización” del mundo y, una vez más, vuelve sus ojos a la historia de los olvidados, cuestionando la ética del valor comercial de los actos humanos. Al igual que más tarde lo hace Francisco Weffort, Galeano defiende la diversidad cultural, amenazada por una globalización de los mercados que no permite una verdadera mundialización de las culturas, más allá de la mera vulgarización de fetiches tradicionales. Una vez más comprobamos cómo, por alguna extraña conciencia, a los pensadores de la periferia que imaginaron la liberación de esta problemática relación con el centro, ni siquiera les alcanzó la ilusión central de que el desarrollo es una consecuencia de la riqueza o son la misma cosa (Gutiérrez, 74-78).

Diferentes tópicos atraviesan las páginas de este libro, lo que nos deja la sensación de una gran diversidad dentro de una compacta unidad: la diversidad o la uniformización cultural, la resistencia o la integración al centro, la memoria o el olvido, la globalización o la mundialización, el desarrollo mercantil o el desarrollo humano... A partir de aquí se abrirán varias interrogantes. Como por ejemplo, la emergencia de las alternativas, ¿se postergan por el predominio de una cultura dominante o por la falta de alternativas reales? ¿Todo modelo de mundialización, como dice Melià, “por definición debería ser uno solo”? (112), o es posible una mundialización pluricultural y plurivalente (10), es decir, democrática en un sentido cultural? ¿La globalización (¿cuál?) es un hecho inevitable y, por lo tanto, oponernos a ella es entorpecer su paso fatal? En este caso, ¿qué papel juega la libertad individual y la colectiva? La diversidad cultural, ¿está amenazada por la lógica económica de los mercados, como lo plantea Edwin R. Harvey? (119). Para ello, ¿son necesarias políticas culturales (como propone la UNESCO) o es inútil oponerse a un proceso que, como una gran maquinaria, ya ha trazado su propio camino? ¿Es posible, como lo propone Susana Villavicencio, “cambiar el rumbo y actuar en otro sentido para ‘governar la globalización’”? Por otra parte, ¿cualquier planificación cultural es una intervención artificial de este proceso de cambio y, por lo tanto, es reaccionaria? Si ya no hay lugar para los revolucionarios modernos, ¿habrá lugar para los rebeldes? En definitiva, si no logramos responder a estas preguntas –sin equivocarnos– ¿será cierto, como dice Juan Andrés Cardozo, que “en general en América Latina no hemos aprendido a pensar”? (253). ¿Será que somos pobres porque somos idiotas? (*Manual*) ¿Será, entonces, que los ricos son necesariamente inteligentes, como tantos genios que conozco?

Nos resultaría muy difícil imaginar un tiempo sin cambios. En cada momento de la breve historia de las civilizaciones, han nacido y han muerto símbolos, idiomas y hasta culturas enteras. En cada momento los pueblos produjeron o se apropiaron de una determinada cultura la que, a su vez, siempre fue una mezcla de culturas ajenas. “Nadie se queja de Mozart –dice Francisco Weffort–, sin embargo no es pro-

ducto de nuestro desarrollo cultural” (36). Como lo confirman Galeano y Weffort, toda cultura es la síntesis de otras. Es decir, podemos ponernos fácilmente de acuerdo sobre la inevitable, necesaria y sagrada “impureza” de toda cultura, como de toda lengua y de toda raza.

Por otro lado, sería un trabajo museístico e imposible pretender conservarlas todas al mismo tiempo, negando, implícitamente, el cambio y probablemente también la evolución a estadios de mayor libertad y justicia social. “Asistimos –dice Edgar Montiel– a un replanteo civilizatorio que nos afecta a todos” (10). Una novedosa particularidad de ese replanteo es la carencia de un referente territorial de los símbolos, o de los espacios mismos –como lo plantea Carlos Juan Moneta (134). Carencia territorial que lleva a problematizar la misma palabra “nuestra”, cuando Pablo Guadarrama Gonzáles cita a José Martí, refiriéndose a la enseñanza sobre la cultura inca: “nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra” (284). La idea de “lo que es nuestro” o “lo que es ajeno” hasta el siglo XX estaba muy ligada a la geografía, a la región. Hoy ha perdido mucho peso y “lo nuestro” –la identidad– está más comprometida con *aquello que yo tengo en común con otros*, mi proximidad temporal, ideológica, ética, económica y simbólica; no necesariamente con la dimensión espacial. El espacio geográfico ha sido reconstruido por una identidad que dialoga violentamente con su propia disolución, con su propia metamorfosis, ya que sólo se busca una identidad cuando se la ha perdido.

