

Cultura
Imperialismo
Edward W. Said



DEBATE

Cultura e imperialismo

EDWARD W. SAID

Traducción de
Nora Catelli

DEBATE

SÍGUENOS EN
megustaleer



[@megustaleerebooks](https://www.facebook.com/megustaleerebooks)



[@megustaleer](https://twitter.com/megustaleer)



[@megustaleer](https://www.instagram.com/megustaleer)

| Penguin
Random House
Grupo Editorial |

Para Eqbal Ahmad

La conquista de la tierra, que mayormente quiere decir quitársela a otros que tienen diferente compleción o una nariz ligeramente más chata que la nuestra, no es una cosa muy agradable si se la mira demasiado de cerca. Lo único que la redime es la idea. Que haya una idea en su fondo; no un prurito sentimental, sino una idea; y creer generosamente en la idea: algo que se pueda erigir, ante lo cual prosternarse, ante lo cual ofrecer un sacrificio...

JOSEPH CONRAD,
El corazón de las tinieblas

INTRODUCCIÓN

En 1978, cinco años después de la publicación de *Orientalismo*, empecé a reunir ciertas ideas que se me habían hecho evidentes durante la escritura del libro acerca de la relación general entre cultura e imperio. El primer resultado fue la serie de conferencias dictadas en universidades de Estados Unidos, Canadá e Inglaterra entre 1985 y 1986. Esas conferencias forman el núcleo central del presente libro, que me ha ocupado constantemente desde entonces. Las ideas expuestas en *Orientalismo*, que se limitaba a Oriente Próximo, han sufrido un considerable desarrollo en el campo académico de la antropología, la historia y los estudios especializados. De la misma manera, yo intento aquí extender las ideas del libro anterior para así describir un esquema más general de relación entre el moderno Occidente metropolitano y sus territorios de ultramar.

¿A qué materiales no provenientes de Oriente Próximo he recurrido aquí?: a escritos europeos acerca de África, la India, partes del Lejano Oriente, Australia y el Caribe. Considero esos discursos africanistas e indianistas, como a veces se los ha denominado, como parte del esfuerzo general de los europeos por gobernar tierras y pueblos lejanos y, por lo tanto, relacionados con las descripciones orientalistas del mundo islámico y con los modos espaciales de representación de las islas caribeñas, Irlanda y el Lejano Oriente por parte de los europeos. Lo chocante en estos discursos es la frecuencia de las figuras retóricas que encontramos en sus descripciones del «Este misterioso», así como los estereotipos sobre la

«mente africana» (o india, o irlandesa, o jamaicana, o china). Y, de igual manera, las nociones acerca de llevar la civilización a pueblos primitivos o bárbaros, las ideas inquietantemente familiares sobre la necesidad de las palizas, la muerte o los castigos colectivos requeridos cuando «ellos» se portaban mal o se rebelaban, porque «ellos» entendían mejor el lenguaje de la fuerza o de la violencia; «ellos» no eran como «nosotros» y por tal razón merecían ser dominados.

Sucedió, sin embargo, que **en casi todo el mundo no europeo la llegada del hombre blanco levantó, al menos, alguna resistencia**. Lo que yo dejé fuera de *Orientalismo* fue precisamente la respuesta a la dominación occidental que culminaría con el gran movimiento de descolonización en todo el Tercer Mundo. Junto con la resistencia armada en lugares tan diversos como la Argelia decimonónica, Irlanda e Indonesia, se dio otra de tipo cultural en casi todas partes, junto con afirmaciones de identidad nacional y, en el plano político, la creación de asociaciones y partidos cuya meta común era la autodeterminación y la independencia nacional. Nunca se dio el caso de que un activo agente occidental tropezase con un nativo no occidental débil o del todo inerte: **existió siempre algún tipo de resistencia activa, y, en una abrumadora mayoría de los casos, la resistencia finalmente triunfó**.

Esos dos factores —el esquema general y planetario de la cultura imperial y la experiencia histórica de la resistencia contra el imperio— conforman este libro de tal forma que lo convierten en el intento de hacer algo distinto, no únicamente una secuela de *Orientalismo*. En ambos libros he puesto el énfasis en aquello que de una manera general llamamos «cultura». Según mi uso del término, «**cultura**» quiere decir específicamente dos cosas. En primer lugar, **se refiere a todas aquellas prácticas, como las artes de la descripción, la comunicación y la representación, que poseen**

relativa autonomía dentro de las esferas de lo económico, lo social y lo político, que muchas veces existen en forma estética y cuyo principal objetivo es el placer. Incluyo en ella, desde luego, tanto la carga de saber popular acerca de lejanas partes del mundo como el saber especializado del que disponemos en disciplinas tan eruditas como la etnografía, la historiografía, la filología, la sociología y la historia literaria. Puesto que mi perspectiva se refiere exclusivamente a los imperios modernos de los siglos XIX y XX, he estudiado en especial formas culturales como la novela, a la que atribuyo una inmensa importancia en la formación de actitudes, referencias y experiencias imperiales. No quiero decir que únicamente la novela fuese importante, pero sí que la considero *el* objeto estético de mayor interés a estudiar en su conexión particular con las sociedades francesa y británica, ambas en expansión. *Robinson Crusoe* es la novela realista moderna prototípica: ciertamente, no por azar, trata acerca de un europeo que crea un feudo para sí mismo en una distante isla no europea.

Una gran parte de la reciente crítica literaria se ha volcado en la ficción narrativa, pero se presta muy poca atención a su posición dentro de la historia y el mundo del imperio. Los lectores de este libro descubrirán rápidamente que las narraciones son fundamentales desde mi punto de vista, ya que mi idea principal es que los relatos se encuentran en el centro mismo de aquello que los exploradores y los novelistas afirman acerca de las regiones extrañas del mundo y también que se convierten en el método que los colonizados utilizan para afirmar su propia identidad y la existencia de su propia historia. En el imperialismo, la batalla principal se libra, desde luego, por la tierra. Pero cuando tocó preguntarse quién la poseía antes, quién tenía el derecho a ocuparla y trabajarla, quién la mantenía, quién la recuperó y quién planifica ahora su futuro, resulta que todos esos asuntos habían sido reflejados, discutidos e incluso, durante algún tiempo, decididos

en los relatos. Según ha dicho algún crítico por ahí, **las naciones mismas son narraciones**. El poder de narrar, o de impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y para el imperialismo, y constituye uno de los principales vínculos entre ambos. Más importante aún: **los grandes relatos de emancipación e ilustración movilizaron a los pueblos en el mundo colonial para alzarse contra la sujeción del imperio y desprenderse de ella**. Durante el proceso, muchos europeos y norteamericanos, conmovidos por estos relatos y por sus protagonistas, lucharon también por el surgimiento de nuevas historias sobre la igualdad y la comunidad entre los hombres.

En segundo lugar, **la cultura es, casi imperceptiblemente, un concepto que incluye un elemento de refinada elevación, consistente en el archivo de lo mejor que cada sociedad ha conocido y pensado**, según lo formuló Matthew Arnold alrededor de 1860. Arnold creía que si la cultura no neutraliza, al menos amortigua los estragos de nuestra moderna existencia urbana, agresiva, mercantil y brutalizadora. Leemos a Dante Alighieri o a William Shakespeare para poder seguir en contacto con lo mejor que se ha conocido y pensado, y también para vernos, a nosotros mismos, a nuestro pueblo, a nuestra tradición, bajo las mejores luces. Con el tiempo, la cultura llega a asociarse, a veces de manera agresiva, con la nación o el estado; esto es lo que «nos» hace diferentes de «ellos», casi siempre con algún grado de xenofobia. En este sentido, **la cultura es una fuente de identidad; una fuente bien beligerante, como vemos en recientes «retornos» a tal cultura o a tal tradición**. Acompañan a estos «retornos» códigos rigurosos de conducta intelectual y moral, opuestos a la permisividad asociada a filosofías relativamente liberales como el multiculturalismo y la hibridación. En el antiguo mundo colonizado, tales «retornos» han producido variedades de fundamentalismo religioso y nacionalista.

En este segundo sentido, la cultura es una especie de teatro en el cual se enfrentan distintas causas políticas e ideológicas. Lejos de constituir un plácido rincón de convivencia armónica, la cultura puede ser un auténtico campo de batalla en el que las causas se expongan a la luz del día y entren en liza unas con otras, mostrando que, por ejemplo, los estudiantes norteamericanos, franceses o indios, a quienes se ha enseñado a leer a sus clásicos nacionales por encima de otros, están obligados a apreciarlos y a pertenecer lealmente, muchas veces de manera acrítica, a sus naciones y tradiciones al mismo tiempo que denigran a otras o luchan contra ellas.

El problema de esta idea de cultura es que supone no solo la veneración de lo propio, sino también que eso propio se vea, en su cualidad trascendente, como separado de lo cotidiano. Así, muchos de los humanistas profesionales se ven incapaces de establecer conexiones entre la crueldad prolongada y sórdida de prácticas como la esclavitud, la opresión racial y colonialista o la sujeción imperial en el seno de una sociedad, por un lado, y, por otro, la poesía, la ficción y la filosofía de esa misma sociedad. Una difícil verdad que descubrí al trabajar en este libro es cuán pocos de los artistas ingleses o franceses que admiro analizaban la noción de «sujeto» o de raza «inferior» dominante entre los funcionarios que practicaban esas ideas como algo asumido al gobernar en Argelia o en la India. Sin embargo, fueron nociones ampliamente aceptadas, y ayudaron a completar la adquisición imperial de los territorios de África a lo largo de todo el siglo XIX. Creo que al estudiar a Thomas Carlyle o a John Ruskin, o incluso a Charles Dickens y a William M. Thackeray, los críticos relegan con frecuencia las ideas de cada uno de estos escritores en lo que atañe a la expansión colonial, las razas inferiores o los «negros» a un departamento muy diferente al de la cultura, concebida como esa área de elevación a la

que los autores «verdaderamente» pertenecen y en la cual llevaron a cabo su «importantísimo» trabajo.

Concebida de este modo, **la cultura puede convertirse en un recinto protegido: examine sus ideas políticas en la puerta antes de entrar.** Dado que me he pasado toda mi vida profesional enseñando literatura, pero que, al mismo tiempo, crecí en el mundo colonial anterior a la Segunda Guerra Mundial, me he enfrentado con el desafío de no utilizar la cultura de esa manera —es decir, de forma antiséptica, separada de sus contaminaciones mundanas—, sino como un campo extraordinariamente variado de intereses. Analizo las novelas y los otros libros aquí examinados, primero, porque me parecen estimables y admirables obras de arte de las que otros lectores y yo disfrutamos y extraemos conocimiento. Después, **el desafío consiste en conectarlas no solo con el placer y el provecho, sino también con el proceso imperial del cual forman parte manifiesta e inocultablemente.** Más que condenar o desdeñar su participación en lo que constituye una incuestionable realidad en sus respectivas sociedades, sugiero que lo que aprendemos acerca de este aspecto hasta ahora real y verdaderamente ignorado enriquece nuestra lectura y comprensión de esas obras.

Adelantaré aquí algo de lo que tengo *in mente* utilizando para ello dos conocidas y grandes novelas. *Grandes esperanzas* (1861), de Dickens, que es, ante todo, una novela sobre el autoengaño, sobre los intentos vanos de Pip por convertirse en un caballero sin esforzarse o sin disponer de las fuentes de ingresos propias de la aristocracia. En su niñez, Pip ayuda a un convicto condenado, Abel Magwitch, quien, luego de ser trasladado a Australia, compensa a su joven benefactor con fuertes sumas de dinero. Puesto que el abogado que sirve de intermediario guarda silencio ante Pip acerca del origen del dinero, Pip se convence de que una anciana dama,

miss Havisham, es su protectora. Después, Magwitch reaparece ilegalmente en Londres, donde Pip lo recibe de mala gana porque todo en él huele a vulgaridad y delincuencia. Finalmente, sin embargo, Pip se reconcilia con Magwitch y con su realidad y lo reconoce —perseguido, aprehendido y mortalmente enfermo— como su padre putativo, no como alguien que debe ser negado o rechazado, a pesar de que el convicto es, de hecho, inaceptable, porque viene de Australia, una colonia penitenciaria pensada para la rehabilitación, pero no para la repatriación de los criminales ingleses allí transportados.

Si no todas, la mayoría de las lecturas de esta obra notable la sitúan abiertamente dentro de la historia metropolitana de la ficción inglesa, mientras que yo pienso que pertenece a una historia al mismo tiempo más inclusiva y más dinámica que la que proponen esas interpretaciones. Dos libros mucho más recientes que el de Dickens —el magistral *The Fatal Shore*, de Robert Hughes, y el brillantemente reflexivo *The Road to Botany Bay*, de Paul Carter— se han ocupado de revelar la vasta historia de experiencia y también de especulación acerca de Australia, una colonia «blanca» como Irlanda, dentro de la cual podemos situar a Magwitch y a Dickens no únicamente como meras coincidencias referenciales, sino como actores dentro de esa historia, tanto a través de la novela como de experiencias más antiguas y amplias de relación entre Inglaterra y sus territorios de ultramar.

Australia fue fundada como colonia penitenciaria a finales del siglo XVIII, sobre todo para que Inglaterra pudiese transportar allí su exceso de población de delincuentes irredimibles e indeseables. Originalmente explorada por el capitán James Cook, también debía funcionar como colonia de reemplazo de las pérdidas en América. La búsqueda de beneficio, la construcción del imperio y lo que Hughes llama *apartheid*

social produjeron en conjunto la Australia moderna, que, hacia 1840, en los tiempos en que Dickens se interesó por ella (en *David Copperfield*, Wilkins Micawber emigra felizmente a la isla), había progresado de alguna manera hacia una especie de «sistema libre» y de alta rentabilidad en el cual los trabajadores podían progresar cuando el poder se lo permitía. No obstante, en el personaje de Magwitch:

Dickens anudó varias tendencias de la visión inglesa respecto de los convictos en Australia a finales de la época de su traslado. Podían triunfar, pero difícilmente podían volver de verdad. Podían expiar sus crímenes en sentido técnico, legal, pero lo que habían sufrido allí los había convertido en excluidos para siempre. Y, sin embargo, eran capaces de redención mientras se quedaran en Australia).[1]

La investigación de Carter acerca de lo que él denomina historia espacial de Australia nos ofrece otra versión de la misma experiencia. Aquí, los exploradores, convictos, etnógrafos, acaparadores y soldados dibujan el vasto y relativamente vacío continente, y cada uno lo hace en un discurso específico que choca, desplaza o incorpora el de los otros. Por lo tanto, *Botany Bay* es, antes que nada, un discurso ilustrado de viaje y descubrimiento, y a continuación un conjunto de narradores viajeros (incluyendo a Cook) cuyas palabras, itinerarios e intenciones acumulan los extraños territorios y gradualmente los transforman en un «hogar». Para Carter, la vecindad entre la organización benthamiana del espacio (que dio como resultado la ciudad de Melbourne) y el aparente desorden del terreno australiano es lo que ha hecho posible la transformación optimista del espacio social que, hacia 1840, produjo un Eliseo para los caballeros y un Edén para los trabajadores.[2] Lo que Dickens imagina para Pip, en su papel de «caballero londinense» de Magwitch, es brutalmente equivalente a lo que la benevolencia inglesa diseñó para Australia: un espacio social que autoriza otro.

Pero Dickens no escribió *Grandes esperanzas* preocupándose de alguna manera por los relatos de los nativos australianos, como sí lo hacen Hughes o Carter, ni adivinó o previó la tradición literaria australiana, que, de hecho, vino mucho más tarde a incluir las obras de David Malouf, Peter Carey y Patrick White. La prohibición del retorno de Magwitch no es solo penal, sino «imperial»: los súbditos podían ser llevados a lugares como Australia, pero no se les permitía el «retorno» al espacio metropolitano, que, como la novela de Dickens acredita, está meticulosamente asignado, reservado y habitado por una jerarquía de personajes metropolitanos. Por un lado, hay intérpretes como Hughes o Carter que amplían la presencia relativamente débil de Australia en la narrativa inglesa del siglo XIX, intentando así expresar la plenitud y la recién adquirida integridad de la historia de Australia, que se independizaría de Gran Bretaña en el siglo XX. Por el otro, no obstante, si leemos con atención *Grandes esperanzas*, deberemos notar que después de que Magwitch expíe su pena, o, digamos, tras el reconocimiento redentor por parte de Pip de su deuda con el viejo convicto, enérgicamente amargo y vengativo, Pip sufre un colapso y luego sana de dos maneras explícitamente positivas. Surge un Pip nuevo, menos sujeto que el antiguo a las ataduras del pasado; lo entrevemos similar a aquel niño también llamado Pip. Y el viejo Pip emprende una nueva carrera con Herbert Pocket, su amigo de la infancia; esta vez no como frívolo caballero, sino como comerciante esforzado en Oriente, donde las otras colonias británicas ofrecen una suerte de normalidad imposible para Australia.

Así, a pesar de que Dickens zanje el problema con Australia, otro complejo de actitudes y referencias emerge apuntando ahora a las relaciones de Gran Bretaña con Oriente a través de los viajes y el comercio. En su nueva carrera como hombre de negocios colonial, Pip no llega a ser una figura excepcional, puesto que casi todos los hombres de negocios de

Dickens, parientes caprichosos o temibles marginados, mantienen una relación abiertamente normal y firme con el imperio. Lo que sucede es que solo desde hace pocos años estas relaciones han adquirido importancia desde el punto de vista de la interpretación. Una nueva generación de eruditos y críticos —en algunos casos, los hijos de la descolonización, beneficiarios (como las minorías sexuales, religiosas y raciales) de los avances de las libertades en sus propios países— han descubierto en esos grandes textos de la literatura occidental un permanente interés por lo que se consideraba un mundo inferior, poblado por gente inferior de color, retratada siempre en actitud receptiva ante la intervención de muchos Robinson Crusoes.

Hacia finales del siglo XIX, el imperio no constituye únicamente una presencia fantasmal o encarnada apenas en la desagradable aparición de un convicto fugitivo, sino un área central de preocupación en las obras de escritores como Conrad, Rudyard Kipling, André Gide y Pierre Loti. *Nostromo* (1904), de Conrad, mi segundo ejemplo, transcurre en una república de América Central, independiente (a diferencia de los paisajes coloniales africanos y asiáticos de sus novelas anteriores), dominada al mismo tiempo por intereses foráneos a causa de su inmensa mina de plata. Para un norteamericano contemporáneo lo más impresionante de la obra es la presciencia de Conrad: previó la constante inestabilidad y «desgobierno» de las repúblicas latinoamericanas (dice, citando a Bolívar, que gobernarlas era como arar en el mar) y describió las particulares maniobras norteamericanas orientadas a crear condiciones de influencia decisivas, aunque apenas visibles. Michael Holroyd, el financiero de San Francisco que respalda a Charles Gould, propietario inglés de la mina de Santo Tomé, advierte a su *protégé* de que «como inversores, no nos dejaremos arrastrar a grandes conflictos». No obstante:

Podemos sentarnos y mirar. Por supuesto, alguna vez tenemos que intervenir. Estamos obligados. Pero no hay prisa. Hasta el tiempo ha tenido que sentarse a esperar en este país, el más grande de todos los del universo de Dios. Debemos responder por todo: por la industria, el comercio, la ley, el periodismo, el arte, la política y la religión, desde el Cabo de Hornos hasta Surith's Sound, y más allá, si algo que valga la pena aparece en el Polo Norte. Y después nos daremos el gusto de apoderarnos de las islas distantes y los continentes de la tierra. Dirigiremos los asuntos del mundo tanto si al mundo le gusta como si no. El mundo no puede hacer nada por evitarlo, y nosotros tampoco, supongo».[3]

Mucha de la retórica del «Nuevo Orden Mundial» promulgado por el Gobierno norteamericano tras el final de la Guerra Fría, con su repetitivo autobombo, su inocultable triunfalismo y sus proclamas solemnes de responsabilidad, podría haber sido suscrita por el personaje de Conrad: «somos los números uno, estamos obligados a dirigir, defendemos la libertad y el orden», y así sucesivamente. Ningún norteamericano es inmune a este tipo de sentimientos y, sin embargo, la amenaza implícita contenida en los retratos de Holroyd y Gould raramente es perceptible dentro de la retórica del poder, porque cuando este se despliega en un decorado imperial, el decorado produce con demasiada facilidad una ilusión de benevolencia. No obstante, se trata de una retórica cuya característica más clara es que ha sido utilizada con anterioridad, y no solo una vez (por España y Portugal), sino, en la era moderna, con ensordecedora y repetitiva frecuencia, por los británicos, los franceses, los belgas, los japoneses, los rusos y ahora los norteamericanos.

Pero sería incompleta una lectura de Conrad que considerase esta gran novela únicamente como predicción temprana de lo que hemos visto en Latinoamérica durante el siglo xx, con su cascada de United Fruit Companies, coroneles, fuerzas de liberación y mercenarios financiados por Estados Unidos. Conrad es también el precursor de la otra visión del Tercer

Mundo que encontramos en la obra de narradores tan diferentes como Graham Greene, V. S. Naipaul y Robert Stone; de teóricos del imperialismo como Hannah Arendt; y de viajeros, cineastas y polemistas cuya especialidad es poner el mundo no europeo a disposición tanto de las tareas de análisis y valoración como de la satisfacción de audiencias europeas y norteamericanas con gustos exóticos. Pues si bien es verdad que Conrad trata irónicamente los sentimientos antiimperialistas de los propietarios ingleses y norteamericanos de la mina de Santo Tomé, no menos cierto es que él escribe como alguien cuya perspectiva *occidentalizada* del mundo no occidental está tan arraigada que lo ciega respecto a otras historias, otras culturas y otras aspiraciones. Todo lo que Conrad puede ver es un mundo completamente dominado por el Occidente atlántico, frente al cual cualquier oposición solo sirve para confirmar su propio poder perverso. Lo que Conrad no puede ver es una alternativa a esta tautología cruel. No podía entender que la India, África o Sudamérica poseyeran vidas y culturas con ámbitos no totalmente controlados por los imperialistas gringos y los reformadores de este mundo; no podía permitirse pensar que no todos los movimientos antiimperialistas y de independencia eran corruptos y pagados por hombres de paja de Londres o de Washington.

Estas limitaciones fundamentales de su perspectiva forman parte de *Nostromo* tanto como sus personajes y su intriga. La novela de Conrad encarna esa misma arrogancia paternalista propia del imperialismo de la cual se burla en sus propios personajes, como Gould y Holroyd. Conrad parece estar diciendo: «Nosotros los occidentales decidiremos quién es un buen o un mal nativo, porque los nativos tienen existencia únicamente en virtud de nuestro reconocimiento. Los hemos creado, les hemos enseñado a hablar y a pensar, y cuando se rebelan, lo que hacen es sencillamente confirmar nuestra visión de ellos como simples niños, embaucados por

alguno de sus amos occidentales». Esto es, en efecto, lo que los norteamericanos sentimos acerca de los vecinos del sur: que su independencia es siempre deseable mientras sea la clase de independencia que *nosotros* aprobamos. Cualquier otra cosa es inaceptable y, aun peor, impensable.

No constituye una paradoja, por lo tanto, que Conrad sea a la vez antiimperialista e imperialista, progresista cuando se trata de interpretar con audacia, pesimista si debe informar sobre la tranquilizadora y a la vez decepcionante corrupción del dominio de ultramar, profundamente reaccionario cuando ha de aceptar que África o Sudamérica puedan poseer una historia o una cultura independientes que los imperialistas perturbaron violentamente a pesar de que luego fuesen derrotados. Cuando, con menos condescendencia cada vez, dejemos de considerar a Conrad como producto de su propio tiempo, mejor captaremos que las actitudes recientes en Washington y entre la mayoría de los políticos e intelectuales de Occidente muestra muy pocas modificaciones respecto de las de aquel. Lo que Conrad vio como una futilidad latente en la filantropía imperialista —cuyas intenciones incluían ideas tales como «salvar el mundo para la democracia»—, el Gobierno de Estados Unidos es todavía incapaz de percibirlo: así intenta realizar todos sus deseos a lo ancho del planeta, especialmente en Oriente Próximo. Conrad tenía, al menos, el valor de comprender que esos esquemas jamás triunfan, porque atrapan a sus inventores en una creciente ilusión de omnipotencia y de errónea autocomplacencia (como en Vietnam) y porque por su propia naturaleza falsifican lo que es evidente.

Conviene tener presente todo esto si se desea leer *Nostramo* prestando atención tanto a sus impresionantes logros como a sus limitaciones internas. El estado independiente de Sulaco que surge al final de la novela es tan solo

una versión más pequeña, pero más estrechamente controlada e intolerante, del estado más grande del cual se ha separado y al que ahora ha relegado en riqueza e importancia. Conrad consigue que el lector comprenda que el imperialismo es un sistema. En cada núcleo de experiencia, la vida soporta la impronta de las ficciones y fantasías del núcleo superior. Pero lo contrario también es verdadero, porque la experiencia, en la sociedad dominante, pasa a depender, de modo acrítico, de los nativos y de sus territorios, vistos como carentes y necesitados de la *mission civilisatrice*.

Leído de una u otra manera, *Nostromo* nos brinda una perspectiva profundamente inolvidable que ha hecho posible las visiones igualmente acusadoras de Graham Greene en *El americano impasible* y de V. S. Naipaul en *Un recodo en el río*, novelas con muy diversas motivaciones. Pocos lectores dejarían de admitir hoy, tras Vietnam, Irán, Filipinas, Argelia, Cuba, Nicaragua e Irak, que es precisamente la ferviente inocencia de Pyle, el personaje de Greene, o del padre Huismans de Naipaul, hombres para quienes los nativos pueden ser educados, llevados hacia «nuestra» civilización, lo que arrastra a la postre al asesinato, la subversión y la inacabable inestabilidad de las sociedades «primitivas». Semejante sentimiento invade también ciertas películas, como *Salvador*, de Oliver Stone; *Apocalypse Now*, de Francis Ford Coppola; y *Desaparecido*, de Constantin Costa-Gavras, en las que agentes sin escrúpulos de la CIA y oficiales locos de poder manipulan tanto a los nativos como a los norteamericanos bienintencionados.

Pero todas estas obras, que tanto deben a la ironía antiimperialista de Conrad en *Nostromo*, afirman que la fuente de la vida y de la acción con sentido reside en Occidente, cuyos representantes parecen siempre tener la libertad de volcar sus fantasías y sentimientos filantrópicos sobre un Tercer Mundo medio agonizante. Desde este punto de vista, las regiones

sumergidas del mundo carecen, por así decirlo, de vida, de historia, de cultura, de independencia o de integridad, de algo que valga la pena representar sin Occidente. Cuando algo de ese mundo impone su descripción, ese algo aparece, siguiendo en esto a Conrad, como inexpresablemente corrupto, degenerado e irredimible. La diferencia está en que mientras que Conrad escribió *Nostromo* en una época en la que en Europa prevalecía un enorme e indiscutido entusiasmo imperialista, los novelistas y directores contemporáneos, que tan bien han captado esta ironía, producen sus obras tras la descolonización; *tras* la masiva revisión y deconstrucción intelectual, moral e imaginativa de la representación occidental del mundo no occidental; *tras* Frantz Fanon, Amílcar Cabral, C. L. R. James, Walter Rodney, *tras* las novelas y dramas de Chinua Achebe, Ngugi wa Thiongo, Wole Soyinka, Salman Rushdie, Gabriel García Márquez y muchos otros.

Así, Conrad es capaz de superar sus propias tendencias imperialistas, mientras que sus herederos apenas tienen excusas para justificar las suyas, frecuentemente soterradas e irreflexivas. Este no es solo un problema de aquellos occidentales que no experimenten excesiva simpatía o comprensión por las culturas extranjeras. Después de todo, algunos creadores e intelectuales han cruzado la línea: Jean Genet, Basil Davidson, Albert Memmi o Juan Goytisolo, entre otros.

Más notable es la disposición política a tomar en serio las alternativas al imperialismo; entre ellas, la existencia de otras culturas y sociedades. Ya creamos que las extraordinarias novelas de Conrad confirman las habituales suspicacias occidentales respecto de América Latina, Asia y África, ya veamos en *Nostromo* y en *Grandes esperanzas* las líneas de una perspectiva imperialista asombrosamente duradera, capaz de pervertir tanto la mirada del autor como la del lector, ambos modos de interpretar la auténtica

alternativa nos parecen hoy anticuadas. Actualmente, el mundo no existe como un espectáculo acerca del cual se pueda ser optimista o pesimista, acerca del cual nuestros textos pueden ser ingeniosos o aburridos. Las dos actitudes suponen un despliegue de poder y de intereses concretos.

Desde la época de Conrad y Dickens, el mundo se ha transformado de maneras que muchas veces han sorprendido y alarmado a los europeos y a los norteamericanos de las grandes ciudades, que ahora se enfrentan a vastas poblaciones no europeas en su propio medio y con un impresionante desfile de nuevas y potentes voces que exigen que sus relatos sean escuchados. La tesis de mi libro es que esas poblaciones y esas voces hace tiempo que están ahí gracias al proceso globalizador puesto en marcha por el imperialismo moderno. Perderemos de vista lo esencial acerca del mundo del último siglo si desdeñamos o no tomamos en cuenta la experiencia cruzada de occidentales y orientales y la interdependencia de los terrenos culturales en los cuales el colonizador y el colonizado coexisten y luchan unos con otros a través de sus proyecciones, sus geografías rivales, sus relatos, y sus historias.

Por primera vez, la historia del imperialismo y de su cultura no puede ser estudiada como monolítica o compartimentada de manera reductiva, como separada o distinta. Es verdad que existen inquietantes erupciones de discursos separatistas y chovinistas tanto en la India como en Líbano o en Yugoslavia, o afirmaciones afrocéntricas, islamocéntricas o eurocéntricas. Pero, lejos de invalidar la lucha por liberarse del imperio, estas reducciones del discurso de la cultura en realidad prueban el valor de la energía fundamentalmente liberadora que anima el deseo de ser independiente, de hablar libremente y sin el peso de una dominación injusta. Sin embargo, el único modo de comprender esta energía es histórico. De ahí la ambición más bien geográfica e histórica que anima este libro. En nuestro deseo de

hacernos oír, tendemos muchas veces a olvidar que el mundo es un sitio superpoblado y que si todos se obstinaron en insistir en la pureza radical o el predominio de su propia voz, nos quedaríamos solo con el desagradable estrépito de una contienda interminable y con un sangriento embrollo político. El auténtico horror de esta posición ha empezado a ser visible aquí y allá en el surgimiento de políticas racistas en Europa, en la cacofonía de los debates acerca de lo «políticamente correcto», en las políticas «de identidad» en Estados Unidos y —para referirme a mi propia parte del mundo— en la intolerancia de los prejuicios religiosos y las ilusas promesas del despotismo a lo Otto von Bismarck de Sadam Husein y de sus numerosos epígonos y adversarios árabes.

Qué magnífico e inspirador es, por lo tanto, leer no solo nuestra propia perspectiva, sino, por ejemplo, captar cómo un gran artista como Kipling —pocos hubo más imperialistas y reaccionarios que él— fue capaz de escribir sobre la India con tal oficio. Y cómo, al hacerlo, su novela *Kim* no se apoya únicamente en la larga historia del punto de vista angloindio, sino que, a pesar de sí mismo, entrevé la imposibilidad misma de tal punto de vista al insistir en que la realidad india exigía y de hecho suplicaba el tutelaje británico de modo más o menos indefinido. Sostengo que el gran archivo cultural se encuentra en los dominios de ultramar, donde se llevan a cabo las grandes inversiones intelectuales y estéticas. Si se era británico o francés alrededor de 1860, se veía y se sentía respecto a la India y el norte de África una combinación de sentimientos de familiaridad y distancia, pero nunca se experimentaba la sensación de que poseyesen una soberanía separada de la metrópoli. En las narraciones, historias, relatos de viajes y exploraciones, la conciencia estaba representada como autoridad principal, como una fuente de energía que daba sentido no solo a las actividades colonizadoras, sino también a las geografías y los pueblos exóticos. Y, sobre todo, la sensación

de poder casi no permitía imaginar que aquellos «nativos» que tan pronto se presentaban como excesivamente serviciales, tan pronto como hoscos y poco cooperativos, fueran a ser capaces alguna vez de echar al inglés o al francés de la India o de Argelia. O capaces de decir algo que fuese quizá a contradecir, desafiar o, de alguna manera, interrumpir el discurso dominante.

La cultura del imperialismo no era invisible ni ocultaba sus afinidades e intereses mundanos. Existe suficiente claridad en las principales tendencias de la cultura como para tener en cuenta que se llevaban registros muchas veces escrupulosos, así como para comprender por qué nunca se les ha prestado demasiada atención. La razón de que hoy tengan tanta importancia, de que hayan dado origen a este y a otros trabajos, se deriva menos de una suerte de vindicación retrospectiva que de una necesidad perentoria de establecer lazos y conexiones. Uno de los logros del imperialismo fue unir más el mundo, y aunque en ese proceso la separación entre europeos y nativos fue insidiosa y fundamentalmente injusta, muchos de nosotros debemos ahora considerar la experiencia histórica del imperio como algo común a ambos lados. Por eso, la tarea es describirla en lo que tiene de común para indios y británicos, argelinos y franceses, occidentales y africanos, asiáticos, latinoamericanos y australianos, a pesar de la sangre derramada, del horror y del amargo resentimiento.

Mi método consiste en trabajar lo más posible sobre obras individuales, leyéndolas primero como grandiosos productos de la imaginación creadora e interpretativa y luego mostrándolas dentro de la relación entre cultura e imperio. No creo que los escritores estén mecánicamente determinados por la ideología, la clase o la historia económica, pero sí creo que pertenecen en gran medida a la historia de sus sociedades, y son modelados y modelan tal historia y experiencia social en diferentes grados. Tanto la cultura como las

formas estéticas que esta contiene derivan de la experiencia histórica, que, en efecto, es uno de los asuntos principales de este libro. Según descubrí mientras escribía *Orientalismo*, no se puede abarcar la experiencia histórica mediante listas o catálogos; sea cual sea la información que se ofrezca, algunos libros, artículos e ideas van a quedar fuera. En cambio, he tratado de analizar lo que considero importante y esencial, admitiendo de entrada que una elección y una selección conscientes han dictado mi producción. Espero que los lectores y críticos de este libro lo utilizarán para profundizar las líneas de investigación y discusión acerca de la experiencia histórica del imperialismo aquí adelantadas. Al discutir y analizar lo que de hecho es un proceso planetario, ocasionalmente me he visto obligado a generalizar y resumir. ¡Pero nadie, estoy seguro, desearía que este libro fuese más extenso de lo que ya es!

Además, hay diversos imperios que no trato aquí: el austrohúngaro, el ruso, el otomano, el español y el portugués. No obstante, estas omisiones no pretenden sugerir que tanto la dominación rusa de Asia Central y Europa del Este como la de Estambul sobre el mundo árabe, la de Portugal sobre lo que hoy son Angola y Mozambique, y la de España tanto en el Pacífico como en América Latina hayan sido más benignas —y por lo tanto aceptables— o menos imperialistas. Lo que digo acerca de la experiencia imperial de los británicos, los franceses y los norteamericanos es que poseyó una centralidad cultural especial y una coherencia única. Desde luego, Inglaterra constituye una clase imperial por sí misma: más grande, más amplia, más dominante que cualquier otra. Francia mantuvo con ella una rivalidad directa durante casi dos siglos. Puesto que la narrativa juega un papel tan importante en la tarea imperial, no es sorprendente que Francia, y especialmente Inglaterra, poseyesen una tradición novelística continua sin paralelo con otras. Estados Unidos comenzó a ser un imperio

durante el siglo XIX, pero solo en la segunda mitad del XX, tras la descolonización de los imperios británico y francés, siguió directamente el derrotero de sus antecesores.

Existen dos razones adicionales para centrarme, como lo hago, en ellos. Una es que la idea del dominio de ultramar —que saltaba por encima de los territorios vecinos para llegar a tierras muy distantes— tuvo un lugar privilegiado en estas tres culturas. Y esta idea tiene mucho que ver con proyecciones, ya sea en la ficción, en la geografía o en el arte, y adquiere una presencia continua mediante la expansión real, la administración, la inversión y el compromiso. Hay algo, por tanto, sistemático sobre la cultura imperial que no es tan evidente en ningún otro imperio como lo es en Inglaterra, Francia o Estados Unidos. Tengo eso presente cuando uso los términos «estructura de actitud y referencia». La segunda razón es que nací, crecí y ahora vivo en las órbitas de esos tres países. Aunque los siento como mi hogar, sigo siendo, como originario del mundo árabe y musulmán, alguien que también pertenece al otro lado. Esto me ha permitido, en cierta forma, vivir en los dos lados y tratar de ejercer de mediador entre ellos.

En definitiva, este es un libro acerca del pasado y del presente, acerca de «nosotros» y de «ellos», según como los vean las partes implicadas, que son varias y suelen estar separadas. Su momento histórico, para decirlo de algún modo, es el del periodo posterior al fin de la Guerra Fría, cuando Estados Unidos emerge como la última superpotencia. Al haber vivido allí durante este lapso, eso me ha supuesto, como educador e intelectual con raíces en el mundo árabe, una serie de preocupaciones bastante peculiares, todas las cuales han influido en este libro, como también en todo lo que llevo escrito desde *Orientalismo*.

Primero, está esa sensación deprimente de que uno ha leído y visto con anterioridad todas las propuestas actuales de la política norteamericana.

Cada uno de los grandes centros metropolitanos con aspiraciones al dominio planetario ha dicho y, ay, ha hecho muchas de estas cosas. Siempre la llamada al poder y el interés nacional mientras se dirigen los asuntos de pueblos más débiles; siempre el mismo celo destructivo cuando las cosas se ponen difíciles, o cuando los nativos se alzan contra el gobernante complaciente e impopular atrapado y mantenido en su lugar por el poder imperial; siempre la horriblemente predecible afirmación de que «nosotros» somos excepcionales, no imperialistas, y que no repetiremos el error de potencias anteriores, afirmación que va a ser rutinariamente seguida por la comisión del error, como lo prueban las guerras de Vietnam y del Golfo. Peor aún ha sido la sorprendente aunque pasiva colaboración con estas prácticas por parte de intelectuales, artistas o periodistas, cuyas posiciones en sus propios países son progresistas y llenas de sentimientos admirables, pero se convierten en lo opuesto cuando atañen a lo que en su propio nombre se lleva a cabo fuera de sus fronteras.

Mi esperanza (quizá ilusoria) reside en que esta historia de la aventura imperialista sirva, por ende, a un propósito ilustrativo y hasta disuasorio. Puesto que, a pesar de que durante los siglos XIX y XX el imperialismo avanzó implacablemente, también lo hizo la resistencia. Por eso, desde el punto de vista metodológico, he tratado de mostrar las dos fuerzas al mismo tiempo. Lo cual, de ninguna manera, deja fuera de la crítica a los pueblos agraviados por la colonización; como cualquier investigación de los estados poscoloniales revela, las fortunas y desventuras del nacionalismo, de eso que podemos llamar separatismo y nativismo, no suelen exhibir perfiles demasiado estimulantes. También debemos narrar esa historia, aunque solo sea para mostrar que siempre ha habido alternativas a los Idi Amin y los Sadam Husein. El imperialismo occidental y el nacionalismo del Tercer Mundo se alimentan mutuamente, pero aun en sus peores aspectos no son

monolíticos ni guardan entre sí relaciones deterministas. Además, la cultura tampoco es monolítica, ni es propiedad exclusiva de Oriente u Occidente, ni de grupos pequeños de mujeres o de hombres.

Sin embargo, se trata de una historia sombría y muchas veces descorazonadora. Lo que hoy la atempera es la emergencia, aquí y allá, de una nueva conciencia intelectual y política. Esta es la segunda preocupación presente en la confección de este libro. Aunque actualmente sean tan estentóreos los reclamos acerca de la sujeción del viejo curso de los estudios humanistas a las presiones políticas por parte de lo que ha dado en llamarse la «cultura del lamento», o a favor de los valores «occidentales», o «feministas», o «afrocéntricos», o «islamocéntricos», hoy existe algo más que eso. Tomemos como ejemplo el extraordinario cambio en los estudios de Oriente Próximo, que, cuando yo escribí *Orientalismo*, estaban todavía dominados por un talante agresivamente condescendiente y masculino. Para mencionar solo obras que hayan aparecido en los tres o cuatro últimos años —*Veiled Sentiments*, de Lila Abu-Lughod; *Women and Gender in Islam*, de Leila Ahmed; *Woman's Body, Woman's World*, de Fedwa Malti-Douglas— [4] veremos que desafían el antiguo despotismo mediante un tipo muy distinto de ideas acerca del islam, de los árabes y de Oriente Próximo. Se trata de obras no exclusivamente feministas: demuestran la complejidad y diversidad de experiencias que subyace en los discursos totalizadores del orientalismo y del nacionalismo (arrolladoramente masculino) de Oriente Próximo. Son, además, obras intelectual y políticamente complejas, en consonancia con la mejor erudición teórica e histórica, comprometidas pero no demagógicas, cargadas de sensibilidad pero no de sensiblería respecto a la experiencia de las mujeres; finalmente, aunque sus autoras sean estudiosas de diferente formación y educación, se trata de obras que

dialogan y que contribuyen al diálogo acerca de la situación de las mujeres en Oriente Próximo.

Junto con *The Rhetoric of English India* de Sara Suleri y *Critical Terrains*^[5] de Lisa Lowe, estas investigaciones han modificado, si no roto, la visión reduccionista y homogénea de la geografía de Oriente y de la India. Liquidadas están las divisiones binarias tan apreciadas por las empresas nacionalistas e imperialistas. En cambio, hemos empezado a sentir que la vieja autoridad no puede ser reemplazada sin más por una nueva, sino que han surgido con celeridad nuevos alineamientos entre fronteras, tipos, naciones y esencias. Y son estos nuevos alineamientos los que provocan y desafían la noción fundamentalmente estática de *identidad* que ha sido el meollo del pensamiento cultural durante la era del imperialismo. A lo largo del intercambio entre los europeos y sus «otros», que empezó de modo sistemático hace medio milenio, la única idea que apenas ha variado es que existe un «nosotros» y un «ellos», cada uno asentado, claro, evidente por sí mismo e irrefutable. Como yo señalaba en *Orientalismo*, esta división se remonta hasta el pensamiento griego sobre los bárbaros, pero, fuese quien fuese el iniciador de la reflexión acerca de la «identidad», durante el siglo XIX esta se convirtió en el sello de las culturas imperialistas y también en el de las que trataban de resistir los asedios de Europa.

Somos aún los herederos de ese estilo por el cual cada uno se define por la nación, que a su vez extrae su autoridad de una tradición supuestamente continua. En Estados Unidos, tal preocupación acerca de la identidad cultural ha restado fuerza a la impugnación del intento de afirmar cuáles libros y cuáles autoridades forman «nuestra» tradición. Además, el ejercicio de establecer si este o aquel libro forma (o no) parte de «nuestra» tradición es uno de los más empobrecedores que se pueda imaginar. Por otra parte,

sus excesos son mucho más frecuentes que sus contribuciones a la precisión histórica. Así, no muestro la menor paciencia ante la afirmación de que «nosotros», única o principalmente, debemos ocuparnos de lo que es «nuestro», de igual manera que tampoco la demostraré ante la idea de que solo los árabes puedan leer textos árabes, usar métodos árabes o cosas por el estilo. Como solía decir C. L. R. James, Ludwig van Beethoven pertenece tanto a los habitantes de las Indias Occidentales como a los alemanes, porque su música forma parte de la herencia de la humanidad.

Pero la preocupación ideológica por la identidad está relacionada, como es comprensible, con los intereses y los programas de varios grupos —no todos minorías oprimidas— deseosos de fijar las prioridades que afectan a esos intereses. Puesto que gran parte de este libro trata sobre qué leer de la historia reciente y cómo hacerlo, resumiré aquí mis ideas de modo muy escueto. Antes de que nos pongamos de acuerdo acerca de qué constituye la identidad norteamericana, deberemos aceptar que como sociedad de inmigrantes formada sobre los restos de una presencia nativa considerable, la identidad norteamericana es demasiado variada como para configurar algo unitario y homogéneo. De hecho, la batalla en su interior se dirime entre quienes abogan por una identidad unitaria y quienes consideran que es un todo complejo pero no irreductible. Esta oposición implica dos perspectivas diferentes y dos historiografías: una lineal y jerárquica; la otra, con contrapuntos y muchas veces flexible.

En mi opinión, solo la segunda perspectiva muestra una auténtica sensibilidad ante la realidad de la experiencia histórica. En parte, a causa de la existencia de los imperios, todas las culturas están relacionadas entre sí, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas. Lo cual, según creo, es verdad tanto en los Estados Unidos de hoy como en el mundo árabe

moderno; en ambas sociedades se han temido igualmente los peligros del «antiamericanismo» y las amenazas contra el «arabismo».

Lamentablemente, este nacionalismo defensivo, reactivo y hasta paranoide se encuentra entretejido muchas veces con la esencia misma de la educación, en la que se instruye tanto a los niños como a los estudiantes mayores en la veneración y celebración de sus tradiciones (habitualmente con la envidia y a expensas de otros). Apunto precisamente a esas formas de educación y pensamiento acríicas e irreflexivas como una alternativa paciente y de abierta exploración. Durante el curso de la escritura del libro me beneficié del espacio utópico todavía hoy accesible en la universidad, que creo que debe seguir siendo el sitio donde se investiguen, discutan y reflejen esos problemas vitales. Porque si la universidad se convirtiese en un lugar donde las cuestiones políticas y sociales realmente se impusieran o se resolviesen, esto supondría liquidar su función y convertirla en algo subordinado a cualquier partido político en el poder.

No quiero ser mal entendido. A pesar de su extraordinaria diversidad cultural, Estados Unidos es y seguirá siendo una nación coherente. Y esto se puede extender a otros países anglófonos (Gran Bretaña, Nueva Zelanda, Australia, Canadá), y también a Francia, que hoy acoge a numerosos grupos de inmigrantes. Existe realmente esa carga en la polémica divisoriedad y polarización del debate que, según señala con dedo acusador Arthur Schlesinger en *The Disuniting of America*,^[6] afecta a los estudios históricos, pero en mi opinión tal cosa no supone la disolución de la república. Siempre es mejor investigar la historia que reprimirla o negarla; el hecho de que Estados Unidos contenga tantas historias y que hoy muchas de ellas exijan ser atendidas no es de temer, porque estaban allí desde siempre. Desde ellas se creó una historia norteamericana, e incluso un estilo de escritura de la historia. En otras palabras, los debates actuales sobre

multiculturalismo difícilmente pueden llegar a convertirse en una «libanización». Y si estos debates indican formas de cambio político, y también de cambio en el modo en que las mujeres, las minorías y los inmigrantes recientes se ven a sí mismos, entonces no hay por qué defenderse de ello ni temerlo. Lo que sí necesitamos es recordar que, en sus modos más definidos, los relatos de emancipación e ilustración son historias de integración, no de separación; historias de pueblos excluidos del grupo principal, pero que ahora están luchando por un lugar dentro de él. Y si las viejas ideas habituales del grupo dominante no eran lo suficientemente flexibles o generosas como para admitir nuevos grupos, entonces estas ideas necesitan cambiar, lo cual es mejor que rechazar a los grupos emergentes.

El último punto que quiero señalar es que este es el libro de un exiliado. Por razones objetivas y fuera de mi arbitrio, crecí como árabe, pero con una educación occidental. Desde que tengo memoria he sentido que pertenezco a los dos mundos sin ser completamente de uno o de otro. A lo largo de mi vida, no obstante, las partes del mundo árabe a las cuales me sentía más ligado han cambiado del todo debido a los alzamientos civiles o a la guerra, o han dejado simplemente de existir. Y durante largos periodos he sido un *outsider* en Estados Unidos, particularmente cuando el país entró en guerra y se opuso frontalmente a las culturas y sociedades (muy lejos de ser perfectas) del mundo árabe. Sin embargo, cuando uso la palabra «exiliado» no me refiero a algo triste o desvalido. Al contrario, la pertenencia a los dos lados de la división imperial permite comprenderlos mejor. Es más, escribí casi todo el libro en Nueva York, en muchos sentidos, la ciudad del exilio *par excellence*, que hasta incluye la estructura maniquea de la ciudad colonial descrita por Fanon. Quizá todo esto estimuló el tipo de intereses e interpretaciones aquí esbozadas; lo que es seguro es que estas circunstancias hicieron posible mi sentimiento de pertenencia a más de un

grupo y de una historia. Lo que el lector debe decidir es si se puede considerar tal situación como alternativa realmente saludable al sentimiento corriente de pertenencia a una sola cultura y de lealtad a una sola nación.

Primero presenté las tesis de este libro en varias conferencias, entre 1985 y 1988, en universidades del Reino Unido, Estados Unidos y Canadá. Por las oportunidades que se me brindaron estoy enormemente agradecido a la facultad y a los estudiantes de las universidades de Kent, de Cornell, de Western Ontario, de Toronto y de Essex, y con respecto a una versión considerablemente anterior de las mismas ideas, a la Universidad de Chicago. Ofrecí versiones posteriores de algunas secciones del libro en forma de conferencias en la Yeats International School de Chicago, la Universidad de Oxford (como la *George Antonius Lecture* en Saint Antony College), la Universidad de Minnesota, el King's College de la Universidad de Cambridge, el Davis Center de la Universidad de Princeton, el Birkbeck College de la Universidad de Londres y la Universidad de Puerto Rico. Es cálida y sincera mi gratitud hacia Declan Kiberd, Seamus Deane, Derek Hopwood, Peter Nesselroth, Tony Tanner, Natalie Davis y Gayan Prakash, A. Walton Litz, Peter Hulme, Deirdre David, Ken Bates, Tessa Blackstone, Bernard Sharrett, Lyn Innis, Peter Mulford, Gervasio Luis García y María de los Ángeles Castro. En 1989 se me concedió el honor de impartir la primera Raymond Williams Memorial Lecture en Londres; en aquella ocasión hablé sobre Albert Camus y, gracias a Graham Martin y al desaparecido Joy Williams, fue una experiencia memorable para mí. Casi sería innecesario señalar que muchas partes de este libro están atravesadas por las ideas y el ejemplo moral y humano de Raymond Williams, buen amigo y gran crítico.

Reconozco sin reparos que me serví de diversas asociaciones académicas, políticas y culturales mientras elaboraba este libro. En ellas

tengo buenos amigos que son también editores de revistas en las que aparecieron algunas de estas páginas: Tom Mitchell (de *Critical Inquiry*), Richard Poirier (de *Raritan Review*), Ben Sonnenberg (de *Grand Street*), Ambalavaner Sivanandan (de *Race and Class*), Joanne Wypejewski (de *The Nation*) o Karl Miller (de *The London Review of Books*). También agradezco a los editores de *The Guardian* (Londres) y a Paul Keegan, de *Penguin*, bajo cuyos auspicios tuve ocasión de expresar por primera vez algunas de las ideas de este libro. Otros amigos de cuya indulgencia, hospitalidad y críticas he dependido son Donald Mitchell, Ibrahim Abu-Lughod, Masao Miyoshi, Jean Franco, Marianne McDonald, Anwar Abdel-Malek, Eqbal Ahmad, Jonathan Culler, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Benita Parry y Barbara Harlow. Siento una particular satisfacción al reconocer la lucidez y perspicacia de varios de mis estudiantes de la Universidad de Columbia, de quienes cualquier profesor se sentiría orgulloso. Estos jóvenes críticos y estudiosos me brindaron el beneficio completo de sus estimulantes trabajos, hoy publicados y bien conocidos: Anne McClintock, Rob Nixon, Suvendi Perera, Gauri Viswanathan y Tim Brennan.

En la preparación del manuscrito me beneficié de diferentes maneras de la ayuda y la gran destreza de Yumna Siddiqi, Aamir Mufti, Susan Lhota, David Beams, Paola di Robilant, Deborah Poole, Ana Dopico, Fierre Gagnier y Kieran Kennedy. Zaineb Istrabadi desempeñó la difícil tarea de descifrar mi desesperante caligrafía y luego la vertió en sucesivos borradores con admirable oficio y paciencia. En varias etapas de la preparación editorial, Frances Coady y Carmen Callil fueron buenas amigas y lectoras solidarias de lo que yo intentaba presentar. Debo señalar también mi profunda gratitud e inmensa admiración por Elisabeth Sifton, amiga de muchos años, soberbia editora y siempre crítica con simpatía. George

Andreou fue infaliblemente servicial mientras supervisaba el proceso de publicación. A Mariam, Wadie y Najla Said, que vivieron con el autor en circunstancias muchas veces difíciles, gracias de corazón por su apoyo y amor constantes.

Nueva York, Nueva York, julio de 1992

PRIMERA PARTE

Territorios superpuestos, historias entrecruzadas

Acerca de este problema, y desde su interior también, solo el silencio estaba al orden del día. Algunos de esos mutismos se estaban rompiendo. Los escritores que actuaban según una estrategia política, o dentro de una, mantenían, a la vez, otros silencios. Lo que a mí me interesa son las estrategias para romperlos.