En esta lucha simbólica por la identidad –por el poder–, advertimos otro fenómeno reciente. La poderosa irradiación de los símbolos centrales se expande a la periferia al mismo tiempo que las culturas periféricas irrumpen en el centro, traficadas por los nuevos inmigrantes. Edgar Montiel y Patricio Dobreé nos recuerdan que desde la formación de los Estado-Nación (XVIII) se procuró que la cultura coincidiese con los límites políticos para dar unidad nacional. Ya desde comienzos del siglo XX esta espacialidad se vio trastocada. Hoy el espacio-tiempo de la cultura ha sido modificado drásticamente por los medios de representación y comunicación virtuales (161). Surgen entonces nuevas afinidades sociales y una desterritorialización de la cultura. Lo cual se puede advertir con cierta claridad. Sin embargo, más adelante se recae en la tentación de Umberto Eco de comparar nuestro tiempo con la Edad Media: habría, así, un renacimiento de la cultura de la imagen, regreso a la Edad Media: la era “imagológica” –lo cual no toma en cuenta el actual regreso a la cultura escrita de Internet– entre otras cosas.

Por su parte, Fernando Ainsa matiza, con lucidez, entre varios pares de opuestos. Para él, es necesario recuperar aspectos positivos de la dimensión mundializada de la política (que hizo posible la declaración de los derechos humanos, como la fundación de diversos organismos internacionales de solidaridad) y enfrentar la “dictadura neoliberal del mercado” asumiendo la vocación universalista

de la historia occidental. Desde siglos precedentes, tanto los liberales como luego los socialistas imaginaron e impulsaron la internacionalización de sus aspiraciones: el libre mercado o la solidaridad humana. Una conciencia de ciudadanía planetaria, en reclamo de los “derechos de los pueblos”, complementaría los anteriores derechos individuales declarados en la Revolución Francesa primero y en 1948 después. En este sentido, también Arturo Andrés Roig menciona la utopía de Alberdi: una organización de justicia internacional que trascienda los conceptos de país o nación (266). Todo lo cual, aunque tímida y temerosamente, comenzamos a ver en los recientes intentos de internacionalizar los procesos judiciales en persecución de las violaciones a estos derechos.

Ahora, cuando Ainsa analiza la tradición de utopías en América Latina hace la distinción entre lo posible y lo absoluto, “en un mundo donde los escombros de las utopías políticas con visibles...” (181-182). En este escenario de “escombros de utopías”, Alejandro Serrano Calderas reflexiona que “el problema de la identidad política del latinoamericano está estrechamente ligado al problema de la legitimidad del poder” (271). En la historia republicana de América Latina la institución ha existido débilmente, como instrumento para facilitar el ejercicio del poder. Debemos pasar de la política como arte del poder a la política como arte del bien común (273). Es, lo que José Luis Gómez-Martínez ha señalado, refiriéndose a América Latina de la “independencia”, como un traspaso fundacional de la opresión española a la opresión de una clase dominante e inconsciente de los beneficios de una verdadera “liberación” (*Conferencia*).