TONI MORRISON, *Playing in the Dark*

La historia, en otras palabras, no es una máquina de calcular. Brota en el pensamiento y en la imaginación y toma cuerpo en las respuestas de la cultura de un pueblo, a su vez resultado de la infinitamente sutil mediación de realidades materiales, de hechos de naturaleza económica, de pequeñísimas objetividades.

BASIL DAVIDSON, *Africa in Modern History*

Imperio, geografía y cultura

Entre las estrategias más corrientes de interpretación del presente se encuentra la invocación del pasado. Lo que sostiene esa invocación no es solo el desacuerdo acerca de lo que sucedió, acerca de lo que realmente fue ese pasado, sino la incertidumbre acerca de si el pasado realmente lo es, si está concluido o si continúa vivo, quizá bajo distintas formas. Este problema alienta toda clase de discusiones: acerca de la influencia, acerca de la culpa y los juicios, acerca de la realidad presente y las prioridades futuras.

En uno de sus más famosos ensayos tempranos, T. S. Eliot abordó una constelación similar de problemas. A pesar de que tanto la ocasión como la intención del ensayo son casi puramente estéticas, podemos utilizar sus formulaciones para iluminar otros núcleos de experiencia. Dice Eliot que aunque el poeta sea, evidentemente, un talento individual, se desenvuelve dentro de una tradición que no puede heredarse tal cual, sino que ha de ganarse con «gran esfuerzo».

[La tradición] supone, en primer lugar, el sentido histórico, que podemos considerar casi indispensable para cualquiera que siga siendo poeta después de los veinticinco años; y el sentido histórico implica percibir no solo lo acabado del pasado, sino su presencia; el sentido histórico obliga a un hombre a escribir no meramente con su propia generación en los huesos, sino con el sentimiento de la totalidad de la literatura europea desde Homero. Y, dentro de ella, la totalidad

de la literatura de su propio país posee una existencia simultánea y compone un orden simultáneo. Este sentido histórico, que pertenece tanto a lo intemporal como a lo temporal y que supone la unión de lo intemporal con lo temporal, es lo que convierte al escritor en tradicional. Y, a la vez, es lo que hace al escritor más agudamente consciente de su lugar en el tiempo, de su propia contemporaneidad.

Ningún poeta, ningún artista, sea cual sea su arte, tiene sentido completo por sí solo.[\[1\]](#)

La intención de estos comentarios se dirige igualmente a los poetas que ejercen la crítica y a los críticos cuyo trabajo supone una rigurosa consideración del proceso poético. La idea principal es que, aunque debamos abarcar en su totalidad lo concluido del pasado, no existe un modo eficaz en que el pasado pueda ser aislado del presente. El pasado y el presente se informan mutuamente; cada uno implica al otro en el sentido ideal y totalizador al que aspira Eliot: cada uno en coexistencia con el otro. Lo que Eliot propone, en suma, es una visión de la tradición literaria que, aunque respete la sucesión temporal, no se encuentre completamente dominado por esta. Ni el pasado ni el presente, ni mucho menos un poeta o artista cualquiera, poseerá por sí solo un sentido completo.

No obstante, la síntesis eliotiana de pasado, presente y futuro es idealista y, en algunos aspectos, constituye una función de su propia y peculiar historia.[\[2\]](#) Asimismo, su concepción del tiempo no toma en cuenta la beligerancia con la que los individuos y las instituciones deciden lo que es tradición y lo que no lo es, lo que es relevante y lo que no lo es. Pero su idea central es válida: el modo en que formulamos o representamos el pasado modela nuestra comprensión y perspectiva del presente. Daré un ejemplo: durante la guerra del Golfo (1990-91), la colisión entre Irak y Estados Unidos resultó de la función de dos historias fundamentalmente opuestas, cada una utilizada en beneficio del *establishment* oficial de cada país. Según la versión del partido iraquí Baaz, la historia moderna árabe hace patente la promesa no cumplida, no realizada, de la independencia

árabe, una promesa traicionada por «Occidente», y también por el completo conjunto de enemigos más recientes, como el sionismo y la reacción árabe. La sangrienta ocupación de Kuwait por Irak estaba, por tanto, justificada no solamente en términos bismarckianos, sino también por la convicción de que los árabes tienen derecho a corregir los males que han sufrido y a arrebatarse al imperialismo uno de sus mayores trofeos. Simultáneamente, según la perspectiva norteamericana del pasado, Estados Unidos no es la clásica potencia imperialista, sino quienes deshacen los entuertos de este mundo, persiguen las tiranías y defienden la libertad, no importa dónde ni a qué precio. Inevitablemente, la guerra enfrentó estas dos versiones del pasado una con otra.

Las ideas de Eliot sobre la complejidad de la relación entre el pasado y el presente son particularmente sugerentes dentro de la discusión sobre el significado de «imperialismo», un término y una idea hoy tan controvertidos, tan cargados de todo tipo de preguntas, dudas, polémicas y supuestos ideológicos que hacen casi imposible su utilización. Hasta cierto punto, el debate supone, desde luego, definiciones e intentos de delimitación de la noción misma: ¿era el imperialismo principalmente económico?; ¿hasta dónde se extendió?; ¿cuáles fueron sus causas?; ¿era sistemático?; ¿cuándo acabó, si es que acabó? La ristra de nombres de quienes han contribuido a la discusión en Europa y Norteamérica es impresionante: Karl J. Kautsky, Rudolf Hilferding, Rosa Luxemburg, John A. Hobson, Vladimir I. Lenin, Joseph A. Schumpeter, Arendt, Harry Magdoff, Paul Kennedy... Y, en años recientes, *The Rise and Fall of the Great Powers*, de Paul Kennedy, publicado en Estados Unidos, así como la historia revisionista de William Appleman Williams, Gabriel Kolko, Noam Chomsky, Howard Zinn y Walter Lefebvre, y las apologías eruditas o explicaciones de la política norteamericana como no imperialista,

pergeñadas por varios especialistas en estrategia, por teóricos y por sabios. Todo ello ha mantenido muy viva la cuestión del imperialismo y la aplicabilidad (o no) de este calificativo a Estados Unidos, potencia principal del momento.

Estos eruditos debaten problemas fundamentalmente económicos y políticos. Apenas se presta atención, en cambio, a lo que conforma, según mi opinión, el papel privilegiado de la cultura en la experiencia imperial moderna. Y poco se tiene en cuenta el hecho de que el extraordinario logro planetario del imperialismo clásico europeo del siglo XIX y principios del XX todavía proyecta una considerable sombra sobre nuestra propia época. Es poco probable que exista aún hoy algún norteamericano, africano, europeo, latinoamericano, indio, caribeño o australiano cuya vida individual no se haya visto afectada por los imperios del pasado. Entre Francia y Gran Bretaña controlaban territorios inmensos: Canadá, Australia, Nueva Zelanda, las colonias en América del Norte y del Sur y el Caribe, extensas zonas de África, Oriente Medio, el Lejano Oriente (Gran Bretaña retendrá Hong Kong como colonia hasta 1997) y el subcontinente indio en su totalidad. Todos estos territorios cayeron bajo la égida imperialista y a su tiempo se liberaron del dominio francés o británico. Además, Estados Unidos, Rusia y otros países europeos más pequeños, por no hablar de Japón y Turquía, fueron también potencias imperiales durante parte del siglo XIX o en su totalidad. Este esquema de dominios y posesiones sentó las bases para lo que hoy constituye en efecto un mundo completamente global. Las comunicaciones electrónicas, la extensión planetaria del comercio, la disponibilidad de recursos, de viajes y de información acerca del clima y el cambio ecológico han unido hasta los rincones más distantes del mundo. Creo que los imperios modernos fueron quienes establecieron e hicieron posible este estado de cosas.

Sin embargo, yo me considero temperamental y filosóficamente contrario a las vastas sistematizaciones o teorías totalizantes de la historia de los hombres. Aun así, debo decir que luego de haber estudiado y, de hecho, vivido entre los imperios modernos, me impresiona hasta qué punto han estado constantemente en expansión y cuán inexorablemente integradores han sido. Ya en Karl Marx, ya en obras conservadoras como las de J. R. Seeley, ya en análisis modernos como los de D. K. Fieldhouse y C. C. Eldridge (cuya *England's Mission* es obra capital)[3] nos vemos obligados a aceptar que el imperio británico integró y fusionó las cosas de su propio ámbito y que, junto a otros, hizo que el mundo fuese uno solo. Pero ningún individuo —y, ciertamente, tampoco yo— será capaz de ver o de vislumbrar en su conjunto la totalidad del mundo imperial.

Podemos leer el debate entre los historiadores contemporáneos Patrick O'Brien[4] y Lance E. Davis y Robert A. Huttenback (cuyo importante libro *Mammon and the Pursuit of Empire* trata de cuantificar los beneficios reales de las actividades imperiales).[5] Podemos también considerar polémicas anteriores, como la controversia entre Ronald Robinson y John Gallagher,[6] o los trabajos sobre dependencia y acumulación mundial de los economistas André Gunder Frank y Samir Amin.[7] Si lo hacemos desde el punto de vista de la historia literaria y de la cultura, nos veremos obligados a preguntarnos qué utilidad tiene todo ello cuando, por ejemplo, debemos interpretar la novela victoriana, la historiografía francesa, la gran ópera italiana o la metafísica alemana del periodo. Hemos llegado a un punto en el que ya no podemos ignorar, en nuestro trabajo, la importancia de los imperios y de su contexto. Cuando alguien, como lo hace O'Brien, habla de «la propaganda del imperio en expansión (que) creaba ilusiones de seguridad y falsas esperanzas acerca de las enormes ganancias que percibirían los que invirtieran más allá de sus fronteras», [8] a lo que en

efecto se refiere es a un clima generado tanto por el imperio como por las novelas, por las teorías de las razas y la especulación geográfica, por el concepto de identidad nacional y por los hábitos urbanos (o rurales). Una de sus frases («falsas esperanzas») evoca *Grandes esperanzas*; otra («los que invirtieran más allá de sus fronteras»), a Joseph Sedley y Becky Sharp; y «creaba ilusiones», a *Ilusiones perdidas*: los puentes entre cultura e imperialismo son obligados.

Es difícil conectar los diferentes campos, mostrar los compromisos de la cultura con los imperios en expansión y formular acerca del arte observaciones que preserven sus cualidades únicas y al mismo tiempo establezcan el mapa de sus afiliaciones. Admito, sin embargo, que debemos intentarlo, y situar el arte en su contexto global y terreno. Lo que está en juego es el problema de los territorios y las posesiones, de la geografía y el poder. Todo lo que tiene que ver con la historia humana está enraizado en la tierra, lo cual quiere decir que debemos pensar en el hábitat, pero también en que hay pueblos que planean poseer *más* territorio y, por lo tanto, deben hacer algo con los residentes indígenas. En un plano muy primario, el imperialismo supone pensar en establecerse y controlar tierras que no se poseen, que son lejanas, que están habitadas y que pertenecen a otros. Por muy diversas razones, esto atrae a algunos pueblos y supone incontables sufrimientos para otros. No obstante, los historiadores de la literatura que estudian, por ejemplo, al gran poeta inglés del siglo XVI Edmund Spenser, casi nunca relacionan sus planes sedientos de sangre para Irlanda, en los que imaginaba un ejército británico que extermina prácticamente a los nativos, con sus logros poéticos o con la historia del dominio inglés sobre la isla, dominio que continúa hasta hoy.

Para los fines de este libro, he mantenido la perspectiva centrada en discusiones reales acerca de la tierra y los pueblos que la habitan. Lo que he

intentado hacer es una suerte de inquisición geográfica de la experiencia histórica, siempre con la idea de que la tierra es, en efecto, un solo mundo en el que los espacios vacíos o prácticamente deshabitados no existen. Así como ninguno de nosotros está fuera o más allá de la sujeción geográfica, ninguno de nosotros se encuentra completamente libre del combate con la geografía. Ese combate es complejo e interesante porque trata no solo de soldados y de cañones, sino también de ideas, formas, imágenes e imaginarios.

Gran cantidad de personas del llamado mundo occidental o metropolitano, al igual que sus semejantes del Tercer Mundo o del antiguo mundo colonizado, comparte la sensación de que la era del imperialismo clásico o alto —que llegó a su apogeo durante lo que Eric Hobsbawm ha llamado sugerentemente «la era del imperio» y que, más o menos, acabó con el desmantelamiento de las grandes estructuras coloniales tras la Segunda Guerra Mundial— ha seguido ejerciendo, de una u otra manera, una considerable influencia cultural hasta nuestros días. Por toda clase de razones, estas personas sienten una nueva urgencia acerca de la necesidad de comprensión de lo concluido o *no* del pasado, y esta urgencia se traslada a las percepciones mismas del presente y del futuro.

En el centro de tales percepciones está el hecho, casi indiscutible, de que el poder sin precedentes del siglo XIX —comparado con el cual fueron mucho menos formidables los anteriores de Roma, España, Bagdad o Constantinopla— se concentró en Gran Bretaña y Francia, y más tarde en otros países occidentales, especialmente en Estados Unidos. Este siglo presenció «el apogeo de Occidente»: el poder occidental permitió a los centros imperiales metropolitanos adquirir y acumular territorios y sujetos a una escala verdaderamente asombrosa. Hay que considerar que en 1800 los poderes occidentales afirmaban poseer el 55 por ciento —aunque en

realidad controlaban aproximadamente el 35 por ciento— de la superficie de la tierra, mientras que en 1878 la proporción era del 67 por ciento, con una tasa de crecimiento de 83.000 millas cuadradas por año. Hacia 1914, esa tasa anual había crecido hasta la impresionante cifra de 240.000 millas cuadradas, y Europa poseía una cantidad total de casi el 85 por ciento de la tierra en forma de colonias, protectorados, dependencias, dominios y «commonwealths».[9] Ningún conjunto o asociación anterior de colonias fue tan grande, ninguna tan homogéneamente dominada, ninguna comparable en poder a las metrópolis de Occidente. El resultado, afirma William McNeill en *The Pursuit of Power*, fue «que el mundo llegó a constituirse en un todo interactivo nunca visto».[10] En Europa misma, a finales del siglo XVIII, casi ningún aspecto de la vida quedó fuera de la influencia de las actuaciones imperiales. Las economías estaban hambrientas de los mercados ultramarinos, las materias primas, la mano de obra barata y las tierras productivas, de modo que la defensa y consolidación de las políticas exteriores se comprometieron cada vez más en el mantenimiento de vastas extensiones de territorios y de gran cantidad de pueblos sometidos. Cuando los poderes occidentales no se hallaban compitiendo en una dura y estrecha lucha con otros —porque, según dice V. G. Kiernan,[11] todos los imperios modernos se imitan—, se encontraban denodadamente dedicados a asentar, vigilar, estudiar y, por supuesto, gobernar los territorios bajo sus jurisdicciones.

La experiencia norteamericana, como lo pone en evidencia Richard Van Alstyne en *The Rising American Empire*, se basó desde el principio en la idea de «un *imperium*, un dominio, un estado soberano que se extiende en población y territorio y crece en fuerza y poder».[12] Se proclamó que había que construir el territorio norteamericano y se combatió por él con asombroso éxito; había pueblos nativos a los que se debía sojuzgar y, en

muchos casos, exterminar o desterrar. Y después, mientras la república crecía en el tiempo y en poder hemisférico, aparecieron esas tierras lejanas que se proclamarían vitales para los intereses norteamericanos, en las que había que intervenir y luchar: Filipinas, las Antillas, América Central, la «costa bereber», partes de Europa y de Oriente Próximo, Vietnam o Corea. Curiosamente, sin embargo, tan influyente había sido el discurso que insistía en la idiosincrasia norteamericana, en su acierto y en su altruismo, que el «imperialismo», como palabra o como ideología, se convirtió en algo raro en los textos de la cultura estadounidense, en su política o en su historia. Pero la relación entre la política imperialista y la cultura es asombrosamente directa. Las actitudes norteamericanas hacia su propia «grandeza», hacia las jerarquías raciales, hacia los peligros de «otras» revoluciones —puesto que la revolución norteamericana se considera única y, de alguna manera, irrepetible en cualquier otro lugar del mundo—[\[13\]](#) han sido constantes, han oscurecido y también dictado las realidades imperiales, mientras que los apologistas de los intereses norteamericanos en el exterior insistían en el bien hacer, en la lucha por la libertad, en la inocencia norteamericana. Pyle, el personaje de Graham Greene de *El americano impasible*, encarna tal estereotipo cultural con inmisericorde agudeza.

En cambio, para los ciudadanos de Gran Bretaña y Francia del siglo XIX, el imperio era un asunto principal que atraía una atención cultural completamente desenfadada. La India británica o el norte de África dominado por los franceses jugaban por sí solos papeles de inestimable valor en la imaginación, la economía, la vida política y el quehacer de las sociedades británica y francesa. Si mencionamos los nombres de Eugène Delacroix, Edmund Burke, Ruskin, Carlyle, James y John Stuart Mill, Kipling, Honoré de Balzac, Gérard de Nerval, Gustave Flaubert o Conrad

tan solo estaremos cubriendo un pequeñísimo sector de una realidad mucho más amplia que la alcanzada por sus talentos, incluso tomados colectivamente. Había eruditos, administradores, viajeros, comerciantes, visionarios, poetas y toda la variedad de fracasados y marginales en las remotas posesiones de estos dos poderes imperiales, cada uno de los cuales contribuía a la formación de la realidad colonial existente en el corazón mismo de la vida metropolitana.

Usaré el término «imperialismo» como definición de la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige un territorio distante; «colonialismo» —casi siempre consecuencia del imperialismo—, como la implantación de asentamientos en esos territorios distantes. Como dice Michael Doyle: «El imperio es una relación, formal o informal, en la cual un Estado controla la efectiva soberanía política de otra sociedad política. Puede lograrse por la fuerza, por la colaboración política, por la dependencia económica, social o cultural. El imperialismo es, sencillamente, el proceso o política de establecer o mantener un imperio». [14] En nuestra época, el colonialismo directo está ya ampliamente perimido; en cambio, el imperialismo persiste en uno de sus ámbitos de siempre, en una suerte de esfera general cultural, así como en prácticas sociales específicas, políticas, ideológicas y económicas.

Ni el imperialismo ni el colonialismo son simples actuaciones de acumulación y adquisición. Ambos cuentan con el apoyo, y a veces con el impulso, de impresionantes formaciones ideológicas que incluyen la convicción de que ciertos territorios y pueblos *necesitan* y ruegan ser dominados, así como nociones que son formas de conocimiento ligadas a tal dominación: el vocabulario de la cultura imperialista clásica está cuajada de palabras y conceptos como «inferior», «razas sometidas», «pueblos subordinados», «dependencia», «expansión» y «autoridad». A partir de las

experiencias imperiales, las nociones acerca de la cultura fueron clarificadas, reforzadas, criticadas o rechazadas. En cuanto a la curiosa pero, quizá, lógica idea propagada hace un siglo por J. R. Seeley acerca de que algunos de los imperios europeos de ultramar fueron en su origen adquiridos casi sin darse cuenta, no se necesita un gran esfuerzo de imaginación para comprender la causa de su enorme difusión. Como ha dicho David Landes en *The Unbound Prometheus*: «La decisión de ciertas potencias europeas [...] de establecer “plantaciones”, es decir, de tratar sus colonias como empresas permanentes, era, más allá de consideraciones morales, una innovación del momento».^[15] Este es el problema que me preocupa aquí: dados los motivos iniciales, oscuros y quizá secundarios de la tendencia del dominio de Europa sobre el resto del mundo, ¿cómo ganaron, tanto la idea como su práctica, la consistencia y la densidad de una empresa permanente que culminaría en el último tramo del siglo XIX?

La primacía de los imperios británico y francés en este análisis no quiere oscurecer la bastante notable expansión moderna de España, Portugal, Holanda, Bélgica, Alemania, Italia y, de un modo diferente, Rusia y Estados Unidos. Rusia, no obstante, adquirió sus territorios imperiales exclusivamente por vecindad. Al contrario que Gran Bretaña y Francia, que saltaron miles de millas más allá de sus propias fronteras hacia otros continentes, Rusia se movió absorbiendo no importa qué tierras o pueblos que estuviesen al otro lado de sus fronteras, que, en el proceso, se extendieron cada vez más hacia el este y el sur. Pero en los casos inglés y francés, la sola lejanía de los atractivos territorios favorecía también la proyección de extensos intereses. Ese es mi punto de atención aquí, en parte porque me gusta examinar el juego de formas culturales y estructuras de sentimiento que produce, en parte porque el mundo de la dominación de ultramar es el mundo en que yo crecí y en el que todavía vivo. El estatuto

paralelo de Rusia y Estados Unidos como superpotencias, prevaleciente durante poco más de medio siglo, proviene de historias y trayectorias imperialistas bien distintas. Existen abundantes variedades de dominio y de respuestas a este, pero mi libro solo se ocupa del dominio «occidental», así como de las resistencias que ha provocado.

En la expansión de los grandes imperios occidentales, el beneficio y la esperanza de acrecentarlo eran desde luego tremendamente importantes, como lo testimonian con abundancia y durante siglos la atracción por las especias, el azúcar, los esclavos, el caucho, el algodón, el opio, el estaño, el oro y la plata. También lo eran la inercia, la inversión en empresas ya agotadas, la tradición y el trapicheo de las fuerzas institucionales que hacían que la empresa funcionara. Pero se necesita más para que funcionen el imperialismo y el colonialismo. Existía un compromiso más allá del beneficio, un compromiso en constante circulación y recirculación, lo cual, por un lado, permitía que hombres y mujeres decentes aceptaran la idea de que territorios distantes con sus pueblos nativos debían ser subyugados y, por el otro, alimentaban las energías metropolitanas para que esa misma gente decente pudiese pensar en el *imperium* como una prolongada y casi metafísica obligación de gobernar pueblos subordinados, inferiores o menos avanzados. No debemos olvidar que existió muy poca resistencia a esos imperios, a pesar de que fueron muy frecuentemente establecidos y mantenidos en condiciones adversas y hasta desventajosas. Los colonizadores no solo sufrieron durísimas pruebas, sino que existía siempre la disparidad física, tremendamente arriesgada, entre un pequeño número de europeos a gran distancia de su patria y un número mucho mayor de nativos en su propio territorio. En la India, por ejemplo, hacia 1930, «apenas unos 4.000 funcionarios británicos asistidos por 60.000 soldados y 90.000 civiles (en su mayoría, hombres de negocios y clérigos) se habían establecido

sobre un país de 300 millones de habitantes».[16] Apenas somos capaces de calibrar la voluntad, la confianza y hasta la arrogancia necesarias para mantener tal estado de cosas, pero, como veremos en fragmentos de *Un pasaje a la India* y de *Kim*, estas actitudes eran tan importantes como el número de personas del ejército o del funcionariado, o los millones de libras que Inglaterra sacó de la India.

Porque la empresa del imperio depende de la *idea* de *tener un imperio*, como Conrad parece haber captado con tanta claridad. Y, dentro de una cultura, toda clase de mecanismos han de funcionar para que esto suceda; luego, a su vez, el imperialismo adquiere una suerte de coherencia, forma un conjunto de experiencias y exhibe el talante de un dirigente que también gobierne dentro de la cultura. Tal como lo ha formulado un sagaz estudioso moderno del imperialismo:

El imperialismo moderno ha sido una acumulación de elementos, no todos de igual peso, que podemos rastrear a lo largo de cada época de la historia. Quizá debamos buscar sus causas últimas, como las de la guerra, no tanto en necesidades materiales tangibles como en las incómodas tensiones de sociedades distorsionadas por las divisiones de clase, con su reflejo en ideas distorsionadas en la mente de los hombres.[17]

Una certera indicación de qué papel central ocupaba el reflejo y elaboración de las tensiones, desigualdades e injusticias de sus patrias o sociedades metropolitanas en la cultura imperial nos la da un distinguido historiador del imperio, el conservador D. K. Fieldhouse: «La base de la autoridad imperial residía en la actitud mental del colonizado. Su aceptación de la subordinación —ya fuera a través del sentimiento positivo del interés común con el estado padre, ya a través de su imposibilidad de concebir otra alternativa— hizo que el imperio durara».[18] Aquí, Fieldhouse está hablando de los colonizados blancos en las Américas, pero su idea va más allá: la permanencia del imperio estaba sostenida por ambos

lados, tanto del de los dirigentes como del de los dirigidos a distancia, y a la vez, ambos poseían un juego de interpretaciones de la historia común a su propia perspectiva, sentido de la historia, emociones y tradiciones. Lo que un intelectual argelino recuerda hoy del pasado colonial de su patria está rigurosamente relacionado con ciertos acontecimientos, como los ataques militares franceses a las aldeas, la tortura de los prisioneros durante la guerra de liberación o la alegría de la independencia en 1962. Para su contraparte francesa, que pudo haber sido partícipe de los asuntos argelinos o cuyas familias pudieron haber vivido allí, hay en cambio el dolor de haber «perdido» Argelia, una actitud más positiva hacia la misión colonizadora francesa —con sus escuelas, sus ciudades bien planeadas y su vida placentera— e incluso el sentimiento de que los «agitadores» y los comunistas alteraron la relación idílica entre «ellos» y «nosotros».

En gran medida, la era del gran imperialismo decimonónico ha terminado: Francia y Gran Bretaña entregaron sus más espléndidas posesiones después de la Segunda Guerra Mundial y las potencias menores también se han deshecho de lo más extenso de sus dominios. No obstante, recordando de nuevo las palabras de T. S. Eliot, a pesar de que esa era tuviese claramente rasgos de identidad propios, el sentido del pasado imperial reside no solo en ella, sino que ha penetrado la realidad de centenares de millones de personas: su existencia como memoria compartida y como tejido altamente conflictivo de cultura, ideología y política ejerce todavía una fuerza tremenda. Dice Frantz Fanon: «Podemos rechazar de plano la situación a la cual nos quieren condenar los países occidentales. Al retirar sus banderas y sus policías de nuestros territorios, el colonialismo y el imperialismo todavía no han pagado sus cuentas. Durante siglos, los capitalistas (extranjeros) se han comportado con el mundo subdesarrollado como criminales».[\[19\]](#) Debemos sopesar la nostalgia por el

imperio, y también la ira y el resentimiento que provocan en aquellos que estuvieron sometidos y, al mismo tiempo, tratar de considerar con cuidado e íntegramente la cultura que alimentó el sentimiento, la razón y, sobre todo, la imaginación del imperio.

Creo que existe una fractura preocupante en nuestra conciencia crítica actual que nos permite pasar mucho tiempo elaborando las teorías estéticas de Carlyle o de Ruskin, por ejemplo, sin prestar atención al prestigio que sus ideas ofrecieron simultáneamente al sometimiento de pueblos inferiores y territorios coloniales. Para tomar otro ejemplo, erraremos en la comprensión tanto de la importancia de la cultura como de su resonancia en el imperio, entonces y ahora, a menos que podamos comprender de qué modo la gran novela realista europea cumplió uno de sus principales propósitos: el casi imperceptible reforzamiento del consenso de sus sociedades en torno a la expansión de ultramar, un consenso en el cual, en palabras de J. A. Hobson, «las fuerzas egoístas que dirigen el imperio deben utilizar los colores protectores de los movimientos desinteresados»,^[20] tales como la filantropía, la religión, la ciencia y el arte.

No se trata, al hacerlo, de arrojar epítetos críticos sobre el arte europeo o, en general, de condenar universalmente el arte y la cultura occidentales. De ninguna manera. Lo que quiero es examinar de qué manera los procesos del imperialismo se producen más allá de las leyes económicas y las decisiones políticas. Y cómo se manifiestan —por predisposición, por la autoridad emanada de formaciones culturales reconocibles y por su continua consolidación dentro de la educación, la literatura y las artes visuales y musicales— en otro plano muy significativo, el de la cultura nacional, que hemos tendido a purificar al considerarlo reducto de monumentos intelectuales inmutables exentos de contubernios mundanos. En este punto, William Blake es explícito: «Los fundamentos del imperio», afirma en sus

notas a los *Discourses* de Reynolds, «son el Arte y la Ciencia. Si los eliminamos o los degradamos, el imperio desaparece. El imperio sigue al arte, y no viceversa, como los ingleses suponen».[21]

¿Cuál es, entonces, la conexión entre la realización de los fines nacionales imperiales y la cultura nacional en general? El discurso intelectual y académico reciente ha tendido a separarlos y dividirlos: muchos de los académicos son especialistas, por lo cual la destreza de la que está dotado el experto se vuelca sobre temas con grandes dosis de autonomía: la novela victoriana industrial, la política colonial francesa en el norte de África y cosas por el estilo. La tendencia a subdividirse y proliferar en diversos campos y especializaciones es, como vengo sosteniendo desde hace tiempo, contraria a la comprensión del conjunto, donde debemos discutir el carácter, la interpretación y las tendencias de la experiencia de la cultura. Perder de vista o dejar de lado el contexto nacional e internacional de las representaciones dickensianas de los hombres de negocios victorianos y centrarse únicamente en la coherencia interna de sus papeles en las novelas supone no captar una de las conexiones esenciales entre sus obras de ficción y su mundo histórico. Al centrarnos en esta relación, no reducimos o disminuimos el valor de las novelas como obras de arte; al contrario, a causa de su *mundanidad*, a causa de sus complejas vinculaciones con su contexto real, se vuelven más interesantes y más valiosas.

Al principio de *Dombey e hijo*, Dickens quiere subrayar la importancia que tiene para el señor Dombey el nacimiento de su hijo:

La tierra había sido creada para que Dombey y su hijo comerciaran, y el sol y la luna, para darles luz. Los ríos y los mares se formaron para que sus barcos flotaran; los arcoíris les prometían bonanza; los vientos soplaban a favor o en contra de sus empresas; las estrellas y los planetas giraban en sus órbitas para preservar, inviolado, un sistema del cual ellos eran el centro. Las abreviaturas habituales adquirían un nuevo significado a sus ojos y solo a ellos se referían:

«A. D.» no tenía nada que ver con *anno Domini*, sino que quería decir *anno Dombey*... (e hijo).
[\[22\]](#)

El pasaje cumple claramente su función como descripción del narcisismo desdeñoso y la presuntuosa arrogancia de Dombey, de su actitud coercitiva respecto a su hijo recién nacido. Pero también podemos preguntarnos cómo *podía* Dombey pensar que el universo y el tiempo en su totalidad eran suyos para comerciar. Podemos ver este pasaje, que no es en modo alguno central dentro de la novela, también como rasgo de conciencia propio de un novelista británico hacia 1840. Como dijera Raymond Williams, ese fue «el periodo decisivo en el cual la conciencia de una nueva fase de la civilización fue modelada y expresada». Pero si es así, ¿por qué describe el mismo Williams esta «era desafiante, transformadora y liberadora»[\[23\]](#) sin referencia a la India, África, Oriente Próximo y Asia, puesto que fue allí donde la vida británica se expandió y se llevó a cabo, como Dickens indica soterradamente?

Williams es un gran crítico, del cual he aprendido mucho y cuya obra admiro, pero considero limitadora su convicción de que la literatura inglesa trata sobre todo de Inglaterra, idea central en su producción y en la de la mayoría de los estudiosos y críticos. Más aun, a pesar de que Williams no lo haga, los eruditos que escriben sobre la novela tratan casi exclusivamente de los textos mismos. Esos hábitos parecen gobernados por una poderosa aunque imprecisa noción de que las obras de arte son autónomas, mientras que, como trato de demostrar a lo largo de este libro, la literatura emite constantes referencias a sí misma como participante en la expansión ultramarina de Europa y, por tanto, como parte de la creación de lo que el mismo Williams llama «estructuras de sentimiento», que soportan, elaboran y consolidan la práctica imperial. Es verdad que Dombey no es Dickens ni representa el conjunto de la literatura inglesa, pero el modo en que Dickens

expresa el egoísmo de Dombey evoca, se burla y, por último, depende de los auténticos, verdaderos discursos del libre comercio imperialista, del *ethos* británico mercantil y de su convicción respecto a las oportunidades ilimitadas para el progreso comercial en el extranjero. No debemos separar estos aspectos de nuestra comprensión de la novela decimonónica, de la misma manera que no separaremos la literatura de la historia y de la sociedad. Creo que la supuesta autonomía de las obras de arte forma una suerte de separación que supone una absurda limitación, ya que, claramente, las obras mismas no la imponen. Sin embargo, me he abstenido a propósito de adelantar una teoría completamente acabada de la conexión entre literatura y cultura, por un lado, e imperialismo, por el otro. Al revés, espero que las conexiones surjan de lugares específicos en los diversos textos y que el marco que los rodea —el imperio— establezca los vínculos, los desarrolle, elabore, extienda o critique. Ni la cultura ni el imperialismo están inertes, y así las conexiones entre ellos cuanto experiencias históricas son dinámicas y complejas. Mi principal cometido no es separar, sino vincular, lo cual, sobre todo, me interesa por una razón: metodológica y filosóficamente, las formas de la cultura son híbridas, mezcladas e impuras, y ha llegado el momento, para el estudio de la cultura, de volver a ligar sus análisis con sus realidades.

Imágenes del pasado, puras e impuras

Mientras se acerca el final del siglo xx, se va configurando una creciente conciencia, en casi todos los ámbitos, de las relaciones *entre* culturas, de las divisiones y diferencias que no solo nos permitan diferenciar una cultura de otra, sino que nos hagan captar la medida en que las culturas son estructuras —humanamente producidas— de autoridad y participación a la vez, benevolentes respecto a lo que incluyen, incorporan y valoran y menos benevolentes respecto a lo que excluyen y desdeñan.

Creo que existe, en todas las culturas que se definen nacionalmente, una aspiración a la soberanía, a la absorción, a la dominación. En este aspecto coinciden la cultura francesa, la británica, la india o la japonesa. Al mismo tiempo, paradójicamente, nunca hemos sido tan conscientes de cuán extrañamente híbridas son las experiencias históricas y culturales, de cuánto tienen en común las numerosas y muchas veces contradictorias experiencias y campos, de cómo cruzan las fronteras nacionales desafiando la acción *policial* del dogma puro y del grosero patriotismo. Lejos de constituir entes unitarios, autónomos o monolíticos, las culturas, en realidad, adoptan más elementos «foráneos», más alteridades o diferencias de las que conscientemente excluyen. ¿Quién, en la India o en Argelia, puede separar con solvencia los componentes británicos o franceses pretéritos de la realidad presente, o quién, en Inglaterra o Francia, puede trazar un círculo

alrededor del Londres inglés o del París francés que excluya el efecto de la India o de Argelia sobre esas dos ciudades imperiales?

No son estas preguntas nostálgicamente académicas o teóricas: según veremos tras uno o dos breves excursos, conllevan importantes consecuencias sociales y políticas. Tanto Londres como París tienen gran cantidad de inmigrantes provenientes de las antiguas colonias. Estas poblaciones conservan en su vida cotidiana amplios vestigios de las culturas británica y francesa. Eso es evidente. Consideremos, como ejemplo más complejo, las bien conocidas cuestiones de la imagen de la Antigüedad clásica o de la tradición como determinantes de la identidad nacional. Los estudios *Black Athena*, de Martin Bernal, o *The Invention of Tradition*, de Eric Hobsbawm y Terence Ranger, han enfatizado la extraordinaria influencia de las preocupaciones y puntos de conflicto actuales en las imágenes puras (y hasta purgadas) que nos construimos de un pasado privilegiado, genealógicamente útil, un pasado del que excluimos elementos, relatos o vestigios incómodos. Así, según Bernal, aunque se sabe que la civilización griega hunde sus raíces en varias culturas del sur y del este, semíticas y egipcias, durante el curso del siglo XIX fue calificada como «aria», al tiempo que sus raíces semíticas o africanas eran metódicamente purgadas y ocultadas. A pesar de que los escritores griegos reconocieron abiertamente el pasado híbrido de su cultura, los filólogos europeos adquirieron el hábito ideológico de pasar de largo sobre esos embarazosos pasajes sin comentarios, en interés de la pureza ática.^[1] (Debemos recordar que solo a partir del siglo XIX los historiadores europeos de las cruzadas empezaron a *no* aludir a la práctica del canibalismo entre los caballeros franceses, a pesar de que las crónicas contemporáneas de las cruzadas mencionan la ingesta de carne humana sin ninguna vergüenza).

No menos que la imagen de Grecia, todos los emblemas de la autoridad europea fueron moldeados y reforzados durante el siglo XIX. ¿Y dónde podía tener lugar esto sino en la fabricación de rituales, ceremonias y tradiciones? Esa es la idea que sostienen Hobsbawm, Ranger y otros colaboradores de *The Invention of Tradition*. En la era en que los antiguos nexos y organizaciones que sostenían las sociedades premodernas habían empezado a desestructurarse por dentro, cuando a la vez aumentaban las presiones sociales derivadas de la administración de numerosos territorios de ultramar y del crecimiento de las circunscripciones domésticas, las élites dirigentes europeas vieron claramente la necesidad de proyectar su poder hacia atrás en el tiempo, otorgándole esa historia y esa legitimidad que solo tradición y longevidad pueden dispensar. Así, en 1876, la reina Victoria fue proclamada emperatriz de la India, y su virrey, lord Robert Bulwer-Lytton, enviado de visita, fue recibido y agasajado en ceremonias y fastos «tradicionales» a lo largo del país y también en la gran Asamblea Imperial de Nueva Delhi, como si el gobierno de la reina no se asentara sobre todo en el poder inglés y en su afirmación unilateral, sino en una costumbre nativa ancestral.^[2]

Del lado opuesto, los «nativos» insurgentes han pergeñado similares construcciones acerca de su pasado precolonial, como en el caso de Argelia durante su guerra de independencia (entre 1954 y 1962), cuando la descolonización impulsó a argelinos y musulmanes a crear imágenes de lo que supuestamente ellos habían sido antes de la colonización francesa. Tal estrategia forma parte de los mecanismos que muchos poetas y gentes de letras ponen en marcha durante las luchas de independencia o liberación en cualquier sector del mundo colonial. Quiero subrayar el poder movilizador de las imágenes y tradiciones así construidas, así como su cualidad fantástica, sino ficticia, y, al menos románticamente coloreada. Baste pensar

en lo que hizo William B. Yeats por el pasado irlandés, con sus Cuchulains y sus grandes dinastías, que ofrecieron a la lucha nacionalista algo que admirar y que resucitar. En los estados postcoloniales, los riesgos de esencias tales como el espíritu celta, la *négritude*, o el islam son claros: tienen que ver no únicamente con los manipuladores nativos, que los utilizan para enmascarar sus defectos actuales, sino con los contextos imperiales a los que atacaron, de los cuales surgieron y dentro de los cuales se los consideraba necesarios.

A pesar de que la mayor parte de las colonias ha ganado su independencia, muchas de las actitudes imperialistas subyacentes a la conquista colonial continúan vigentes. En 1910, Jules Harmand, un defensor del colonialismo, afirmó:

Es necesario, entonces, adoptar como principio y punto de partida el hecho de que existe una jerarquía de razas y de civilizaciones y de que nosotros pertenecemos a la raza y la civilización superiores, aun reconociendo que, al mismo tiempo que la superioridad confiere derechos, impone también estrictas obligaciones. La legitimación básica de la conquista de los pueblos nativos es la convicción de nuestra superioridad, no solo mecánica, económica y militar, sino moral. Nuestra dignidad descansa en esa cualidad y subyace a nuestro derecho a dirigir el resto de la humanidad. El poder material es únicamente un medio para ese fin.^[3]

Como precursora de la polémica actual acerca de la superioridad de la civilización occidental sobre las otras, según la exaltan filósofos conservadores como Allan Bloom, y de la esencial inferioridad (y amenaza) de los no occidentales, según la proclaman los denostadores de Japón, los orientalistas ideológicos y los críticos de la regresión «nativa» en África y en Asia, la declaración de Harmand posee una sorprendente clarividencia.

Por lo tanto, más importante que el pasado en sí, es el peso que este ejerce sobre actitudes culturales actuales. Por razones debidas en parte a la experiencia imperial, las viejas divisiones entre colonizador y colonizado

han resurgido en lo que habitualmente conocemos como relaciones Norte-Sur, lo cual supone varias especies distintas de combate ideológico y retórico, actitudes defensivas y esa hostilidad siempre a punto de estallar que alimenta guerras devastadoras, como ya ha sucedido. ¿Existirán maneras de reconsiderar la experiencia imperial en términos no compartimentados, de modo que transformen nuestra idea del pasado y del presente y también nuestra actitud respecto al futuro?

Debemos empezar por describir las formas más corrientes en que la gente se enfrenta con el legado variopinto y polifacético del imperialismo; no solo aquellos que hayan abandonado las colonias, sino también quienes estaban allí antes y allí se quedaron: los nativos. Muchas personas en Inglaterra sienten probablemente cierto remordimiento o vergüenza por la experiencia *india* de su país, pero otros muchos añoran aquellos buenos días del pasado, aun cuando los valores de entonces, la razón que perseguían y sus propias actitudes frente al nacionalismo de los nativos constituyen aún delicados problemas sin resolver. Precisamente esto es lo que está en juego cuando hay conflictos raciales. Por ejemplo, durante la crisis abierta por la publicación de *Los versos satánicos* de Salman Rushdie y la subsiguiente fetua exigiendo la muerte del escritor por parte del ayatolá Jomeini.

Al mismo tiempo, en el Tercer Mundo, los debates acerca de la ideología imperialista y las prácticas coloniales que los sustentan son extremadamente vivos y diversos. Numerosos grupos creen que la amargura y humillación de la experiencia que prácticamente los esclavizó produjo no obstante beneficios —ideas liberales, conciencia nacional y bienes técnicos— que con el tiempo han contribuido a hacer menos desagradable la visión del imperialismo. Otros, en esta era poscolonial, utilizan el imperialismo para reflexionar allí, retrospectivamente, sobre las mejores maneras de entender los conflictos de los estados hoy independientes. De la autenticidad de los

problemas de democracia, desarrollo y destino dan testimonio las persecuciones de intelectuales que desarrollan su pensamiento y actividades de manera tan pública como valerosa. Eqbal Ahmad y Faiz Ahmad Faiz en Pakistán, Ngugi wa Thiongo en Kenia, o Abd al-Raman el Munif en el mundo árabe son algunos de los grandes pensadores y artistas cuyos sufrimientos no han debilitado la intransigencia de sus posiciones o inhibido la severidad de sus castigos.

Tanto Munif como Ngugi o Faiz, o cualquier otro en su caso, se han mostrado incansables en su rechazo al colonialismo implantado o al imperialismo que le dio continuidad. Irónicamente, apenas se les hizo caso, ya en Occidente, ya por parte de las autoridades de sus propios países. Por un lado, los intelectuales occidentales tendían a considerarlos Jeremías retrospectivos que denunciaban los males del colonialismo pretérito; por otro, sus gobiernos los trataban, en Arabia Saudí, Kenia o Pakistán, como agentes de potencias extranjeras merecedores de prisión o exilio. La tragedia de su experiencia, y de muchas experiencias poscoloniales, emana de la imposibilidad de enfrentarse con relaciones que se recuerdan de diferentes maneras, polarizadas y radicalmente desiguales. Los ámbitos, las circunscripciones, los puntos de intensidad y las urgencias de los mundos metropolitanos y excolonizados tienden a superponerse solo parcialmente. Además, esa pequeña zona percibida como común únicamente les brinda lo que podríamos llamar una *retórica de la culpa*.

Quiero considerar, en primer lugar, la realidad de los terrenos intelectuales que ambos comparten y en los que discrepan en el discurso público posimperialista, concentrándome especialmente en lo que, dentro de ese discurso, hace surgir y alimenta la retórica y la política de la culpa. Luego, con perspectivas y métodos de lo que podríamos considerar como literatura comparada del imperialismo, estudiaré los modos en que la

revisión o reconsideración de una actitud intelectual posimperialista sea capaz de contribuir al ensanchamiento de ese sector común superpuesto entre las sociedades antes colonizadas y los centros metropolitanos. Mediante el análisis en contrapunto de las diferentes experiencias, desplegando el escenario de lo que he llamado historias entrelazadas y superpuestas, intentaré formular una alternativa tanto a la política de la culpa como a la aún más destructiva política del enfrentamiento y la hostilidad. Puede que así surja un tipo más interesante de interpretación secular, también más enriquecedora que la mera denuncia del pasado, que el lamento por su final o que la tajante beligerancia —todavía más cruel, porque su violencia corre pareja a su facilidad y atractivo— que lleva a las grandes crisis entre Occidente y las culturas no occidentales. El mundo es demasiado pequeño e interdependiente como para permitir que esto suceda sin reaccionar.

Dos visiones en *El corazón de las tinieblas*

La dominación y las desigualdades de riqueza y poder son hechos permanentes de las sociedades humanas. Pero en el escenario global de la actualidad, estos hechos son también interpretables por lo que tienen que ver con el imperialismo, sus nuevas formas y su nueva historia. Las naciones contemporáneas de Asia, América Latina y África, hoy políticamente independientes, son todavía de muchas maneras tan dependientes y están tan dominadas como cuando eran directamente gobernadas por los poderes europeos. Por un lado, hay críticos, como V. S. Naipaul, que se sienten obligados a proclamar que esto es consecuencia de heridas autoinfligidas: *ellos* (todo el mundo sabe que «ellos» son los negros, los de color, los *wogs*) tienen la culpa de ser *quienes* son, y es absurdo esgrimir otra vez la excusa del legado del imperialismo. Por otro lado, es cierto que culpar drásticamente a los europeos de las desventuras del presente no supone ninguna alternativa. Lo que necesitamos es considerar estos problemas como una red de historias interdependientes: sería torpe e insensato reprimirlas, y, en cambio, es útil e interesante comprenderlas.

El asunto aquí en juego no es complicado. Si desde los sillones de Oxford, París o Nueva York se les dice a los árabes o a los africanos que pertenecen a una cultura fundamentalmente enferma o incapaz de regeneración, será imposible convencerlos. Aun cuando se los domine, no

estarán dispuestos a admitir la esencial superioridad occidental o el derecho de otros a sojuzgarlos, a pesar de la riqueza y el poder superiores. Los efectos de esta reticencia se manifiestan a lo largo de esas colonias de las que se echó a los señores blancos una vez todopoderosos. A la vez, los nativos triunfantes muy pronto descubrieron que necesitaban a Occidente y que la idea de la independencia *total* era una ficción nacionalista proyectada sobre todo por lo que Fanon denominó «burguesía nacionalista», que a la vez se hizo con los nuevos países y los ha gobernado mediante tiranías rapaces y explotadoras que recuerdan a las de los señores ausentes.

Así, a finales del siglo xx, el ciclo imperial del siglo anterior de alguna manera se reproduce a sí mismo, a pesar de que hoy no existen en realidad grandes espacios vacíos, ni fronteras en expansión, ni nuevos y emocionantes asentamientos que proyectar. Vivimos en un medioambiente planetario con enorme número de presiones ecológicas, económicas, sociales y políticas que operan sobre su funcionamiento, apenas percibido, esencialmente incomprendido y aún sin interpretar. Cualquiera que posea una vaga conciencia de tal unidad se sentirá alarmado ante la contumacia de los intereses egoístas y estrechos —patriotismo, chovinismo, odios raciales, religiosos y étnicos— que pueden de hecho llevarnos a la destrucción masiva. Sencillamente, el mundo no puede permitirse esto de nuevo.

No podemos fingir que disponemos ya de modelos para un orden mundial armonioso, y sería igualmente torpe suponer que las ideas de paz y comunidad gocen de muchas oportunidades de crecimiento mientras las potencias actúen guiadas por la percepción agresiva de «intereses nacionales vitales» o soberanías ilimitadas. El enfrentamiento de Estados Unidos con Irak y el ataque de este a Kuwait a causa del petróleo son ejemplos evidentes. Lo sorprendente es que la difusión de esquemas de pensamiento y acción tan provincianos sigue prevaleciendo en las escuelas,

jamás son puestos en discusión, se los acepta sin críticas en la educación y, generación tras generación, se repiten recurrentemente. Se nos enseña a venerar nuestras naciones y a admirar nuestras tradiciones, a lograr nuestras metas con violencia y sin tener en cuenta a otras sociedades. Un tribalismo nuevo y, en mi opinión, deplorable fractura sociedades, separa pueblos, promueve conflictos mezquinos y sangrientos y se sustenta en afirmaciones de minorías étnicas o particularidades grupales muy poco estimulantes. Dedicamos demasiado poco tiempo «a aprender de otras culturas» —la frase posee una vaguedad inane— y mucho menos aún a estudiar el mapa de interacciones, el tráfico real, cotidiano y productivo casi minuto a minuto entre los estados, las sociedades, los grupos y las identidades.

Nadie puede abarcar este mapa completo; por eso debemos considerar la geografía del imperio y la caleidoscópica cualidad de la experiencia imperial que ha creado su textura básica en términos de unas cuantas configuraciones predominantes. Para apreciar en parte lo que esto significa, propongo considerar un juego específico de ricos documentos culturales en los cuales la interacción entre Europa y Norteamérica, por un lado, y el mundo sometido al imperio, por otra, están animadas, informadas, explicitadas como experiencia para los dos protagonistas del encuentro. Pero antes de entrar en esto, histórica y sistemáticamente, servirá de útil preparación considerar lo que aún queda de imperialismo en la discusión cultural reciente. Ello constituye el residuo de una historia tan densa como interesante, paradójicamente mundial y local a la vez, que es también síntoma de cómo continúa vivo el pasado imperialista, cómo suscita discusiones y réplicas con sorprendente intensidad. Puesto que son contemporáneas y de fácil acceso, estas huellas del pasado nos enseñan en el presente la manera de estudiar las historias —aquí el plural es intencionado— creadas por el imperio, no solo las historias de los hombres

y las mujeres blancos, sino también las de los no blancos cuyas tierras y cuya misma esencia se encontraban en cuestión, aunque sus reclamos fuesen desoídos o despreciados.

Un debate significativo acerca del residuo del imperialismo —el problema de cómo aparecen los «nativos» en los medios de comunicación occidentales— ilustra la persistencia de la interconexión y la superposición no solo en el contenido del debate, sino también en sus formas; no solo en lo que se dice, sino también en cómo, por quién y para quién se dice. Vale la pena analizar este aspecto, aun cuando requiera una autodisciplina no fácil de conseguir, ya que las estrategias con que se enfrenta son tentadoras, fáciles y se encuentran bien desarrolladas. En 1984, tiempo antes de la publicación de *Los versos satánicos*, Salman Rushdie analizó la profusión de películas o artículos sobre la dominación británica de la India, incluyendo series televisivas como *La joya de la corona*, o versiones de novelas, como la película de David Lean sobre la obra de E. M. Forster *Pasaje a la India*. Rushdie señalaba que la nostalgia activada en estas emocionadas reconstrucciones del dominio inglés en la India coincidía con la guerra de las Malvinas y que «el aumento del revisionismo del dominio imperial inglés en la India, ejemplificado por el notable éxito de tales relatos, es la contrapartida artística del crecimiento de ideologías conservadoras en la Inglaterra moderna». Muchos se lanzaron al ataque de lo que calificaron de exhibicionismo recriminatorio y autoflagelación pública de Rushdie y parecieron así dejar de lado su principal afirmación. Rushdie intentaba exponer una perspectiva más amplia, que presumiblemente había atraído también a otros intelectuales, para quienes ya no tiene vigencia la conocida descripción de George Orwell sobre el lugar que ocupa el intelectual en la sociedad, a caballo entre dentro y fuera del cuerpo de la ballena. En términos de Rushdie, la realidad actual puede,

en efecto, «carecer de ballenas; este mundo sin rincones tranquilos (en el que) no existen huidas fáciles de la historia, del ruido, del terrible, desasosegante lío».[1] Pero nadie se paró a discutir el punto principal del discurso de Rushdie. En cambio, se especuló sobre todo acerca de si el Tercer Mundo no había entrado en decadencia tras la emancipación, si no era mejor escuchar a esos intelectuales del Tercer Mundo —escasos, debo añadir; por suerte, extremadamente escasos— que abiertamente atribuyen la mayor parte de su actual barbarie, degradación y sus dictaduras a sus propias historias nativas, historias ya deplorables antes del colonialismo y que volvieron a ese punto tras su caída. Por lo tanto, prosiguen estos pensadores, mejor un duro y honesto V. S. Naipaul que un absurdamente posturista Rushdie.

Podríamos llegar a la conclusión, ante las emociones suscitadas por el propio caso Rushdie, en ese momento y después, de que muchas personas en Occidente sienten que ha llegado el momento de decir basta. Vietnam e Irán son emblemas empleados para evocar tanto los traumas de la política interior norteamericana —las insurrecciones estudiantiles de los años sesenta; la angustia del público en torno a la crisis de los rehenes en los setenta— como el conflicto internacional y la «pérdida» de Vietnam y de Irán a manos del nacionalismo radical. Y después de Vietnam y de Irán, se dice, hay ciertas cosas que deben ser defendidas. La democracia occidental había sufrido un vapuleo y, a pesar de que los daños físicos hubiesen tenido lugar en el extranjero, surgió entonces un sentimiento, según lo formuló con gran incomodidad Jimmy Carter, de «destrucción mutua». A la vez, este sentimiento llevó a los occidentales a pensar de nuevo todo el proceso de descolonización. ¿Acaso no era verdad, discurrió la nueva postura, que «nosotros» «les» dimos modernización y progreso? ¿Acaso no les dimos orden y cierta clase de estabilidad que desde entonces ellos no han sido

capaces de conseguir por sí mismos? ¿Acaso no fue un atroz exceso de confianza creer en su capacidad para la independencia, puesto que llevó al poder a los Bokassa y a los Idi Amin, cuyos correlatos intelectuales eran gentes como el propio Rushdie? ¿No deberíamos haber conservado las colonias, controlando las razas sometidas o inferiores y manteniéndonos fieles a nuestras responsabilidades civilizadoras?