Como proyecto esperanzador, nos dice Ainsa, la utopía debe seguir preconizando un pensamiento de ruptura, al tiempo que debe sospechar de los poderes establecidos y de las ortodoxias ideológicas (183). En nuestro tiempo –se asume– esa ortodoxia es la neoliberal. No por lo que tiene de teoría cerrada sino por su carácter fatalista que la confunde con un orden natural. Según Hugo Biagini, esta ideología se presenta a sí misma como espontánea e inevitable, basada en leyes inmutables (229). Por otro lado, no existe razón alguna para aceptar un nuevo cambio y un nuevo orden renunciando a una participación más justa en esa dinámica que sólo beneficia a unos pocos en el mundo. Como observó el propio Weffort refiriéndose al mercado cultural en Brasil, “somos económicamente marginales dentro de nuestro propio mercado” (41).

Es, en este momento, donde aparece un viejo actor en la nueva disputa: el Estado, su necesidad o su inconveniencia para salvar la diversidad cultural y legislar sobre las arrogantes leyes del mercado. Atilo Borón aporta algunos datos que, como un caballo de Troya, llevan consigo su propia interpretación: a) el gasto público en Europa aumentó en los últimos 20 años, mientras en América Latina, aun sien-

do de los más bajos, disminuyó por razones de “ajustes”; b) en los últimos 15 años la población adolescente disminuyó 2 cm de su estatura; y c) la propuesta de aplicar la *Tasa Tobin*² a las transacciones internacionales (72). Con ello, se podría acceder a la “economía bilingüe” –como la llama Melià–, en la que el mercado y la solidaridad no fueran excluyentes (109).

El riesgo que pueden correr estos pensadores es recaer en la trampa que Derrida cuestionó hace ya tiempo: los pares de opuestos. No sólo porque pudiese ser una ilusión estructuralista, sino –sobre todo– porque es parte del juego de las ideologías dominantes. Por ejemplo, bastaría con mencionar brevemente la historia de los mercados. Veríamos que en el pasado lejano éstos operaron como poderosos medios de difusión cultural, desde los antiguos fenicios hasta los navegantes europeos del siglo XVI, pasando por la ruta de la seda que unía Xi’an con Roma. Pero también fue un poderoso motor de destrucción, de conquista, abuso y muerte en todos los sentidos de la palabra. Es decir, que no se trata de un ente metafísico o de naturaleza cósmica sino, en todo caso, de ese ser ambiguo y contradictorio que es el ser humano. Al igual que con la energía atómica, se pueden esperar los resultados más antagónicos. Como siempre, todo depende de su conciencia moral; no de su inteligencia.

Hacia una mundialización humanista es un libro heterogéneo, de una lectura rápida y atrapante; un libro que discrepa consigo mismo y lo hará, sin duda, con un lector consecuente. Los más lúcidos –conjeturo–, no irán en busca de una verdad o de alguna revelación; tampoco buscarán datos que confirmen sus prejuicios ideológicos (para estos otros, el libro tiene contraindicaciones). Se recomienda sólo para *lectores* en el más amplio sentido de la palabra, ya que, sin duda, se verán estimulados en su propia reflexión, en el acuerdo o en la discrepancia.

Sólo por esto, *Hacia una mundialización humanista* cumple con la función más urgente y más importante de una problemática apasionante: la toma de conciencia de nuestro tiempo.

Bibliografía

GÓMEZ-MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS (2004) *La encrucijada del cambio: Simón Bolívar entre dos paradigmas*. Conferencia, Montevideo.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO (1999) *Teología de la liberación*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

2 Si se pusiera un impuesto del 0,5% a las transacciones especulativas internacionales, se obtendrían por año 200.000 millones de dólares, el equivalente a dos planes Marshall para combatir la pobreza en el mundo.

MONTIEL, EDGAR (coordinador) (2003): *Hacia una mundialización humanista*. París, Ediciones UNESCO.

PRANDI, REGINALDO (1996) *Perto da magia, longe da política*. En *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. Ed Antônio Flávio de Oliveira Pierucci and Prandi. São Paulo, Hucitec, 93-105.

VARGAS LLOSA, ÁLVARO; MONTANER, CARLOS ALBERTO; MENDOZA, PLINO APULEYO (2001) *Manual del perfecto idiota Latinoamericano*. Barcelona, Plaza y Janés, Editores S. A..