Sé que esta pintura no es exactamente fiel, sino una especie de caricatura. Sin embargo, guarda una incómoda semejanza con lo que afirman muchas de las personas que hablan en nombre de Occidente. Hay demasiada convicción en la creencia en un «Occidente» monolítico, la misma que hallamos en la descripción del entero mundo colonial mediante el recurso de pasar de una generalización a otra. Estos saltos a generalizaciones y esencialismos están acompañados por la invocación de una historia imaginaria de las magnanimidades y generosidades de Occidente, seguidos siempre de una reprensible secuencia de desagradecidos golpes en su mano grandiosamente dadivosa. «¿Por qué no nos aprecian, después de todo lo que hemos hecho por ellos?»[2]

¡Con qué facilidad se comprime todo ello en la simple fórmula de esa supuesta magnanimidad mal apreciada! Pueblos enteros, despreciados y olvidados, resultan así ultrajados; pueblos que durante siglos soportaron justicia sumaria, una interminable opresión económica, la distorsión de sus vidas íntimas y sociales y una recurrente obediencia directamente en función de la inmutable superioridad europea. Baste recordar los millones de africanos sacrificados al tráfico de esclavos para darse cuenta del inimaginable coste del mantenimiento de tal superioridad. Sin embargo, con más asiduidad aún, dejamos de lado el infinito número de huellas visibles en la violenta e inmensamente detallada historia de la intervención colonial

—minuto a minuto, hora tras hora— en la vida de individuos y colectividades a ambos lados de la divisoria colonial.

Lo notable en esta clase de discurso contemporáneo, que acepta la primacía y hasta la completa centralidad de Occidente, es cuán totalizadora es su forma, cuán envolventes sus actitudes y gestos, cuánto deja fuera aun cuando incluya, comprima y consolide. De repente nos encontramos retrocediendo en el tiempo hacia finales del siglo XIX.

Semejante actitud imperial se encuentra bellamente recogida, según creo, en la complicada y rica forma narrativa de la gran *nouvelle* de Conrad *El corazón de las tinieblas*, escrita entre 1898 y 1899. Por un lado el narrador, Marlow, admite la predestinación trágica de todo discurso: es «imposible dar cuenta del sentimiento de la vida en cada época de la propia existencia, eso que la hace verdadera, lo que le da sentido, su sutil y penetrante perfume... Vivimos como soñamos: solos».[3] Pero aun así se las arregla para concentrar el enorme poder de la experiencia africana de Kurtz a través del control del relato de su viaje por el interior africano hacia él. A su vez, este relato se conecta directamente con la fuerza redentora y al mismo tiempo horrorosamente devastadora de la misión europea en el continente negro. Todo aquello que se pierde, que es eludido o sencillamente maquillado en el recitado inmensamente convincente de Marlow encuentra su compensación en el ímpetu puramente histórico, en el progreso del movimiento temporal, con sus digresiones, sus descripciones, sus inquietantes encuentros y demás efectos. Dentro del relato de cómo viaja hacia la Estación Interior de Kurtz, de la que ha llegado a ser origen y autoridad, Marlow se mueve materialmente hacia atrás y hacia adelante en pequeñas y grandes espirales, similares en su movimiento a los episodios a lo largo del trayecto río arriba, hacia lo que él llama «el corazón de África».

Así, el encuentro de Marlow con el improbable funcionario de traje blanco en medio de la jungla permite a Conrad el ejercicio de cuantiosos párrafos digresivos, y lo mismo sucede durante el encuentro posterior con el semidemente ruso con aspecto de arlequín que se muestra tan impresionado por los regalos de Kurtz. Sin embargo, bajo la falta de convicción de Marlow, bajo sus evasivas, bajo el arabesco de las cavilaciones acerca de sus propios pensamientos e ideas subyace el imparable curso del viaje en sí mismo que, a pesar de los muchos obstáculos, transcurre a través de la jungla, del tiempo, de las privaciones, hasta el auténtico corazón de todo, el imperio de tráfico de marfil de Kurtz. Conrad quiere mostrarnos cómo la gran aventura económica de Kurtz, o el viaje de Marlow río arriba, o el relato mismo, tienen un asunto en común: el de los europeos capaces de realizar actos de voluntad y de dominio imperial en (o acerca de) África.

Lo que hace a Conrad tan diferente de los otros escritores coloniales contemporáneos suyos es que era extremadamente consciente de lo que hacía, por causas en parte debidas al mismo colonialismo que lo había convertido a él, un expatriado polaco, en empleado del sistema imperial. Por lo tanto, como muchos de sus relatos, *El corazón de las tinieblas* no constituye tan solo el repertorio directo de las aventuras de Marlow. Es también una dramatización del mismo Marlow, antiguo vagabundo de las regiones coloniales, que cuenta su historia a un grupo de oyentes británicos en un tiempo particular y un espacio específico. Que ese grupo de gente provenga del mundo empresarial es la manera conradiana de enfatizar el hecho de que durante la década de 1890 el negocio del imperio, antes una empresa individualista y de aventureros, se había convertido en el imperio del negocio. Hemos de subrayar que, por la misma época, Halford Mackinder, explorador, geógrafo y liberal imperialista, ofreció una serie de conferencias sobre el imperialismo en el London Institute of Bankers[4]

(quizá Conrad lo supiese). A pesar de que la intensidad casi opresiva del relato de Marlow nos deja la sensación muy aguda de que no hay manera de escapar a la fuerza histórica soberana del imperialismo, que posee el poder de un sistema capaz de hablar por todos y por todo dentro de sus dominios, Conrad nos muestra también que lo que Marlow hace es contingente, impulsado por una serie de oyentes británicos de mentalidad semejante a la suya y limitados a esa situación.

Pues ni Conrad ni Marlow nos ofrecen una visión completa de lo que se encuentra *fuera* de las actitudes de los conquistadores del mundo encarnadas por Kurtz, Marlow, el círculo de oyentes en la cubierta del *Nellie* y el propio Conrad. Quiero decir que *El corazón de las tinieblas* es una obra tan persuasiva precisamente porque tanto su política como su estética son, por así decirlo, imperialistas, lo cual, en los últimos años del siglo XIX, parecían constituir a la vez una estética, una política y hasta una epistemología inevitables e insoslayables. Si de veras no podemos entender la experiencia de otro y dependemos por lo tanto de la autoridad asertiva del tipo de poder que Kurtz detenta como hombre blanco en la jungla, o que Marlow, otro blanco, ejerce como narrador, es inútil buscar alternativas distintas, no imperialistas. El sistema las ha eliminado del todo y las ha hecho impensables. La circularidad, la perfecta conclusión de todo el círculo es insuperable no solo estética, sino mentalmente. Conrad es tan consciente de cómo situar el relato de Marlow en el curso narrativo, que nos permite simultáneamente comprender que el imperialismo, lejos de absorber su propia historia, estaba vivo en ese instante y a su vez circunscrito por una historia más grande, fuera del estrecho y restringido círculo de europeos de la cubierta del *Nellie*. No obstante, nadie parecía habitar entonces esa región más amplia, y el mismo Conrad la deja vacía.

Conrad nunca hubiese podido utilizar a Marlow para presentar otra cosa distinta que un punto de vista imperialista, dado lo que podían efectivamente ver del mundo no europeo de su tiempo tanto Conrad como Marlow. La independencia era cosa de blancos y europeos. A los pueblos inferiores o sometidos se los gobernaba; la ciencia, el conocimiento y la historia venían de Occidente. Aunque Conrad nos recuerde escrupulosamente las desgraciadas diferencias emanadas de las actitudes coloniales diversas de belgas e ingleses, él solo era capaz de imaginar un mundo ajustado a una u otra esfera del dominio occidental. Pero porque Conrad también poseía un sentido residual extraordinariamente persistente de su propia marginalidad de exiliado, con mucho cuidado (algunos dirían que con el cuidado de un demente) otorga al relato de Marlow la provisionalidad característica de su situación en el límite exacto entre uno y otro mundos, neutro pero diferente. Ciertamente, Conrad no era un gran imperialista como Cecil Rhodes o Frederick Lugard, a pesar de que fuese capaz de entenderlos perfectamente, de comprender, en palabras de Hannah Arendt, cómo para entrar en «el torbellino de un interminable proceso de expansión, debía, de alguna forma, cesar en lo que era para obedecer las leyes del proceso, identificándose con las fuerzas anónimas que se suponía que debía servir para que el proceso siguiera en movimiento, pensando en sí mismo como mera función y eventualmente considerando esa función, esa encarnación de una línea dinámica, como su posible y más alto logro».[5]

La conclusión de Conrad es que si el imperialismo, como el relato, ha monopolizado el sistema completo de representación —lo cual, en el caso de *El corazón de las tinieblas*, le permite ser el portavoz de los africanos, el de Kurtz y el de los otros aventureros, incluyendo a Marlow y a su audiencia— su conciencia de *outsider* lo faculta, al contrario, para comprender de modo activo cómo funciona la máquina, dado que la

sincronía o correspondencia entre él y la máquina no es del todo perfecta. Al no llegar a ser jamás un inglés completamente integrado y del todo aculturado, Conrad pudo preservar una distancia irónica en cada una de sus obras.

La forma narrativa de Conrad hace posible extraer así dos posibles posiciones, dos visiones opuestas del mundo poscolonial que sucedió al suyo. La primera supone que la vieja empresa imperial dominaba el espacio de modo tal que podía desplegarse convencionalmente para dar cuenta del mundo tal como el imperialismo europeo u occidental lo vieron, y que pudo consolidarse tras la Segunda Guerra Mundial. Los occidentales pueden haber abandonado físicamente sus colonias en África y Asia, pero las han conservado no solo como mercados, sino como puntos de un mapa ideológico sobre el cual siguen gobernando moral e intelectualmente. Como lo formulara recientemente un intelectual norteamericano: «Muéstrenme el Tolstói zulú». La falta de convicción asertiva y soberana de esta posición atraviesa hoy los discursos de quienes hablan no solo por Occidente o por lo que Occidente hizo, sino por lo que el resto del mundo es, fue y será. Esta afirmación excluye lo que otros suelen representar como «perdido» y afirma en cambio que el mundo colonial estaba de alguna forma, y hablando ontológicamente, «perdido» desde el principio, que era irredimible e innegablemente inferior. Además, tal discurso se centraba no en lo compartido de la experiencia colonial, sino en lo que nunca debió ser compartido, es decir, en la autoridad y la rectitud derivadas de un poder y un desarrollo superiores. Retóricamente, podemos definir los términos de esta afirmación en términos de la definición de la crítica de los intelectuales modernos de Julien Benda: como organización de las pasiones políticas. Y esos términos, como el mismo Benda era lo suficientemente sensible para

comprender, llevan al sacrificio de las masas; si no al literal, ciertamente sí al retórico.

La segunda posición es considerablemente menos objetable. Se ve a sí misma como Conrad veía sus narraciones personales, propias de un tiempo y un lugar, ni incondicionalmente verdaderas ni ciertas sin matizaciones. Como he dicho, Conrad no nos da la sensación de que pueda imaginar una alternativa completa al imperialismo: los nativos de África, Asia o América de los que escribe son incapaces de independizarse: puesto que él parecía imaginar que el tutelaje europeo era un don, no podía prever qué pasaría cuando el tutelaje llegase a su fin. Pero sí percibía que llegaría a su fin, aunque solo fuera porque, como todo esfuerzo humano, incluida la palabra, tendría su momento, y luego se extinguiría. Que Conrad *date* su imperialismo, muestre su contingencia, registre sus ilusiones, su tremenda violencia y despilfarro (como en *Nostromo*), nos permite a los lectores posteriores imaginar algo distinto a un continente africano dividido en decenas de colonias europeas aun cuando, por su parte, él apenas pudiese imaginar en qué se convertiría África.

Pero volviendo a las primeras líneas de reflexión que salen de Conrad, el discurso del imperio hoy resurgente prueba que el encuentro imperialista del siglo XIX continúa trazando divisorias y tendiendo barreras. Es extraño, pero persiste también en el intercambio, enormemente complejo y a la vez interesante, entre antiguas partes coloniales: Gran Bretaña y la India por un lado, o Francia y los países francófonos africanos por otro. Estos intercambios apacibles suelen estar oscurecidos por los estridentes antagonismos del debate polarizado entre pro y antiimperialistas, que hablan enfáticamente de destino nacional, intereses de ultramar, neoimperialismo y cosas semejantes, apartando a sus simpatizantes — occidentales agresivos o, irónicamente, no occidentales en cuyo nombre

hablan los nuevos y renovados nacionalismos de los ayatolás— del permanente intercambio anterior. Dentro de cada uno de estos campos lamentablemente constreñidos están los puros, los justos, los fieles, guiados por los omncompetentes, por esos que conocen la verdad acerca de sí mismos y acerca de los demás. Afuera pulula el ramillete variopinto de intelectuales beligerantes o escépticos y tibios que, con poco provecho, siguen quejándose del pasado.

Durante los años setenta y ochenta de este siglo tuvo lugar un importante giro, acompañando ese estrechamiento de horizontes en el que he estado situando una o dos de las líneas derivadas de *El corazón de las tinieblas*. Podemos detectar el giro, por ejemplo, en el drástico cambio de acento y, literalmente, de dirección entre pensadores notorios por su radicalismo. Jean-François Lyotard y Michel Foucault, eminentes filósofos franceses que surgieron en los sesenta como apóstoles del radicalismo y de la insurgencia intelectuales, describen una nueva y sorprendente falta de fe en lo que el mismo Lyotard llama grandes relatos legitimadores de emancipación e ilustración. Nuestra época, afirmó Lyotard en los ochenta, es posmoderna: se preocupa solo de cuestiones aisladas; no de la historia, sino de problemas a resolver; no de grandes realidades, sino de juegos.^[6] También Foucault se apartó de aquellas fuerzas de oposición dentro de la sociedad moderna que había estudiado precisamente por su inagotable resistencia a la exclusión y al confinamiento —delincuentes, poetas, marginados—, y decidió, dada la omnipresencia del poder, que quizá era mejor concentrarse en su microfísica local, en el poder que rodea a cada individuo. Por lo tanto, el yo debía ser estudiado, cultivado y, en caso necesario, remodelado y constituido.^[7] Tanto en Lyotard como en Foucault encontramos la misma figura empleada para explicar el desencanto sobre las políticas de liberación: los relatos existentes, que proponen un punto de partida posible

y una meta vindicativa, ya no son adecuados para tramar la trayectoria del hombre en la sociedad. No existe nada hacia lo cual dirigirse; estamos encerrados en nuestro propio círculo. Ahora, aquella línea se cierra sobre sí misma. Tras años de apoyo a las luchas anticoloniales en Argelia, Cuba, Vietnam, Palestina o Irán, que vinieron a representar para muchos intelectuales occidentales su más profundo compromiso con la política y la filosofía de la descolonización antiimperialista, se llegó a un momento de desencanto y agotamiento.^[8] Empezamos entonces a oír y a leer cuán fútil había sido apoyar revoluciones, qué bárbaros eran los nuevos regímenes que llegaban al poder, cómo —en algunos casos extremos— la descolonización había beneficiado al «mundo comunista».

Llegamos a la invocación del terrorismo y de la barbarie. Llegamos también a esos expertos de las excolonias cuyo bien difundido mensaje consistía en que tales pueblos únicamente merecían el colonialismo, o que, puesto que «habíamos» sido tan tontos como para abandonar Adén, Argelia, Indochina y otros sitios, sería una buena idea volver a invadirlos. Llegamos a los numerosos expertos y teóricos de la relación entre los movimientos de liberación, el terrorismo y la KGB. Así, se da un movimiento de renovada simpatía por lo que Jeane Kirkpatrick llamó «regímenes autoritarios» (como opuestos a totalitarios) que eran aliados de Occidente. Con el auge del reaganismo, del thatcherismo y de movimientos afines, comenzó una nueva fase de la historia.

Aun cuando todo esto sea históricamente comprensible, la retirada drástica del pensamiento de «Occidente» respecto de sus propias experiencias del mundo periférico ciertamente no constituyó y no constituye una actividad atractiva o edificante para un intelectual de hoy. Le cierra la posibilidad de conocer y descubrir qué significa estar fuera de la ballena. Volvamos a Rushdie para otra observación:

Vemos que es tan falso crear un universo ficticio libre de la política como crear otro en el que nadie necesite trabajar, o comer, u odiar, o amar, o dormir. Fuera de la ballena se hace necesario, y a veces es hasta divertido, enfrentarse con los problemas especiales creados por la incorporación del material político, porque la política es a ratos farsa y a ratos, tragedia, y a veces ambas cosas a la vez: basta ver el Pakistán de Zia. Fuera de la ballena el escritor está obligado a aceptar que él o ella es parte de la multitud, parte del océano, parte de la tormenta, de manera que la objetividad se convierte en un gran sueño, como la perfección: una meta inalcanzable por la que luchar a pesar de la imposibilidad del éxito. Fuera de la ballena está el mundo de la famosa fórmula de Samuel Beckett: «No puedo seguir. Voy a seguir».[9]

Los términos de la descripción de Rushdie, a pesar de que los recoja de Orwell, parecen resonar de manera mucho más interesante en relación con Conrad. Porque aquí estamos ante la segunda consecuencia, siguiendo ahora la segunda línea que surge de la forma narrativa de Conrad. En sus referencias explícitas al exterior apunta a una perspectiva situada fuera de las representaciones fundamentalmente imperialistas ofrecidas por Marlow y sus oyentes. Se trata de una perspectiva profundamente secular, no lastrada por ninguna de las nociones acerca del destino histórico y del esencialismo que la idea de destino parece entrañar siempre, ni tampoco por la indiferencia histórica y la resignación. Puesto que al estar dentro del sistema carecemos de la experiencia completa del imperialismo, organizada y subordinada a la dominación de una óptica eurocéntrica y totalizadora, esta segunda óptica sugiere el despliegue de un campo sin privilegios históricos para ninguna de las partes.

No quisiera interpretar abusivamente a Rushdie, o poner en su texto ideas que puede no haber tenido presentes. En su controversia con los medios de comunicación británicos —antes de que *Los versos satánicos* lo obligaran a esconderse— afirmó que era incapaz de reconocer la verdad de su propia experiencia en las imágenes de esos mismos medios acerca de la India. Ahora, yo iré más lejos y afirmaré que esta es una de las virtudes del

encuentro de la política con la cultura y con la estética: permite el descubrimiento de un terreno común oscurecido por la controversia. Quizá sea duro, en especial para los combatientes directamente envueltos en la lucha, considerar ese terreno común en el momento en que más que pensando, están luchando. Puedo perfectamente entender la furia latente en el discurso de Rushdie porque, como él, me he sentido desplazado y fuera de foco a causa del consenso occidental dominante, que ha llegado a considerar el Tercer Mundo como una molestia atroz, como un sitio cultural y políticamente inferior. Mientras que Rushdie y yo escribimos y hablamos como miembros de una pequeña minoría de voces marginales, nuestros críticos, periodistas y académicos, pertenecen a un opulento sistema de fuentes eruditas e informativas vinculadas con periódicos, cadenas de televisión, revistas de opinión e institutos a su disposición. Muchos de ellos forman ahora un coro estridente y derechista de condena en la que apartan lo no blanco, no occidental y no judeocristiano respecto de una esencia occidental aceptable y predeterminada. Una vez separado, unen lo rechazado bajo los calificativos de terrorista, marginal, de segunda fila o sin importancia. Atacar todo lo englobado en esta categoría supone defender el espíritu de Occidente.

Volvamos a Conrad y a lo que me he estado refiriendo como la segunda y menos imperialista de las posibilidades asertivas ofrecidas por *El corazón de las tinieblas*.

Recordemos una vez más que Conrad sitúa su relato en la cubierta de un barco anclado en el Támesis; mientras Marlow habla, el sol se pone, y al final el corazón de las tinieblas se ha instalado en ese momento en Inglaterra; fuera del grupo de los oyentes de Marlow espera un mundo oscuro e indefinido. De vez en cuando, Conrad parece querer plegar ese mundo, en su conjunto, al discurso imperial metropolitano representado por

Marlow, pero en virtud de su propia y dislocada subjetividad se resiste a esa tendencia y prevalece en esa resistencia; siempre lo he creído, sobre todo a través de recursos formales. La forma narrativa circular y autorreflexiva de Conrad llama la atención hacia su propia cualidad de construcción artificial y nos anima así a experimentar con el potencial de la realidad que se presentaba como inaccesible al imperialismo, fuera de su control, y que solo adquirió una presencia sustancial mucho después de 1924, el año de la muerte de Conrad.

Este punto necesita mayores explicaciones. A pesar de sus nombres europeos y sus costumbres, los narradores de Conrad no son testigos corrientes y poco reflexivos del imperialismo europeo. No aceptan de un modo simple lo que sucede en nombre de la idea imperial; reflexionan muchísimo acerca de ello, se preocupan por ello y se sienten muy ansiosos por demostrar que se trata de algo rutinario. Pero nunca lo es. La manera de Conrad de mostrar esta discrepancia entre lo ortodoxo y su propia visión del imperio es atrayendo la atención sobre cómo se construyen y deconstruyen las ideas y valores, a través de las dislocaciones del lenguaje del narrador. Además, los párrafos están meticulosamente escenificados; el narrador es un orador cuya audiencia, la razón que los reúne, la calidad de su voz y el efecto de lo que dice son todos elementos importantes y aspectos incluso insistentes de lo que el relato cuenta. Por ejemplo, Marlow nunca es directo. Se mueve entre la grosería y la pasmosa elocuencia, y raramente se resiste a hacer que las cosas raras parezcan aún más peculiares a través de sorprendentes inexactitudes o descripciones vagas y contradictorias. Por ejemplo, nos dice, un barco de guerra francés bombardea «el corazón del continente»; la elocuencia de Kurtz es iluminadora a la vez que fraudulenta; y así sucesivamente. Su discurso está tan lleno de estas extrañas contradicciones (bien analizadas por Ian Watt como «descodificación

retardada»)[10] que el clarísimo efecto tanto sobre su audiencia próxima como sobre el lector es un agudo sentimiento de que lo que presenta Conrad no es ni cómo debe ni cómo aparenta ser.

No obstante, la cuestión sobre la que Kurtz y Marlow hablan es de hecho el dominio imperial: el de los blancos europeos sobre los negros africanos y sobre su marfil, el de la civilización sobre el continente oscuro y primitivo. Acentuando la discrepancia entre la «idea» oficial del imperio y la realidad notablemente desorientadora de África, Marlow altera el sentido no solo de la idea misma de imperio, sino de algo aún más básico: la realidad misma. Si Conrad puede mostrar que toda actividad humana depende del control de una realidad radicalmente inestable respecto de la cual las palabras se aproximan solo por voluntad o por comprensión, lo mismo es verdad del imperio, de la veneración de la idea del imperio y de todo lo que de allí se sigue. Ante Conrad, nos encontramos frente a un mundo que alternativamente se hace y se deshace. Todo lo que se nos presenta estable o indiscutible —por ejemplo, el policía de la esquina— es apenas un poco más seguro que el hombre blanco en la jungla y exige el mismo y continuado (pero precario) triunfo sobre la omnipresente oscuridad, que, al final de la historia, se nos muestra igual en Londres y en África.

El genio de Conrad le permitió comprender que las tinieblas del presente eterno podían ser colonizadas o iluminadas: *El corazón de las tinieblas* está lleno de referencias a la *mission civilisatrice*, a estereotipos tan crueles como benevolentes destinados a llevar luz a los sitios y los pueblos oscuros de ese mundo por medio de actos de dominio y despliegues de poder. Pero ese mundo también debía ser reconocido como independiente. Kurtz, Marlow (y, desde luego, Conrad) se adelantan a su tiempo en la comprensión de que lo que llaman «tinieblas» posee autonomía, puede invadir y reclamar aquello de lo que el imperialismo se había apropiado.

Pero Marlow y Kurtz son criaturas de su tiempo, incapaces de dar el paso siguiente, de reconocer que lo que vislumbraban, aun mutilado y denigrante, de las «tinieblas» no europeas, era parte de un mundo no europeo que se resistía al imperialismo y ganaría algún día soberanía e independencia en lugar de reinstaurar las tinieblas, como Conrad afirma de manera reduccionista. La trágica limitación de Conrad es que, a pesar de que en un plano podía ver claramente que en esencia el imperialismo era pura dominación y rapiña de tierras, en otro era incapaz de llegar a la conclusión de que se debía acabar con él para que los «nativos» pudieran llevar vidas libres de la dominación europea. Hijo de su época, Conrad no podía garantizar a los nativos su libertad, a pesar de criticar severamente el imperialismo que los esclavizaba.

La prueba ideológica y cultural de que Conrad estaba equivocado en su óptica eurocéntrica es, al tiempo, rica e impresionante. Existe hoy un completo movimiento, de literatura y de teoría de la resistencia y de contestación al imperio —tema del capítulo 3 de esta parte— y en grandes y dispares regiones poscoloniales se realizan esfuerzos tremendamente enérgicos para comprometerse con el mundo metropolitano en un debate de iguales en el que dar cuenta de la diversidad y las diferencias del mundo no europeo, de sus propios programas, necesidades e historia. El propósito de este testimonio es inscribir, reinterpretar y extender las áreas de compromiso y también el terreno en discusión con Europa. Algunas de estas actividades —por ejemplo, en la obra de intelectuales iraníes importantes y activos, como Alí Shariati y Jalal Ali Ahmad, quienes por medio de sus discursos, libros, grabaciones y panfletos prepararon el camino de la revolución iraní— interpretan el colonialismo afirmando la absoluta oposición de la cultura nativa: Occidente es un enemigo, una enfermedad, el mal. Pero hay novelistas, como el keniano Ngugi y el

sudaneses Tayeb Salih, que se apropian para sus obras de grandes tópicos de la cultura colonial, como la búsqueda y el viaje hacia lo desconocido, utilizándolos para sus propios pronósticos poscoloniales. El héroe de Salih en *Season of Migration to the North* hace (y es) el reverso de lo que Kurtz hace (y es): un hombre negro que viaja hacia el norte y se interna en territorio blanco.

Entre el imperialismo clásico del siglo XIX y lo que dio lugar a la resistencia en las culturas nativas existe así una obcecada confrontación y un cruce, materializado en discusiones y debates que toma prestado de uno y otro lado. Muchos de los más interesantes escritores poscoloniales llevan incorporado su pasado como cicatrices de heridas humillantes, como estímulos para prácticas diferentes, como visiones potencialmente revisadas del pasado que tienden a un futuro nuevo lleno de experiencias urgentemente reinterpretables y reformulables, dentro de las cuales el antiguo silencio nativo habla y actúa en un territorio arrancado al imperio. Encontramos estos rasgos en Rushdie, Derek Walcott, Aimé Césaire, Chinua Achebe, Pablo Neruda o Brian Friel. Estos escritores pueden ahora enfrentarse de verdad con las grandes obras maestras coloniales que no solo los representaban erróneamente, sino que los consideraban incapaces de leer y de responder directamente a lo escrito sobre ellos: la etnografía europea los suponía incapaces de intervenir en el discurso científico acerca de ellos mismos. Debemos revisar a fondo esta nueva situación.

Experiencias discrepantes

Empecemos aceptando la noción de que, a pesar de que exista un núcleo subjetivo irreductible de la experiencia humana, esta experiencia es también histórica y secular, accesible al análisis y a la interpretación y —lo que tiene una enorme importancia— no se agota en teorías totalizantes, no está marcada o limitada por líneas doctrinales o nacionalistas ni confinada de una vez para siempre en construcciones analíticas. Si se cree, como Antonio Gramsci, que una vocación intelectual es socialmente posible y también deseable, entonces constituye una inadmisibles contradicción defender a la vez análisis de la experiencia histórica basados en exclusiones que estipulen, por ejemplo, que solo las mujeres pueden comprender la experiencia femenina; los judíos, el sufrimiento de los judíos; o los antiguos súbditos coloniales, la experiencia colonial.

No quiero con esto abonar ese lugar común acerca de que siempre hay dos ópticas para cada problema. La dificultad con las teorías esencialistas y con la exclusividad, o con las barreras y los bandos, es que dan lugar a polarizaciones que absuelven o perdonan la ignorancia y la demagogia en lugar de promover el conocimiento. Incluso la mirada más superficial sobre las recientes teorías del estado, de la raza y del nacionalismo moderno abonaría esta triste verdad. Si admitimos desde antes que la experiencia africana, iraní, china, judía o alemana es fundamentalmente integral,

coherente, separada y, por lo tanto, solo comprensible para africanos, iraníes, chinos, judíos o alemanes, lo que hacemos es afirmar como esencial algo que, al contrario, yo supongo históricamente creado y también resultado de una interpretación: la existencia de la africanidad, la judeidad, o la germanidad, o, en términos más generales, del orientalismo y el occidentalismo. Además, como consecuencia de ello, defenderíamos en aquel caso la esencialidad de la experiencia en lugar de promover su completo conocimiento, incluidos sus vínculos y dependencias con otros campos. Como resultado, la experiencia diferente de los otros resultaría rebajada a un plano inferior.

En cambio, si desde el principio reconocemos la existencia de historias masivamente entrecruzadas y complejas pero no por ello menos superpuestas e interconectadas —de mujeres, de occidentales, de blancos, de estados nacionales y de culturas—, no existiría una razón particular para conferir a cada una de ellas un estatuto ideal y esencialmente separado. No obstante, queremos preservar lo que es único en cada una de ellas si al tiempo podemos guardar el sentido de la comunidad humana y la lucha real que contribuye a su formación: de esa comunidad todas son parte. Un ejemplo excelente de esta perspectiva son los ensayos de *The Invention of Tradition*, que analizan tradiciones inventadas altamente especializadas y locales (como los *durbars*^[1] indios y el fútbol europeo) que, a pesar de las diferencias, comparten similares características. El libro afirma que estas prácticas tan variadas pueden ser leídas y entendidas al unísono, puesto que pertenecen a campos comparables de la experiencia humana, campos que Hobsbawn describe como tentativas de «establecer una continuidad con un pasado que históricamente les convenga».^[2]

Requeriríamos una perspectiva semejante y en contrapunto para considerar la conexión entre los rituales de coronación en Inglaterra y los

durbars indios de finales del siglo XIX. Es decir, debemos ser capaces de relacionar e interpretar esas experiencias discrepantes: cada una con su secuencia particular y su ritmo de desarrollo, sus propias formaciones internas, su coherencia interna y su sistema de relaciones externas, todas ellas coexistiendo e interrelacionadas con las otras. Por ejemplo, *Kim*, la novela de Kipling, ocupa un lugar muy especial en el desarrollo de la novela inglesa y en la sociedad victoriana tardía, pero su representación de la India existe en una relación profundamente antitética con el desarrollo del movimiento de la independencia de este país. Tanto la novela como el movimiento político representado o interpretado sin la otra parte carecerían de la perspectiva de esa discrepancia crucial que les otorga la experiencia real del imperio.

Hay un aspecto que necesita más explicación. La noción de «experiencias discrepantes» no intenta evadirse del problema de la ideología. No podemos entender de inmediato ninguna experiencia que necesite de interpretación o reflexión, del mismo modo que no podríamos creer a ningún crítico o intérprete que afirme haber alcanzado una perspectiva de Arquímedes, más allá de la historia o del entorno social. Al yuxtaponer experiencias, al dejar que jueguen unas con otras, mi meta política interpretativa (en el más amplio sentido) es hacer concurrentes esas visiones y experiencias ideológica y culturalmente cercanas unas a otras que pugnan por suprimir o alejar otras perspectivas y experiencias. En lugar de reducir la importancia de la ideología, la exposición y dramatización de la discrepancia aumenta su importancia cultural (esto nos permite apreciar su poder y comprender la continuidad de su influencia).

Contrastaremos así dos textos casi contemporáneos de principios del siglo XIX (ambos datan de alrededor de 1820): la *Description de l'Egypte*, en toda su masiva e impresionante coherencia, y un volumen

comparativamente menos voluminoso: *'Aja'ib al-Athar*, de Abd al-Rahman al-Jabarti. La *Description* consiste en veinticuatro volúmenes del relato de la expedición de Napoleón a Egipto elaborados por el equipo de científicos franceses que Napoleón llevara consigo. Por su parte, Abd al-Rahman al-Jabarti era un notable egipcio y *alim* o líder religioso que fue testigo y vivió el curso de la expedición francesa. Consideremos primero el siguiente pasaje de la introducción general a la *Description*, escrita por Jean-Baptiste Joseph Fourier:

Situado entre África y Asia, en fácil comunicación con Europa, Egipto ocupa el centro del antiguo continente. Este país brinda hoy únicamente grandiosas memorias: es la patria de las artes y conserva innumerables monumentos; sus principales templos y los palacios habitados por sus reyes existen todavía, a pesar de que edificios menos antiguos encontraron su destrucción en tiempos de las guerras de Troya. Homero, Licurgo, Solón, Pitágoras y Platón viajaron a Egipto para estudiar las ciencias, la religión y las leyes. Alejandro fundó allí una ciudad opulenta que por mucho tiempo disfrutó de supremacía comercial y que vio a Pompeyo, César, Marco Antonio y Augusto decidir entre ellos el destino de Roma y del mundo entero. Es lógico, por tanto, que esta tierra atraiga la atención de los príncipes ilustres que gobiernan el destino de las naciones.

Cualquier otra nación en trance de amasar un poder semejante, en Occidente o en Asia, se ve obligada a volverse hacia Egipto, considerado así, hasta cierto punto, como su medida natural.

[3]

Fourier habla como portavoz racionalizador de la invasión de Egipto por Napoleón Bonaparte en 1798. La resonancia de los grandes nombres enumerados, el situar, basar y normalizar la conquista de países extraños dentro de la órbita cultural de la existencia europea, hace que esto transforme la conquista en otra cosa. De ser un choque entre ejército conquistador y ejército derrotado, se convierte en un proceso mucho más extenso y prolongado, evidentemente mucho más aceptable para la sensibilidad europea, más arropada en sus propias coordenadas culturales

de lo que lo estaba un egipcio para la terrible experiencia de soportar la conquista.

Casi al mismo tiempo, Jabarti registra en su libro una serie de angustiadas y agudas reflexiones sobre la conquista. Escribe como un notable religioso acorralado que registra la invasión de su país y la destrucción de su sociedad:

Este año es el principio de un periodo marcado por grandes batallas; de repente se produjeron severos reveses de un modo aterrador, las miserias se multiplicaron sin fin, el curso de las cosas se alteró, el sentido común de la vida se corrompió y la destrucción gobernó todo hasta que la devastación fue general. (Después, como buen musulmán, reflexiona sobre sí mismo y sobre su gente). Dios, dice el Corán (xi, 9), no destruye injustamente las ciudades cuyos habitantes son justos.[4]

La expedición francesa estaba acompañada de un equipo completo de científicos cuya tarea era investigar Egipto como nunca antes había sido investigado; el resultado fue la gigantesca *Description*. Pero Jabarti solo tenía ojos, solo podía apreciar, los hechos de poder, cuyo significado sentía como castigo para Egipto. El poder francés pesó sobre su existencia como egipcio conquistado, una existencia para él comprimida en la de una partícula subyugada, incapaz de otra cosa que no fuese registrar las idas y venidas del ejército francés, sus decretos imperiales, sus medidas de insoportable dureza, su fascinante y casi todopoderosa capacidad para hacer lo que deseaba, de acuerdo con imperativos en los que los compatriotas de Jabarti no podían influir. Hay una completa discrepancia entre la política que produjo la *Description* y la de la inmediata respuesta de Jabarti, y esto ilumina el terreno que con tanta desigualdad se disputaba.

No es difícil, además, rastrear la huella de los resultados de la actitud de Jabarti, y generaciones de historiadores la han seguido: yo mismo lo voy a hacer, hasta cierto punto, en este libro. Su experiencia produjo un

antioccidentalismo profundamente asentado, cuestión persistente de la historia egipcia, árabe, islámica y del Tercer Mundo. Podemos encontrar en Jabarti las semillas del reformismo islámico que, promulgado más tarde por el gran clérigo Azhar, por el reformador Muhammad Abdu y por su notable contemporáneo Jamal al-Din al-Afghani, sostuvo que o bien el islam se modernizaba para poder competir con Occidente o bien volvía a sus raíces de La Meca para combatirlo mejor. Además, Jabarti ya habla en ese momento temprano de la historia de la inmensa ola de conciencia nacional que luego culminaría con la independencia egipcia, con la teoría y la práctica de Abdel Nasser y de los movimientos contemporáneos del llamado fundamentalismo islámico.

Sin embargo, los historiadores del otro lado no han leído con la misma presteza el desarrollo de la cultura y de la historia francesas en términos de la expedición egipcia de Napoleón. Lo mismo sucede dentro del reino británico de la India, un reino de tan inmenso rango y riqueza que acabó convirtiéndose en un hecho natural para los miembros de la cultura imperial. Es interesante constatar que lo que más tarde los académicos y críticos han postulado de aquellos textos europeos nacidos, desde el punto de vista literario, de la consolidación de la conquista de Oriente realizada en la *Description* es una función hasta cierto punto atenuada y altamente implícita de aquella primera impugnación de Jabarti. Aunque afirmando esto reincida en la discrepancia simbólica entre Fourier y Jabarti, he de decir que escribir hoy acerca de Nerval y de Flaubert, cuya obra depende tantísimo de Oriente, es trabajar en un territorio originalmente fijado por la victoria imperial francesa, seguir sus pasos y extenderlos a ciento cincuenta años de experiencia europea. La conquista imperial no consistió en la rasgadura del velo de una vez por todas, sino en una presencia continua, institucionalizada y reincidente en la vida francesa, en la que la respuesta a

la silenciosa e interna disparidad entre Francia y las culturas subyugadas adoptó una variedad de formas.

La simetría es llamativa. Por un lado, se ha postulado que lo más edificante de la historia en los territorios coloniales era resultado de la intervención imperial. Por otro, existe una creencia igualmente obstinada de que las tareas coloniales de las metrópolis eran marginales y quizá hasta ajenas a las actividades culturales de las grandes culturas metropolitanas. Así, la tendencia en antropología, historia y estudios culturales en Europa y Estados Unidos es tratar el conjunto de la historia mundial como objetivo de una especie de metatema propio de Occidente, cuyo rigor disciplinario e histórico, o bien sustrae la historia de los pueblos y las culturas «sin» historia, o bien, en el periodo poscolonial, se las devuelve. Muy pocos estudios críticos del conjunto se han centrado en la relación entre el imperialismo occidental moderno y su propia cultura: la oclusión de esta relación profundamente simbiótica es resultado de la relación misma. Más particularmente, la extraordinaria dependencia formal e ideológica de las grandes novelas realistas francesas e inglesas respecto de los hechos del imperio no ha sido nunca estudiada desde un punto de vista teórico general. Todas estas elisiones y negaciones se encuentran reproducidas, creo, en los estridentes debates periodísticos sobre la descolonización, en los cuales el imperialismo aparece una y otra vez diciendo: vosotros sois lo que sois a causa nuestra: cuando nos retiramos, volvisteis a vuestro deplorable estado; debéis comprender esto a riesgo de no comprender nada porque, de verdad, en el presente existe muy poco que valga la pena saber sobre el imperialismo, muy poco que nos sirva de ayuda a vosotros o a nosotros.

Si este cuestionado valor de la comprensión del imperialismo fuese una mera controversia acerca de la metodología o las perspectivas académicas en la historia de la cultura, estaríamos justificados al considerarlo

susceptible de cierto interés, aunque no del todo serio. Sin embargo, de hecho estamos hablando de una configuración de interesante y hasta obligatoria importancia en el mundo del poder y de las naciones. Por ejemplo, en la década pasada ninguna otra cuestión acompañó con tanta asiduidad el retorno extraordinariamente intenso hacia sentimientos religiosos y tribales en todo el mundo, retorno característico de la mayor parte de las discrepancias acerca de las políticas seguidas, si no realmente creadas, desde el periodo del gran imperialismo europeo. Más aún, las abundantes luchas por la dominación entre estados, nacionalismos, grupos étnicos, regiones y entidades culturales han sido las responsables del control y endurecimiento de la manipulación de la opinión y de los discursos, de la producción y consumo de las representaciones ideológicas de los medios de comunicación, de la simplificación y reducción de vastas complejidades a clichés fáciles, más fáciles todavía cuando se usan para desplegarlos y explotarlos en interés de la política de los estados. Los intelectuales han jugado en esto un importante papel, y en ningún sitio más crucial y comprometido que en esa zona superpuesta de experiencia y cultura que constituye el colonialismo, donde la política de la interpretación secular se lleva a cabo movida por enormes intereses. Naturalmente, el poder más fuerte ha estado del lado de las autoconstituidas sociedades «occidentales» y de los intelectuales públicos que les sirven de apologistas e ideólogos.

Pero en muchos estados antes colonizados ha habido respuestas interesantes a esta supremacía. En la India y Pakistán en particular, recientes estudios (p. e., *Subaltern Studies*) descubren las complicidades entre la seguridad poscolonial del estado y las élites intelectuales nacionalistas: los intelectuales de la oposición de Arabia, África o Latinoamérica han producido similares estudios críticos. Aquí me centraré mucho más estrechamente en la desafortunada convergencia que

acríticamente apoya los poderes occidentales en sus acciones contra pueblos que antes fueron colonias. Durante el periodo en que escribí este libro, se desarrolló plenamente la crisis causada por la invasión y anexión de Kuwait por Irak: cientos de miles de soldados de Estados Unidos, aviones, barcos, tanques y misiles llegaron a Arabia Saudí; Irak apeló al mundo árabe, lamentablemente dividido entre los que apoyaban a Estados Unidos, como Hosni Mubarak en Egipto, la familia real saudí, el resto de los jeques del Golfo y los marroquíes contra sus oponentes, Libia y Sudán, o las fuerzas atrapadas en medio: Jordania y Palestina. Las Naciones Unidas se dividieron entre los que promovían únicamente sanciones contra Irak o el bloque de Estados Unidos. Al final prevaleció la posición estadounidense y tuvo lugar una devastadora guerra. Del pasado emergieron dos ideas centrales que siguieron vigentes a lo largo del proceso: una, la del derecho de la gran potencia a salvaguardar sus intereses distantes, incluso hasta el punto de ordenar una intervención militar. Otra, la de que los pueblos menos poderosos eran inferiores y gozaban de menos derechos, exigencias y valores.

Aquí jugaron un papel significativo las percepciones y actitudes políticas moldeadas y manipuladas por los medios de comunicación. Desde la guerra de 1967, las imágenes del mundo árabe difundidas en Occidente han sido crudas, reduccionistas, abiertamente racistas, como lo ha afirmado y probado mucha propaganda crítica en Europa y Estados Unidos. Sin embargo, siguen teniendo vigencia las películas y series de televisión que muestran a los árabes como ociosos jockeys de camellos, terroristas o jeques ofensivamente ricos. Cuando los medios de comunicación se movilizaron tras el presidente George H. W. Bush alentando a preservar el modo de vida norteamericano y a obligar a Irak a retroceder, poco se dijo o se mostró acerca de las realidades políticas, sociales y culturales del mundo

árabe. Muchas de ellas, algunas bajo la profunda influencia de Estados Unidos, han hecho posible tanto la deplorable figura de Sadam Husein como, al mismo tiempo, un juego complejo de configuraciones diferentes y completamente distintas; la novela árabe —cuyo más eminente representante, Naguib Mahfuz, ganó el Premio Nobel en 1988— y las muchas instituciones que sobreviven entre los restos de la sociedad civil. Aunque sea cierto que los medios de comunicación están naturalmente mejor preparados para la caricatura y el sensacionalismo que para la comprensión de procesos más lentos de la cultura y la sociedad, no obstante, la razón más profunda para la difusión de concepciones erróneas es la dinámica imperial y sobre todo sus tendencias dominantes, reactivas, separadoras y esencializadoras.

Todas las culturas practican la autodefinición; se trata de una retórica, un juego de ocasiones y autoridades —fiestas nacionales, por ejemplo, o tiempos de crisis, padres fundadores, textos básicos, etcétera— y un tipo de vínculos familiares que les es del todo propio. No obstante, en este mundo nuestro, ligado por lazos tan estrechos como nunca antes a causa de las exigencias de la comunicación electrónica, el comercio, los viajes, los conflictos de medioambiente y de regiones capaces de extenderse con tremenda velocidad, la afirmación de la identidad de ninguna manera es únicamente un problema ritual. Lo que me impresiona como especialmente peligroso es que puede movilizar pasiones atávicas, haciendo retroceder a los pueblos a tiempos del primer imperialismo, cuando Occidente y sus enemigos se jactaban de ser la encarnación de virtudes que solo se constituyen como tales, por así decirlo, en el campo de la guerra.

Un ejemplo quizá trivial de semejante atavismo apareció en una columna de *The Wall Street Journal* del 2 de mayo de 1989 escrita por Bernard Lewis, una de las autoridades del orientalismo en Estados Unidos. Lewis

intervenía en un debate sobre cambios en el «canon occidental» tal como se imparte en las universidades. Se pronunciaba contra los estudiantes y profesores de la Universidad de Stanford que habían votado para modificar los programas de estudio e incluir más textos no europeos, de mujeres y de otros grupos. En su carácter de autoridad en el islam, Lewis adoptó una posición extrema: «Si la cultura occidental debe desaparecer, muchas otras cosas desaparecerán con ella y otras ocuparán su lugar». Nadie había afirmado algo tan disparatado como que «la cultura occidental debe desaparecer», pero la posición de Lewis, que apuntaba a problemas más amplios que lo estrictamente pertinente al asunto tratado, llegaba a la notable conclusión de que, puesto que las modificaciones en la lista de lecturas obligatorias equivaldrían al abandono de la cultura occidental, las seguirían otros hábitos (enumerados) como la restauración de la esclavitud, la poligamia y los matrimonios arreglados desde la infancia. A esta sorprendente tesis Lewis añadía que así llegaría también a su extinción «la curiosidad acerca de las otras culturas» que él atribuye a Occidente.

Semejante posición, sintomática y hasta un poco cómica, indica no solo el sentimiento en exceso exagerado de la exclusividad en los logros culturales, sino también un antagonismo tremendamente limitado y hasta históricamente hostil respecto al resto del mundo. Afirmar que sin Occidente volverían la esclavitud y la poligamia es negar la posibilidad de que fuera de Occidente se dé algún tipo de progreso respecto de la tiranía y la barbarie. La posición de Lewis tiene el efecto de encolerizar al no occidental o, con consecuencias igualmente poco edificantes, obligarlo a exagerar los logros de las culturas no occidentales. En lugar de afirmar la interdependencia de las sociedades contemporáneas una *sobre* la otra y la interacción necesaria de las sociedades una *con* la otra, la separación

retórica de las culturas alimenta el sangriento conflicto imperial entre ellas: la deplorable historia repetida una y otra vez.

Otro ejemplo es el episodio que tuvo lugar a finales de 1986, durante la emisión y siguiente discusión de un documental de televisión titulado *Los africanos*. Originalmente encargada y casi del todo financiada por la BBC, esta serie fue escrita y narrada por un prestigioso erudito y profesor de ciencias políticas de la Universidad de Michigan, Alí Mazrui, keniano y musulmán, cuya competencia y credibilidad como autoridad académica de primer rango es incuestionable. La serie de Mazrui se basa en dos supuestos: primero, que por primera vez en una historia dominada por las representaciones occidentales de África (por un discurso que es completamente africanista en cada inflexión y caso, por utilizar una frase de Christopher Miller en su libro *Blank Darkness*)^[5] un africano se presentaba y presentaba África ante una audiencia occidental, precisamente la audiencia cuyas sociedades habían saqueado, colonizado y esclavizado durante siglos ese continente; segundo, que la historia africana estaba compuesta por tres elementos o, en el lenguaje de Mazrui, en círculos concéntricos: la experiencia africana, la del islam y la del imperialismo.

Para empezar, el National Endowment for the Humanities retiró su apoyo financiero para la emisión, aunque la serie se pasó igualmente por la PBS. Luego, *The New York Times*, el periódico norteamericano más influyente, la atacó consecutivamente en tres artículos (el 4 de septiembre y el 9 y el 26 de octubre de 1986), fruto del por entonces corresponsal de televisión John Corry. No sería exagerado describir los textos de Corry como insensatos y semihistóricos. Corry recriminó personalmente a Mazrui sus énfasis y exclusiones «ideológicas»: por ejemplo, no haber mencionado Israel (aunque en un programa sobre la historia africana, Israel le pudo haber parecido irrelevante a Mazrui) y exagerar enormemente los males del

imperialismo occidental. Corry atacó en especial las «coordenadas morales y políticas» de Mazrui, eufemismo peculiar mediante el cual lo calificaba de apenas algo más que de ser un propagandista inescrupuloso. Con ello pretendía refutar las cifras de Mazrui acerca de cosas tales como el número de personas que murieron durante las obras del canal de Suez o durante la guerra de liberación de Argelia. Tras la turbulenta y desordenada superficie de la prosa de Corry acechaba la inquietante e inaceptable realidad de la actuación del propio Mazrui. Aquí en Occidente, y en las horas punta de televisión, aparecía por fin un africano que se atrevía a acusar a Occidente de lo que había hecho y así reabría un expediente que se consideraba cerrado. Que Mazrui hablara bien del islam, que mostrara su dominio de la metodología de los historiadores occidentales y de su retórica de la política, que, en suma, se presentara como un modelo convincente de auténtico ser humano constituía una refutación de la ideología imperial reconstituida en cuyo portavoz se había transformado Corry, quizá inadvertidamente. En el fondo latía el axioma de que los no europeos no deben desarrollar sus propias perspectivas de la historia europea y norteamericana, puesto que ella está contaminada por la de las colonias. Si lo hacen, hay que rechazar tal visión.

Resulta así desastroso todo el legado de lo que metafóricamente podemos denominar la tensión entre Kipling —que finalmente solo tenía en cuenta la política del imperio— y Fanon, que intentaba ir más allá de las afirmaciones nacionalistas que triunfaron sobre el imperialismo clásico. Aceptemos que, dada la discrepancia entre el poder colonial europeo y el de las sociedades colonizadas, se dio una suerte de necesidad histórica por la cual la presión colonial creaba la resistencia anticolonial.

Lo que me interesa es la manera en que, generaciones más tarde, el conflicto continúa manifestándose en formas empobrecidas y, por ello, más

peligrosas, gracias al alineamiento acrítico de los intelectuales y las instituciones de poder que reproducen el modelo de la historia imperialista anterior. Esto da por resultado, como he apuntado más arriba, la práctica de una política intelectual de la culpa y una drástica reducción de la calidad del material propuesto a la atención y la controversia por estudiosos e historiadores de la cultura con resonancia pública.

¿Cuál es el inventario de las variadas estrategias que podrían emplearse para profundizar, ampliar y enriquecer nuestra comprensión acerca del modo en que interactúan las dos partes del encuentro imperial tanto en el pasado como en el presente? Ese me parece un aspecto importante en lo inmediato y además explica la idea que subyace a la empresa de este libro. Voy a ilustrar mi idea con dos ejemplos en forma de útiles anécdotas. Luego presentaré un relato más formal y metodológico de los problemas y las interpretaciones culturales y políticas que de ellos se deducen.

Hace unos años tuve la oportunidad de entrevistarme con un árabe que era sacerdote cristiano y que había venido a Estados Unidos en misión tan enormemente urgente como desagradable. Como sucede que yo también soy miembro, por nacimiento, de la pequeña pero significativa minoría a la que él pertenecía —los árabes cristianos protestantes—, me sentí muy interesado por lo que tenía que decir. Desde 1860 ha existido una comunidad protestante dividida en varias sectas a lo largo de la costa árabe mediterránea, sobre todo como resultado de la lucha imperial por la conversión dentro del imperio otomano, principalmente en Siria, Líbano y Palestina. Con el paso del tiempo, todas estas congregaciones —presbiterianas, evangélicas, episcopales y bautistas, entre otras— adquirieron sus propias identidades y tradiciones y todas ellas, sin excepción, cumplieron un papel honorable durante el periodo del renacimiento árabe.

Pero unos ciento diez años después, los mismos sínodos e iglesias que habían autorizado y hasta sostenido esos primeros esfuerzos misioneros empezaron, casi sin aviso previo, a reconsiderar el asunto. Se habían convencido de que la cristiandad de Oriente Próximo estaba formada por la Iglesia ortodoxa griega, de la cual, dicho sea de paso, provenía la abrumadora mayoría de los convertidos al protestantismo en la zona: los misioneros cristianos del siglo XIX fueron por completo incapaces de convertir a musulmanes o judíos.

Ahora, alrededor de 1980, la jerarquía de las comunidades cristianas árabes se dedica a animar a sus acólitos a volver al seno de la Iglesia ortodoxa. Aparentemente, un siglo antes, las autoridades misioneras habían cometido un error al separar a los cristianos árabes de su iglesia principal. Ahora deberían volver a ella.

Para mi amigo, esta era una posibilidad demasiado drástica. De no haber sido por sus sentimientos auténticamente ultrajados, podríamos considerarlo como una broma cruel. Por eso se encontraba él ahora en Norteamérica. Debía decir a sus superiores eclesiásticos que se sentía capaz de comprender la nueva perspectiva ecuménica, en la cual se tiende a disolver las pequeñas sectas y a preservar la comunidad dominante más que a animar a esas sectas a seguir independientes de la iglesia principal. Eso podía discutirse. Pero lo que le parecía horrendamente imperialista y por completo dependiente de la política de las potencias era el total desprecio con el cual un siglo de experiencia árabe protestante era sencillamente borrada, como si nunca hubiera existido. No parecen darse cuenta, me confió mi amigo profundamente dolido, que si antes fuimos sus discípulos y conversos, después, durante casi un siglo, hemos sido sus socios. Hemos confiado en ellos y en nuestra propia experiencia. Hemos desarrollado nuestra integridad y vivido nuestra identidad de árabes protestantes dentro

de nuestra propia esfera, pero espiritualmente también dentro de la suya. ¿Cómo pretenden que suprimamos nuestra historia moderna, que es autónoma? ¿Cómo pueden proclamar que ese error cometido hace cien años deba rectificarse hoy de un plumazo en Nueva York o en Londres?

Debemos entender que esta conmovedora historia tiene que ver con una experiencia del imperialismo que es esencialmente de simpatía y acuerdo, no de antagonismo, resentimiento o resistencia. El reclamo de una de las partes tenía que ver con el valor de la experiencia mutua. Si bien es verdad que había existido entre la comunidad árabe protestante y las jerarquías metropolitanas una relación de superior y subordinado, también se habían dado el diálogo y la comunicación. Podemos, además, ver en esta historia la importancia del poder de dar o retener la atención, un poder absolutamente esencial a la interpretación y a la política. El argumento implícito de las autoridades misioneras occidentales era que los árabes habían extraído algo valioso de aquello que se les había dado, pero que, en esta relación de dependencia histórica y subordinación, el provecho había sido solo para el lado árabe. La jerarquía había llegado a considerar la reciprocidad como esencialmente imposible de lograr.

Esta es una parábola acerca del tipo de conflictos —amplios o reducidos en tamaño—, pero siempre más o menos similares en valor y calidad, que requiere la interpretación de las situaciones posimperiales.

Quiero tratar el segundo aspecto también por medio de un ejemplo. Uno de los lugares comunes canónicos de la historia intelectual moderna ha sido el desarrollo de los discursos dominantes y de las tradiciones de las diversas disciplinas en los principales campos de la investigación científica, social y cultural. Sin excepciones que yo conozca, los paradigmas se han extraído siempre de lo que se considera exclusivamente como fuentes occidentales. Un ejemplo es la obra de Foucault y, en otro campo, la de Raymond

Williams. En general, siento una considerable simpatía por los descubrimientos genealógicos de estos dos formidables estudiosos y estoy muy en deuda con ambos. No obstante, para los dos, la experiencia imperial es casi irrelevante, y ese desdén teórico es norma en las disciplinas culturales y científicas de Occidente, excepto en estudios ocasionales de historia de la antropología —como en *Time and the Other*, de Johannes Fabian, y en *Anthropology and the Colonial Encounter*, de Talal Asad— o del desarrollo de la sociología, como en *Marx and the End of Orientalism*, de Bryan S. Turner.^[6] Lo que en parte me llevó a escribir *Orientalismo* fue el impulso de mostrar la dependencia de esas disciplinas que se postulaban como desinteresadas, apolíticas y por encima de la sórdida historia de la ideología imperialista y la práctica colonial.

Pero debo confesar que, conscientemente, también estaba tratando de expresar mi insatisfacción ante las sólidas murallas de negación erigidas alrededor de estudios políticos que pretendían ser empresas académicas ausentes de beligerancia y esencialmente pragmáticas. Cualquiera que sea la resonancia que haya logrado mi libro, no existiría de no haber sido por la disposición favorable de una generación más joven de estudiosos, en Occidente y también en las antiguas colonias, ávida de considerar de modo distinto sus historias colectivas. A pesar de la hostilidad y los reproches que suscitaron sus esfuerzos, desde entonces han aparecido muchos e importantes trabajos revisionistas. (De hecho, ese tipo de obras ya habían empezado a aparecer unos cien años antes, durante la resistencia a los imperios a lo largo de todo el mundo no occidental). Varias de las obras más recientes, que trato en otra sección de este libro son valiosas precisamente porque se evaden de las cosificadas polaridades de Oriente contra Occidente y, de una manera inteligente y concreta, quieren comprender los desarrollos heterogéneos y muchas veces incómodos que los llamados

historiadores mundiales y los orientalistas coloniales trataban de eludir, ocultando inmensas cantidades de material bajo categorías simples y que todo lo abarcaban. Vale la pena mencionar, en este aspecto, el estudio de Peter Gran sobre las raíces islámicas del capitalismo moderno en Egipto, la investigación de Judith Tucker acerca de la estructura de la familia y el poblado egipcios bajo la influencia del imperialismo, la monumental obra de Hanna Batatu sobre la formación de las instituciones estatales modernas en el mundo árabe y el excelente estudio de Syed Hussein Alatas *The Myth of the Lazy Native*.^[7]

Sin embargo, pocos trabajos se enfrentan con la mucho más compleja genealogía de la cultura y la ideología contemporáneas. Entre ellos, la reciente publicación de una tesis doctoral de un investigador indio de la Universidad de Columbia, profesor de literatura inglesa y competente investigador, cuya tarea histórica y cultural ha descubierto, según creo, los orígenes políticos de los planes de estudios ingleses modernos y ha situado su fuente, en considerable medida, en el sistema de educación colonial impuesto a los nativos de la India del siglo XIX. Muchas otras cosas de *The Masks of Conquests*, de Gauri Viswanathan, tienen un interés poco común, pero aun aislado, su principal argumento es importante: afirma que lo que hasta ahora se había considerado como una disciplina creada enteramente para y por la juventud británica había sido en cambio inventada por los administradores coloniales de los primeros años del siglo XIX para la pacificación ideológica y la reeducación de una población india potencialmente rebelde; y luego había sido importada a Inglaterra para una utilización diferente pero vinculada a la primera.^[8] Creo que este libro posee una incontrovertible evidencia, libre de todo «nativismo», defecto dominante de la mayoría de las obras poscoloniales. Pero lo más importante es que este tipo de investigaciones pone de relieve la arqueología de un

conocimiento variado e interconectado, cuyas realidades se encuentran a buena distancia de esa superficie habitualmente considerada como auténtica sede textual de lo que estudiamos como literatura, historia, cultura y filosofía. Las implicaciones son vastas y nos llevan muy lejos de las rutinarias polémicas acerca de la superioridad de los modelos occidentales sobre los no occidentales.

No podemos ocultar la verdad: el actual momento ideológico y político presenta dificultades para la consolidación de normas alternativas de trabajo intelectual, como las que yo propongo en este libro. Tampoco hay modo de evadirse de los requerimientos urgentes y las exigencias que muchos de nosotros debemos responder en relación con campos beligerantes y turbulentos. Los que particularmente me atañen como árabe son, ay, ejemplos perfectos de lo que digo, exacerbados por las presiones que recibo como norteamericano. Aun así, el origen de la energía para oponerse a ellas se encuentra, para mí, en el componente subjetivo y resistente originado en la vocación intelectual o crítica. Hay que sostenerse en ella, sobre todo cuando las pasiones colectivas se muestran más orientadas hacia la dominación patriótica y la coerción nacionalista, incluso en los estudios y disciplinas que se afirman humanistas. Al enfrentarse y desafiar su poder, deberíamos ser capaces de defender lo que podemos verdaderamente comprender de otras culturas y periodos.

El erudito especializado en la literatura comparada, campo cuyo origen y propósitos son eludir el insularismo y provincialismo y considerar varias culturas y literaturas al unísono, en contrapunto encuentra un gran apoyo precisamente en esta especie de antídoto al nacionalismo reductivo y al dogma acrítico. Después de todo, la constitución y los primeros objetivos del comparatismo tendían al dominio de una perspectiva por encima de lo nacional, al manejo de una suerte de unidad por encima de la pequeña zona

defensiva de la propia cultura, literatura e historia. Sugiero que consideremos primero lo que fue en su origen la «literatura comparada», como visión y como práctica. Irónicamente, descubriremos que esos estudios surgieron durante el periodo del gran imperialismo y están innegablemente ligados a él. Entonces podremos extraer de la subsecuente trayectoria del comparatismo una mayor comprensión de lo que hoy este puede realizar dentro de la cultura y la política modernas, sobre las que el imperialismo sigue influyendo.

Vinculación del imperio con la interpretación secular

Desde mucho antes de la Segunda Guerra Mundial y hasta los primeros años de la década de los setenta, la tradición principal de los estudios comparatistas en Europa y en Estados Unidos estuvo vigorosamente dominada por un estilo de erudición que hoy casi ha desaparecido del todo. El rasgo dominante de este tipo de estudios era su academicismo, y no lo que hoy llamamos crítica. Nadie tiene en la actualidad la preparación de un Erich Auerbach o un Leo Spitzer, dos de los grandes comparatistas alemanes que se refugiaron en Estados Unidos como consecuencia del fascismo. Los comparatistas actuales, a lo sumo, deben acreditar su especialización en el Romanticismo entre 1795 y 1830 en Francia, Inglaterra y Alemania, mientras que los de ayer casi siempre eran, en primer lugar, estudiosos de un periodo más temprano; segundo, habían realizado un extenso aprendizaje con expertos filólogos y académicos en varias universidades y campos durante muchos años; y, por último, dominaban todas o casi todas las lenguas clásicas, además de las primitivas vernáculas europeas y sus literaturas. El comparatista de principios del siglo xx era un *philolog*, que, tal como Francis Fergusson afirma en su comentario de *Mimesis* de Auerbach, era tan sabio y tenía tanta energía que a su lado «nuestros más intransigentes académicos —esos que se jactan

abiertamente de su rigor científico y su exhaustividad— (parecerían) tímidos y poco serios».[1]

Detrás de tales eruditos se encontraba una todavía más extensa tradición de estudios humanistas derivada del florecimiento de la antropología secular —incluyendo una revolución en las disciplinas filológicas— que asociamos con el final del siglo XVIII y con las figuras de Giambattista Vico, Johann G. Herder, Jean-Jacques Rousseau y los hermanos Friedrich y August W. von Schlegel. Y subyacente a sus obras latía la creencia de que la humanidad formaba una totalidad maravillosa y casi sinfónica, cuyo progreso y expresiones, otra vez como totalidad, podían estudiarse exclusivamente en calidad de experiencia histórica concertada y secular, no en cuanto ejemplificación de lo divino. Ya que el «hombre» había hecho la historia, debía existir una manera hermenéutica del estudio de la historia que difiriese en proyecto y en método de las ciencias naturales. Estas grandes visiones iluministas se extendieron y fueron aceptadas en Alemania, Francia, Italia, Rusia, Suiza, y, subsecuentemente, Inglaterra.

No constituye una vulgarización de la historia señalar que la principal razón por la cual semejante visión de la cultura humana se hizo corriente en Europa y en América del Norte de muchas y diversas maneras durante los dos siglos comprendidos entre 1745 y 1945 fue el asombroso surgimiento del nacionalismo durante el mismo periodo. Las interrelaciones entre erudición (o literatura, tanto da) e instituciones nacionalistas no han sido hasta ahora estudiadas de modo suficiente, pero de cualquier manera, está claro que cuando muchos pensadores europeos celebraban la humanidad o la cultura, se referían principalmente a ideas o valores adscritos a sus propias culturas nacionales, o a una Europa distinta de Oriente, de África o incluso de las Américas. Lo que, en parte, animó mi estudio del orientalismo fue mi crítica de la forma en que el sedicente universalismo de

esferas como las de los clásicos (por no mencionar la historiografía, la antropología y la sociología) seguía siendo extremadamente eurocéntrico, como si las otras literaturas o sociedades poseyeran valores inferiores o superados. (Hasta los comparatistas entrenados en la dignísima tradición que produjo a Ernst Robert Curtius o Auerbach muestran poco interés por textos asiáticos, africanos o latinoamericanos). Al tiempo que durante el siglo XIX crecía la competencia internacional y nacional entre los países europeos, también lo hacía el nivel de intensidad de la confrontación entre unas y otras tradiciones nacionales académicas. En este aspecto, las polémicas de Ernest Renan acerca de Alemania y de la tradición judía son un ejemplo bien conocido.

No obstante, este nacionalismo estrecho y muchas veces estridente estaba, de hecho, equilibrado por una más generosa visión cultural representada por los antecesores intelectuales de Curtius y Auerbach, eruditos cuyas ideas surgieron en la Alemania preimperial —quizá como compensación por una unificación política que había eludido la cuestión de la tierra— y, un poco más tarde, en Francia. Estos pensadores consideraban transitorio el nacionalismo, como una cuestión finalmente secundaria: mucho más importaba el concierto de pueblos y espíritus que trascendían la vil esfera política de burocracia, ejércitos, barreras aduaneras y xenofobia. De esta tradición católica a la que los pensadores europeos (por oposición a los nacionalistas) recurrían en épocas de conflictos serios surgió la idea de que el estudio comparado de la literatura podría proveer una perspectiva transnacional, hasta transhumana, respecto del hecho literario. Así, la idea del comparatismo no solo expresaba la universalidad y el mismo tipo de comprensión que los filólogos poseían de las familias de lenguas, sino que también simbolizaba la serenidad ausente de conflictos de una esfera casi ideal. Muy por encima de los mezquinos asuntos políticos existían tanto esa

suerte de edén antropológico en el cual hombres y mujeres producían felizmente algo llamado literatura, como aquel mundo que Matthew Arnold y sus discípulos designaban como el de la «cultura», donde solo se podía admitir «lo mejor que se haya pensado y conocido».

Para los eruditos profesionales del comparatismo de principios del siglo xx fue muy importante la idea goetheana de *Weltliteratur*, un concepto que vacilaba entre la noción de «grandes obras» y una vaga síntesis de *todas* las literaturas del mundo. Aun así, como he sugerido antes, su significado práctico y su ideología operante consistían en que, al menos en lo que a literatura y cultura concernía, Europa estaba a la cabeza y constituía el principal asunto de interés. En el mundo de los grandes académicos como Karl Vossler y Francesco De Sanctis, lo que hacía inteligible y brindaba un centro para la enorme agrupación de literaturas del mundo era la *Romania*. La *Romania* apuntalaba Europa, así como (de manera curiosamente regresiva), la Iglesia y el Sacro Imperio Romano garantizaban la integridad de las literaturas europeas. En un nivel todavía más profundo, la literatura realista occidental tal como la conocemos surge de la encarnación de Cristo. La tenaz defensa de esta tesis explica la suprema importancia de Dante para Auerbach, Curtius, Vossler y Spitzer.

Hablar de comparatismo significa, por ende, referirse a la interacción de las literaturas del mundo entre sí, pero con el campo organizado epistemológicamente como una suerte de jerarquía, con Europa y sus literaturas cristiano-latinas en el centro y en la cúspide. En un ensayo justamente famoso titulado *Philologie der Weltliteratur*, escrito después de la Segunda Guerra Mundial, cuando toma nota de las muchas «otras» literaturas y lenguajes literarios que parecían haber emergido entonces (como de la nada, sin mencionar ni el colonialismo ni la descolonización), Erich Auerbach expresa más angustia y temor que placer ante la visión de

aquello que con tanta reticencia debe admitir. La Romania se encuentra amenazada.[2]

Ciertamente, los departamentos académicos y los profesores norteamericanos encontraron que este modelo europeo era afín y fácil de emular. El primer departamento estadounidense de literatura comparada se creó en la Universidad de Columbia en 1891, como también la primera revista sobre el mismo tema. Veamos lo que tenía que decir George Edward Woodberry, profesor de la primera cátedra comparatista:

Ahora que las partes del mundo se unen, y con ellas los sectores del conocimiento, entretejiéndose lentamente en una sola nación intelectual que, por encima de la esfera de los políticos y sin más maquinaria institucional que los tribunales de juristas y los congresos de caballeros, será por fin el auténtico vínculo. El erudito moderno se beneficia, más que cualquier otro ciudadano, de las bondades de tal crecimiento e intercomunicación, de tal época de expansión y, a la vez, de concentración en una vasta escala, de tal conglomerado infinitamente extendido e íntimo de naciones, unas con las otras y todas con el pasado. Su experiencia mental corriente incluye un acopio mayor de la memoria de la raza y de la imaginación que la que disponían sus antepasados, y su perspectiva, hacia adelante y hacia atrás, domina horizontes más amplios. Vive en un mundo más grande: ha nacido, de hecho, no miembro de una ciudad libre, o hasta noble, sino ciudadano de ese estado surgente que —como oscura o brillantemente han soñado los sabios desde Platón hasta Goethe— no conoce fronteras de raza o de fuerza, sino solo las de la suprema razón. La emergencia y crecimiento de este nuevo campo conocido como de las literaturas comparadas ha dependido del advenimiento de este mundo mayor y de la dedicación de los eruditos a su obra. El estudio seguirá su curso y, junto a otros elementos convergentes, marchará hacia la consecución de la unidad de los hombres, basada en las unidades espirituales de la ciencia, el arte y el amor.[3]

Ingenua y sin vericuetos, esta prosa resuena con la influencia de Croce y De Sanctis, y también con las primeras formulaciones de Wilhelm von Humboldt. Pero hay una cierta excentricidad en los «tribunales de juristas y congresos de caballeros» de Woodberry, en buena parte desmentidos por las groseras realidades de la vida de ese «mundo mayor» al que se refiere. En la época de la mayor hegemonía occidental de la historia, Woodberry se las

arregla para soslayar esa auténtica forma dominante de la unidad política y celebra en cambio una unidad más alta, un ideal estrictamente ideal. No sabe muy bien cómo armonizar estas «unidades espirituales de la ciencia, el arte y el amor» con realidades no tan placenteras, y menos aún cómo harán esas «unidades espirituales» para triunfar por encima de los hechos materiales, el poder y la división política.

En el comparatismo, el trabajo académico se lleva a cabo sobre la base de que Europa y Estados Unidos constituyen el centro del mundo no únicamente en virtud de su posición política, sino también porque sus literaturas son las más interesantes como objetos de estudio. Cuando Europa sucumbió al fascismo y Estados Unidos se benefició en tan gran medida del flujo de eruditos exiliados, incomprensiblemente muy poco de su experiencia de la crisis arraigó en Norteamérica. Tomemos por ejemplo *Mimesis*, escrito cuando Auerbach, huyendo de los nazis, se encontraba refugiado en Estambul: no era sencillamente un ejercicio de explicación textual, sino —como lo afirma él mismo en el ensayo de 1952 al que me he referido antes— un acto de supervivencia de la civilización. Auerbach creyó que su misión como comparatista era presentar, quizá por última vez, la evolución completa de la literatura europea desde Homero a Virginia Woolf. La obra de Curtius acerca de la Edad Media latina surgió de un similar impulso de temor. Sin embargo, ¡qué poco de ese espíritu permanece en los miles de trabajos académicos que recibieron la influencia de uno y de otro! Se alabó *Mimesis* por su carácter de obra de riqueza analítica, pero el sentido de su misión se extinguió con el uso trivial que se hizo de ella.[4] Por último, a finales de los años cincuenta, cuando apareció el *Sputnik*, el estudio de las lenguas extranjeras y de la literatura comparada se convirtió en materia que afectaba directamente a la seguridad nacional. La National Defense Education Act[5] financiaba estas actividades, y con

esta promoción, ay, apoyaba un etnocentrismo y un soterrado espíritu de guerra fría aún más complacientes que todo lo que Woodberry hubiese sido capaz de imaginar.

Como *Mimesis* revela inmediatamente, la idea de literatura occidental que se encuentra en el corazón del comparatismo ilumina centralmente, a la vez que dramatiza y celebra, una idea determinada de la historia y, al mismo tiempo, oscurece las realidades fundamentales tanto geográficas como políticas que la alimentan. Pues la idea subyacente a la historia literaria europea u occidental o a otras producciones de literatura comparada es esencialmente idealista y, de un modo asistemático, hegeliana. De ahí que el principio de desarrollo por el cual la Romania parece haberse hecho dominante sea incorporativo y sintético. Cada vez se va incorporando más y más realidad a esta literatura, que se expande y elabora desde las crónicas medievales hasta los grandes edificios de la narrativa del siglo XIX: Stendhal, Balzac, Zola, Dickens, Proust. En esa progresión, cada obra representa una síntesis de elementos problemáticos que distorsionan el orden cristiano básico tan admirablemente plasmado en *La divina comedia*. Levantamientos políticos, clases sociales, desajustes en los modelos y en la organización económica, guerras; todos estos asuntos, tanto en grandes autores como Cervantes, Shakespeare o Montaigne como en escritores de menor importancia, están envueltos dentro de estructuras en constante renovación, de visiones, de movimientos de estabilización; todo ello confirmando el permanente orden dialéctico representado por Europa misma.

La saludable perspectiva de una «literatura mundial», que en el siglo XX adquiriera caracteres redencionistas, coincide con lo que, al mismo tiempo, articulan los teóricos de la geografía colonial. En las obras de Halford Mackinder, George Chisolm, Georges Hardy, Pierre Paul Leroy-Beaulieu y

Lucien Febvre se constata una comprensión mucho más abierta del sistema planetario, igualmente imperial y dependiente de las metrópolis. Pero en lugar de la historia aislada, allí el imperio y la geografía reales colaboran para producir un «imperio mundial» presidido por Europa. En esta visión geográficamente articulada —que, como indica Paul Carter en *The Road to Botany Bay*, se basa, en gran medida, en los resultados cartográficos de la exploración y las conquistas reales de los territorios— existe una idéntica convicción de que la preeminencia de Europa es natural, de que constituye la culminación de lo que Chisolm denomina las varias «ventajas históricas» que permitieron a Europa dominar las «ventajas naturales» de las regiones más fértiles, ricas y accesibles que llegó a controlar.^[6] Por otra parte, en *La terre et l'évolution humaine* (1922), Febvre iguala a Woodberry tanto en la perspectiva como en el utopismo.

Para su audiencia de finales del siglo XIX y comienzos del XX, estos grandes sintetizadores geográficos ofrecían explicaciones técnicas respecto de las evidentes realidades políticas. Europa *verdaderamente* dominaba el mundo; el mapa imperial *verdaderamente* facilitaba la visión cultural. Un siglo más tarde, esta coincidencia o similitud entre la visión del sistema mundial y la perspectiva que una geografía e historia literaria nos parece interesante pero problemática. ¿Cómo debemos entender tal semejanza?

En primer lugar, creo que se requiere *articulación y activación*: esto solo podrá llevarse a cabo teniendo muy en cuenta el presente, sobre todo el desmantelamiento de los imperios clásicos y la nueva independencia de decenas de pueblos y territorios antes colonizados. Debemos comprender que el actual modelo planetario —territorios superpuestos, historias entrecruzadas— estaba ya prefigurado e inscrito en las coincidencias y convergencias entre geografía, cultura e historia que tan importantes fueron para los pioneros del comparatismo. Así podremos captar de manera más

dinámica el modo en que el idealismo historicista alimentaba a la vez, exactamente en el mismo momento, el esquema comparatista de la «literatura mundial» y el mapa efectivamente imperial del planeta.

Pero esto no puede llevarse a cabo sin aceptar que lo común a ambos es la elaboración del poder. La erudición genuinamente profunda de los que creían y practicaban la *Weltliteratur* implicaba gozar del extraordinario privilegio del observador que, desde Occidente, pudiese verdaderamente vigilar la producción mundial de la literatura con una especie de soberano desinterés. Los orientalistas y los otros estudiosos del mundo no europeo — antropólogos, historiadores y filólogos— ejercían ese poder, como he tratado de demostrar en otra parte: muchas veces eran el guante que viste la mano de una empresa imperial conscientemente aceptada.

En el ensayo de Antonio Gramsci *Algunos aspectos de la cuestión sureña* tenemos un modelo explícitamente geográfico. Poco leído y poco analizado, este estudio es la única pieza sustancial de análisis político y cultural que Gramsci escribió (aunque nunca lo acabara); se refiere al acertijo geográfico planteado a la acción y al análisis por sus camaradas y a cómo pensar sobre el sur de Italia, cómo planificarlo y estudiarlo, dado que su desintegración social lo hacía incomprensible y, no obstante, paradójicamente crucial para la comprensión del norte. El valor del brillante análisis de Gramsci va más allá, creo, de su importancia táctica en 1926: brinda una culminación a su obra periodística y preludia sus *Cuadernos de la cárcel*, en los cuales ofreció —al revés que el monumental Lukács— excelentes aproximaciones a los fundamentos territoriales, espaciales y geográficos de la vida social.

Lukács pertenece a la tradición del marxismo hegeliano; Gramsci, a una línea que une el marxismo con Vico y Croce. Para Lukács, el problema central en su obra más importante, *Historia y conciencia de clase* (1923), es

la temporalidad; para Gramsci, como lo revela hasta la más ligera ojeada a su vocabulario conceptual, la historia social y la realidad están comprendidas en términos geográficos: predominan términos como «terreno», «territorio», «bloques» y «regiones». En *La cuestión meridional*, Gramsci no solo se preocupa por demostrar que la división entre la Italia del norte y la del sur es básica ante el desafío de qué hacer con la clase obrera nacional en un momento de *impasse*, también describe con detalle la peculiar topografía del sur, curiosa, según dice, por el asombroso contraste entre la gran masa indiferenciada de campesinos y la presencia de los «grandes» terratenientes, las editoriales importantes y los notables grupos culturales. El mismo Croce, figura de gran autoridad y prestigio en Italia, es visto por Gramsci, con su perspicacia característica, como el filósofo sureño que encuentra más fácil vincularse con Europa y con Platón que con su propio entorno tambaleante.

Así, el problema es cómo conectar el sur, cuya pobreza y vasta reserva laboral son, en su inercia, vulnerables a la política económica y el poder del norte, con ese norte que a su vez depende de aquel. Gramsci formula su respuesta de una manera que preanuncia sus conocidos ataques a los intelectuales en los *Cuadernos*: estudia a Piero Gobetti, quien, como intelectual, entendía la necesidad de conectar el proletariado del norte con el campesinado del sur, cuya estrategia contrastaba abiertamente con la tendencia de Croce o de Giustino Fortunato y cuyo fin era unir norte y sur en virtud de sus capacidades para organizar la cultura. Su obra «planteaba la cuestión sureña en un terreno diferente del tradicional (que consideraba el sur como mero patio trasero de Italia) introduciendo allí el proletariado del norte».[7] Pero esta introducción no podría tener lugar, prosigue Gramsci, a menos que recordásemos que el trabajo intelectual es más lento y se desarrolla de acuerdo con una cronología mucho más extensa que la de

cualquier otro grupo social. No podemos contemplar la cultura como un hecho inmediato, sino —tal como afirma en los *Cuadernos*— como *sub specie aeternitatis* (desde la perspectiva de la eternidad). Debe pasar mucho tiempo para que surja una nueva formación cultural, y los intelectuales, que se forjan tras largos años de preparación, actuación y tradición, son necesarios para este proceso.

Gramsci entiende también que en el extenso lapso en el que se forma una cultura, a semejanza de la formación de un arrecife de coral, se necesitan «rupturas de tipo orgánico». Gobetti representa ese tipo de ruptura: una fisura que se abre dentro de las estructuras culturales que habían soportado y encerrado durante tanto tiempo la discrepancia entre el norte y el sur de Italia. Gramsci considera a Gobetti, como individuo, con evidente simpatía, aprecio y cordialidad, pero su significación política y social dentro del análisis de la cuestión sureña (es adecuado que el ensayo inconcluso se interrumpa abruptamente durante la consideración acerca de Gobetti) se debe a que acentúa la necesidad de que exista una formación social que se desarrolle, elabore y construya sobre la fisura de su propia obra y de su propia insistencia en que el esfuerzo intelectual deba vincular los vacíos entre regiones aparentemente autónomas y separadas de la historia de los hombres.

Lo que podríamos llamar el factor Gobetti funciona como una conexión que anima y, por tanto, expresa y representa la relación entre el desarrollo de la literatura comparada y la emergencia de la geografía imperial; y lo realiza, además, de modo dinámico y orgánico. Afirmar de ambos discursos que son imperialistas es decir muy poco acerca de dónde y cómo tienen lugar. Sobre todo, porque deja fuera lo que hace posible que los articulemos *unidos*, como un conjunto, como si mantuviesen una relación que sea más que una coincidencia, una coyuntura o un puro mecanicismo. Para ello,

debemos considerar la dominación del mundo no europeo desde una perspectiva de alternativa y resistencia cada vez más desafiante.

Casi sin excepción, los discursos universalizadores de la Europa moderna y de Estados Unidos presuponen el silencio, voluntario o no, del mundo no europeo. Silencio; ya sea a través de la incorporación, la inclusión, el gobierno directo o la coerción. Pero es infrecuente que se reconozca que los pueblos colonizados deben ser oídos y sus ideas, conocidas.

Es posible argüir que la producción y la interpretación continua de la propia cultura occidental mantuvo exactamente tal convicción hasta muy entrado el siglo XX, aun cuando en el mundo «periférico» crecía la resistencia al poder occidental. Precisamente a causa de esto (y a causa de adónde condujo) es ahora posible interpretar el archivo cultural de Occidente como si se hubiese fracturado geográficamente por la gran divisoria imperial, y así realizar lecturas e interpretaciones diferentes. En primer lugar, podemos considerar la historia de las disciplinas del comparatismo, los estudios ingleses, el análisis cultural y la antropología como aliadas del imperio y, de alguna manera, casi contribuyendo con sus métodos a mantener la ascendencia occidental sobre los nativos no occidentales, especialmente si tomamos en cuenta la conciencia espacial, ejemplificada en la «cuestión sureña» de Gramsci. Y en segundo término, nuestro cambio de óptica interpretativa nos permite desafiar la autoridad soberana e indiscutible del observador occidental, supuestamente desinteresado.

Las formas de la cultura occidental pueden así ser extraídas de las cápsulas autónomas en que se las encierra y situadas en el entorno de la dinámica planetaria creada por el imperialismo, a su vez continuamente puesto en entredicho por el ininterrumpido enfrentamiento entre norte y sur, metrópoli y periferia, blancos y nativos. De este modo, podríamos

considerar el imperialismo como un proceso que forma parte de la cultura metropolitana, que a veces admite y otras oculta el sustancial negocio del imperio mismo. La cuestión importante —muy gramsciana— es cómo las culturas nacionales inglesa, francesa o norteamericana mantienen su hegemonía sobre las periferias. ¿Cómo se logra, en el interior de cada una de ellas, el consenso, continuamente refrendado, para el gobierno distante de pueblos y territorios nativos?

Si recurrimos al archivo cultural, empezaremos a releerlo no de modo unívoco, sino *en contrapunto*, con una simultánea conciencia de la historia metropolitana y a la vez de las otras historias contra las cuales el discurso dominante actúa mientras, a la vez, permanece a su lado. En el contrapunto de la música clásica occidental, varios temas se enfrentan y disfrutan solo de un privilegio provisional. No obstante, en la polifonía resultante hay orden y concierto, un interjuego organizado que se extrae de los temas, y no de una melodía rigurosa o de un principio formal externo a la obra. Creo que, del mismo modo, podemos leer e interpretar las novelas inglesas cuyo compromiso (casi siempre suprimido) con las Indias Occidentales o la India está modelado, o quizá hasta determinado, por la historia específica de la colonización, de la resistencia y, finalmente, del nacionalismo nativo. Al llegar a este punto, emergen nuevas u opuestas narrativas y se convierten en entidades institucionalizadas o discursivamente establecidas.

Debería ser evidente que no existe un principio teórico superior que gobierne el conjunto imperialista y también —interpretando libremente al crítico africano Chinweizu Ibekwe— que una fisura recorre el interior del principio de dominación y resistencia que se basa en la división entre Occidente y el resto del mundo. La fisura afecta cada situación local, cada superposición, cada relación de interdependencia, cada diferencia; todas con su propio entramado de asociaciones y formas, sus propios motivos,

obras, instituciones y —lo que es más importante desde el punto de vista de nuestras relecturas— sus propias posibilidades y condiciones de conocimiento. En cada sitio donde esta situación se produce, donde se desmonta el modelo imperialista, donde se vuelven ineficientes e inaplicables sus códigos incorporativos, universalizadores y totalizadores, se empieza a construir un nuevo tipo de investigación y de conocimiento.

El estudio del orientalismo y del africanismo (y de sus ramas afines, lo inglés y lo francés) es un ejemplo de esas nuevas disciplinas. Hoy estudiamos estas identidades no como esencias otorgadas por una divinidad, sino como resultados de la colaboración entre la historia de África y el estudio de África en Inglaterra, por ejemplo, o entre la historia de Francia y la reorganización del saber durante el Primer Imperio. En un importante sentido, nos encontramos ante la formación de identidades culturales, entendidas no como esencializaciones (a pesar de que parte de su permanente atractivo viene de que sean vistas así), sino como conjuntos contrapuntísticos: sucede que ninguna identidad puede existir en sí misma y sin un juego de términos opuestos, negaciones y oposiciones. Los griegos necesitaban a los bárbaros y los europeos, a los africanos, orientales, etc. También lo opuesto es verdad. Incluso las más gigantescas adhesiones de nuestra época a esencializaciones tales como «islam», «Occidente», «Oriente», «Japón», o «Europa» se pueden describir de acuerdo con un conocimiento particular, como estructuras de actitud y referencia, y como tales exigen detallada investigación y análisis.

Si se estudian algunas de las mayores culturas metropolitanas —por ejemplo, las de Inglaterra, Francia, o Estados Unidos— en el contexto geográfico de sus luchas por (y entre) los imperios, se vuelve visible una topografía cultural distintiva. Tengo presente esta topografía cuando utilizo los términos «estructuras de actitud y referencia», como también la fórmula

seminal de Raymond Williams, «estructuras de sentimiento». Me refiero al modo en que las estructuras de localización y de referencia geográfica aparecen en los lenguajes de la literatura, la historia, la etnografía; a veces de manera alusiva y otras, cuidadosamente tramadas, a lo largo de abundantes obras individuales, que solo muestran ese modo de conexión entre ellas o con la ideología oficial del «imperio».

En la cultura británica, por ejemplo, se puede descubrir en Spenser, Shakespeare, Defoe y Austen cierta preocupación permanente respecto del espacio empobrecido pero socialmente deseable que es siempre la Inglaterra metropolitana o Europa, conectada por diseño, motivo y desarrollo a mundos periféricos o distantes (Irlanda, Venecia, África, Jamaica) concebidos como apetecibles, pero subordinados. Junto con estas referencias meticulosamente sostenidas se dan unas actitudes —acerca del gobierno, el control, el beneficio, el crecimiento y la idoneidad— que se incrementan con asombrosa fuerza desde el siglo XVII hasta finales del XIX. Estas estructuras no surgen de un plan preexistente (semiconspiratorio) que los escritores manipularían, sino que están unidas al desarrollo de la identidad cultural británica, según esta identidad se imagina en un mundo concebido en términos geográficos. Podríamos descubrir estructuras similares en las culturas francesa y norteamericana desarrollándose por diferentes razones y, desde luego, de diferentes maneras. No hemos llegado todavía al punto en que se pueda decidir si estas estructuras planetariamente integrales constituyen preparativos para el control y la conquista imperiales, si acompañan a tales empresas o si, de alguna manera, refleja o inadvertida, son resultado del imperio. Por ahora solo podemos comprobar la asombrosa frecuencia de las articulaciones geográficas en las tres culturas occidentales que han dominado la mayoría de los territorios remotos. En el segundo capítulo de esta parte profundizo en el problema y sugiero varias respuestas.

Según mi modesto y leal saber y entender, tras haber leído y comprendido esas «estructuras de actitud y referencia», casi no existió disenso, discrepancia o reticencia respecto a ellas: había una unanimidad implícita en cuanto a que las razas sometidas debían ser gobernadas, en cuanto a la existencia de razas inferiores, en cuanto a que una raza en particular merecía y se había ganado totalmente el derecho a ser considerada como aquella cuya misión principal era extenderse fuera de sus propios dominios. (De hecho, según lo formularía Seeley en 1883 respecto a los ingleses —Francia y Estados Unidos tenían sus propios teóricos—, Gran Bretaña solo podía ser entendida en esos términos). Quizá sea embarazoso que ciertos sectores de las culturas metropolitanas, que desde entonces se han convertido en vanguardia de la protesta social de nuestra época, fuesen miembros satisfechos del consenso imperialista. Con pocas excepciones, tanto las mujeres como el movimiento obrero fueron proimperialistas. Siempre pasamos por grandes dificultades cuando intentamos demostrar la participación de diferentes imaginaciones, sensibilidades, ideas y filosofías en una obra, o convencer de que cada obra literaria o artística es especial. En cambio, en este aspecto se daba una unidad de propósito explícita: había que mantener el imperio. Y el imperio se mantuvo.

No hubiera sido posible leer e interpretar los textos mayores de la cultura metropolitana, de este modo reformulados y nuevamente activados, sin los movimientos de resistencia contra el imperio que tuvieron lugar en toda la periferia. En el tercer capítulo sostengo que hoy, una nueva conciencia planetaria conecta los diversos escenarios locales de la contestación antiimperialista. Actualmente, los escritores y eruditos provenientes del mundo antes colonizado han impuesto sus historias diversas o han trazado sus geografías locales sobre los grandes textos centrales y canónicos

Europeos. De esas interacciones superpuestas pero discrepantes surgen las nuevas lecturas y saberes. Basta pensar en los movimientos tremendamente vigorosos de finales de los ochenta —la ruptura de barreras, los levantamientos populares, los saltos por encima de las fronteras, los sangrantes problemas de la inmigración, los refugiados y los derechos de las minorías en Occidente— para comprender cuán obsoletas están las viejas categorías, las separaciones estrechas y las autonomías confortables.

Por ello es muy importante comprobar sobre qué bases se construyeron estas entidades y comprender con qué parsimonia adquirió autoridad y poder, para imponerse allende los mares, la idea de que existía una cultura británica insuperable. Para un individuo, esta es una tremenda tarea, pero hoy se aboca a ello una nueva generación entera de estudiosos e intelectuales del Tercer Mundo.

Aquí es precisa una palabra de cautela y de prudencia. Uno de los problemas es la incómoda relación entre nacionalismo y liberación, dos ideales o metas para aquellos comprometidos en la lucha contra el imperialismo. Es cierto que, en general, la creación de muchos nuevos estados nación en el mundo poscolonial ha logrado devolver la primacía a lo que se ha dado en llamar comunidades imaginadas, parodiadas y satirizadas por escritores como V. S. Naipaul y Conor Cruise O'Brien, y dominadas por decenas de dictadorzuelos y pequeños déspotas enclaustrados en multitud de estados nación. No obstante, existe casi siempre, frente a ellos, una suerte de auténtico sentimiento de oposición en la conciencia de muchos investigadores e intelectuales del Tercer Mundo, particularmente (pero no únicamente) en los exiliados, expatriados, refugiados o inmigrantes en Occidente, herederos de la obra de desterrados de principios de siglo, como C. L. R. James y George Antonius. Sus intentos de conectar las experiencias de uno y otro lado de la divisoria

imperial, de reexaminar las grandes tradiciones o de producir lo que, en efecto, constituye una literatura crítica no puede ser cooptado (y en general no lo ha sido) por los nacionalismos resurgentes, los despotismos y las ideologías mezquinas que traicionan el ideal de liberación en aras de la realidad nacionalista independiente.

Más aún: debemos considerar sus obras en la medida en que comparten importantes preocupaciones con las minorías y con las voces «suprimidas» dentro de la misma metrópoli: feministas, escritores afronorteamericanos, intelectuales y artistas, entre otros. Aquí, la vigilancia y la autocrítica son fundamentales, porque existe el peligro inherente de que la voluntad de oposición se institucionalice, la marginalidad se torne separatismo y la resistencia se vuelva dogmática. Seguramente, el activismo que alimenta y reformula los desafíos políticos de la vida intelectual está a salvo de la ortodoxia, pero siempre es necesario impedir que lo comunitario se vuelva coercitivo, mantener la crítica por encima de la mera solidaridad y guardar una actitud vigilante sobre el mero asentimiento.

Puesto que los asuntos que trato aquí constituyen una especie de secuela de *Orientalismo*, y que escribí ambos libros en Estados Unidos, se imponen ciertas consideraciones acerca del entorno cultural y político norteamericano. Estados Unidos no es simplemente un país muy grande. Es la última superpotencia, una potencia enormemente influyente y que con frecuencia interviene en casi cualquier parte del planeta. Los ciudadanos e intelectuales norteamericanos tienen una particular responsabilidad por la relación entre su país y el resto del mundo, responsabilidad que de ninguna manera se ve menguada o satisfecha arguyendo que la Unión Soviética, Gran Bretaña, Francia o China han sido o son peores. El hecho es que nosotros somos verdaderamente responsables y, por lo tanto, nos encontramos más capacitados para influir sobre este país de lo que lo

estuvieron los ciudadanos de la Unión Soviética anterior a Mijail Gorbachov o los de otros países. De modo que deberemos tomar escrupulosa nota de cómo Estados Unidos ha reemplazado al resto de los anteriores imperios y se ha convertido en la fuerza exterior dominante en América Central y América del Sur, en Oriente Próximo o en África y Asia.

Si se lo considera honestamente, no se trata de un buen historial. Desde la Segunda Guerra Mundial, las intervenciones militares de Estados Unidos han tenido lugar (y siguen teniéndolo) en casi todos los continentes, y algunas han sido de gran complejidad y extensión, con tremendas inversiones nacionales, como ahora estamos apenas empezando a descubrir. Todo ello constituye, según lo formulara William Appleman Williams, el imperio como forma de vida. Las continuas revelaciones acerca de la guerra de Vietnam, el apoyo estadounidense a los «contras» nicaragüenses o la crisis del Golfo Pérsico son solo una parte de este complejo de actuaciones intervencionistas. Se presta insuficiente atención al carácter que bien podríamos describir como imperialista de las políticas norteamericanas para Oriente Próximo y América Central, ya explotando la apertura geopolítica entre los llamados «moderados» de Irán, ya ayudando a los llamados «luchadores de la libertad» de la contra nicaragüense para derribar el Gobierno constitucional elegido en Nicaragua, ya acudiendo a sostener a las familias reales de Arabia Saudí y Kuwait.

Aun cuando estuviésemos dispuestos a admitir, como muchos lo hacen, que la política exterior norteamericana es, sobre todo, altruista y está dedicada a metas tan indiscutibles como la libertad y la democracia, quedaría en pie una buena dosis de escepticismo. La vigencia de las afirmaciones de T. S. Eliot en «Tradition and the Individual Talent» acerca del sentido histórico son evidentemente importantes. ¿Acaso no estamos repitiendo, como nación, lo que Francia, Gran Bretaña, España, Portugal,

Holanda y Alemania hicieron antes que nosotros? A pesar de ello, ¿no tendemos a considerarnos de algún modo eximidos de responsabilidad con respecto a esas aventuras imperiales, aun más sórdidas que las que precedieron la nuestra?

Además, ¿no existe entre nosotros la nunca discutida convicción de que nuestro destino es dirigir y gobernar el mundo, un destino que nos hemos asignado como parte de nuestra travesía del desierto?

Brevemente, diré que, como nación, nos enfrentamos a la cuestión, profundamente complicada y perturbadora, de nuestra relación con los otros: con otras culturas, estados, historias, experiencias, tradiciones, pueblos y destinos. Por encima de esta cuestión no existe un principio de Arquímedes desde el cual responderla, ni una posición ventajosa, fuera de la realidad de los vínculos entre las culturas, o entre las potencias de desigual poder, imperialistas y no imperialistas. Nadie detenta el privilegio epistemológico de juzgar, evaluar o interpretar, de alguna manera, el mundo libre de la acumulación de intereses y compromisos de las relaciones mismas. Somos, por decirlo de algún modo, parte de las conexiones; no estamos fuera ni por encima de ellas. Y nos incumbe, como intelectuales, humanistas o críticos seculares, comprender desde dentro de la realidad el papel de Estados Unidos en un mundo de naciones y potencias. Como participantes de esa realidad, no como esos displicentes observadores que, según dijera Yeats en su perfecta descripción de Oliver Goldsmith, deliberadamente chupan del panal de nuestras mentes.

Los trabajos contemporáneos en la reciente antropología europea y norteamericana reflejan esos acertijos y correspondencias de modo tan sintomático como interesante. La práctica cultural del antropólogo trae aparejada, como principal elemento constitutivo, una relación de fuerzas desigual entre el etnógrafo observador occidental y el no europeo o no

occidental, primitivo o, al menos, indiferente, y ciertamente más débil y menos desarrollado. En el extraordinariamente rico texto de *Kim*, Kipling extrapola el significado político de tal relación y lo encarna en la figura del coronel Creighton, un etnógrafo a cargo del Survey of India que es también jefe de los servicios británicos de inteligencia en la colonia, ese «Gran Juego» al cual pertenece Kim. La moderna antropología occidental ha repetido con frecuencia esta problemática relación y en obras recientes, un buen número de teóricos se ha enfrentado con la casi insuperable contradicción entre una realidad política basada en la fuerza y el deseo científico y humano de entender al *otro* a través de la simpatía y de la hermenéutica, no por medios condicionados por la fuerza.

El hecho de que tales esfuerzos triunfen o fracasen es menos interesante que aquello que los hace característicos y también posibles: una aguda y a la vez desconcertada conciencia del escenario imperial, insoslayable y omnipresente. De hecho, no conozco ningún modo de aprehender el mundo desde dentro de la cultura norteamericana (con toda su historia de exterminación e incorporación) que no asimile a la vez la oposición antiimperialista. Diría que este es un hecho cultural de extraordinaria importancia tanto desde el punto de vista político como interpretativo, a pesar de que no haya sido reconocido así en la teoría literaria y de la cultura y a pesar de que en los discursos culturales habitualmente se lo elude o se lo bloquea. Cuando leemos a la mayoría de los deconstruccionistas, marxistas o representantes de la nueva historia, nos encontramos ante escritores cuyo horizonte político y localización histórica se confina a una sociedad y una cultura profundamente inmersas en la dominación imperial. Pero casi no toman en cuenta ese horizonte ni reconocen los límites del escenario ni admiten, casi, la existencia del entorno imperialista mismo. En cambio, se tiene la impresión de que la interpretación de otras culturas, o textos, o

pueblos —en el fondo, las interpretaciones tratan de eso—, se dan en un vacío sin tiempo, tan complaciente y permisivo como para volcar su interpretación directamente dentro de un contexto universalista, exento de todo afecto, de toda inhibición, de todo vínculo interesado.

Por supuesto, vivimos en un mundo no solo de bienes materiales, sino también de representaciones. Y la representación —su producción, circulación, historia e interpretación— constituye el auténtico elemento de la cultura. En muchas teorías recientes el problema de la representación se ha vuelto central, a pesar de que raramente se la sitúa en el completo contexto político, un contexto que no deja de ser primordialmente imperial. En lugar de esto, tenemos, por un lado, una esfera cultural, supuestamente libre y abierta, sin condiciones a la etérea especulación teórica y a la investigación, y por otro, una esfera política degradada, donde se supone que tiene lugar la auténtica lucha entre distintos intereses. Para el estudioso profesional de la cultura —el humanista, el crítico, el académico—, solo una esfera es relevante; más aún, se acepta que las dos esferas están separadas. Pero no solo se encuentran conectadas: en última instancia, son lo mismo.

En esta separación ha tenido lugar una radical falsificación. Se vacía la cultura de cualquier vínculo con el poder y se consideran las representaciones solo como imágenes apolíticas que deben ser analizadas y dispuestas como cualquier otra gramática del intercambio. Entonces, el divorcio del presente respecto del pasado se supone completo. Pero lejos de ser esta separación de esferas una elección neutral o accidental, su auténtico sentido es un acto de complicidad, la elección humanista de un modelo textual sistemáticamente purgado, disfrazado, despojado, cuyos principales rasgos se incorporarán inevitablemente a la continua discusión acerca del problema del imperio mismo.

Lo formularé de otra manera, con ejemplos familiares para cualquiera. Al menos durante la última década ha tenido lugar en Estados Unidos un debate abierto y franco sobre los significados, los contenidos y los objetivos de la educación liberal. Muchos de los términos del debate se vieron estimulados por las rebeliones universitarias de los sesenta, cuando pareció que, por primera vez en este siglo, la estructura, la autoridad y la tradición de la educación norteamericana se veían desafiadas por fuerzas indeseables, surgidas de la provocación de tipo social e intelectual. Adquirieron prestigio e interés una serie de nuevas corrientes académicas y se fortaleció lo que hoy denominamos «teoría» (término bajo el cual agrupamos nuevas disciplinas, como el psicoanálisis, la lingüística o la filosofía nietzscheana, desalojadas de los terrenos tradicionales de la filología, la filosofía moral y las ciencias naturales). Estas corrientes parecían socavar la autoridad y estabilidad de los cánones establecidos, los campos bien delimitados, los procedimientos asentados de acreditación, investigación y división del trabajo intelectual. Que esto ocurriera en el modesto y circunscrito terreno de las actividades académicas y culturales simultáneamente a la gran ola de protesta antibelicista y antiimperialista no fue un hecho fortuito, sino, más bien, una genuina coyuntura política e intelectual.

Se da una considerable ironía en el hecho de que nuestra búsqueda metropolitana de una nueva y más vigorosa tradición siguiese al agotamiento de las vanguardias y se expresase, de variadas maneras, como posmodernismo. O, como he dicho antes citando a Lyotard, que esto tenga lugar cuando se pierde el poder legitimador de los relatos de la emancipación y la ilustración de Occidente. Simultáneamente, las vanguardias y el proyecto moderno son redescubiertos en el mundo periférico antes colonizado, donde el tono lo da la resistencia, la lógica de la

osadía y las múltiples investigaciones respecto a la vieja tradición (*al-Turath* en el mundo islámico).

Ante estas nuevas coyunturas, Occidente ofrece una primera respuesta profundamente reaccionaria: se esfuerza por reafirmar las antiguas autoridades y cánones, se esfuerza por reinstalar en la tradición esos veinte o treinta libros occidentales imprescindibles para la educación de un miembro de Occidente. Estos esfuerzos se envuelven en la retórica de un patriotismo beligerante.

Pero podría existir otra respuesta, que vale la pena retomar aquí porque ofrece una importante oportunidad teórica. De manera tan radical como esencial, la experiencia cultural es híbrida; de hecho, lo es cualquier forma de cultura. Si en Occidente, desde Immanuel Kant, la tendencia ha consistido en aislar las esferas culturales y estéticas separándolas de los ámbitos del mundo, ya es hora de volverlas a poner en él. Bajo ningún punto de vista este es un asunto sencillo, porque creo que la esencia de la experiencia occidental, al menos desde el siglo XVIII, ha sido la de apropiarse de dominios distantes y reforzar su hegemonía, pero también la de dividir las esferas de la cultura y de la experiencia en dos ámbitos aparentemente separados. En mi opinión, entidades tales como razas y naciones, esencias como lo inglés o el orientalismo, o modos de producción como el asiático y el occidental, atestiguan la existencia de una ideología cuyos correlatos culturales precedieron ampliamente a la acumulación actual de territorios imperiales en todo el planeta.

Muchos historiadores del periodo afirman que la etapa imperialista empezó formalmente alrededor de 1878, con el «reparto de África». Una mirada más atenta a las realidades culturales revelará que existían perspectivas más tempranas, profunda y firmemente asentadas, sobre la hegemonía europea. Hacia finales del siglo XVIII podemos describir ya un

sistema de ideas coherente y completamente activo. A esto le sigue un juego de desarrollos integrales, como las primeras conquistas sistemáticas bajo Napoleón, la emergencia de los nacionalismos y los estados nación europeos, el advenimiento de la industrialización a gran escala y la consolidación del poder de la burguesía. Este es también el periodo en el cual la forma novelística y la nueva narración histórica se tornan preeminentes y en el que se comprende claramente la importancia de la subjetividad en relación con el tiempo histórico.

No obstante, muchos historiadores de la cultura, y ciertamente todos los especialistas en literatura, han olvidado tomar en cuenta la notación geográfica, el alzado y trazado teórico del territorio que subyace en la ficción occidental, en la escritura de la historia y el discurso filosófico de la época. Primero está la autoridad del observador europeo: viajero, comerciante, erudito, historiador o novelista. Luego viene la jerarquía de los espacios a causa de los cuales el centro metropolitano y, gradualmente, la economía metropolitana se consideran dependientes del sistema de control territorial, la explotación económica y la visión sociocultural de ultramar. Sin esta segunda instancia, la prosperidad y estabilidad en casa —«casa» es una palabra de resonancias extremadamente potentes— no sería posible. Para lo que intento demostrar, el ejemplo perfecto se encuentra en *Mansfield Park*, de Jane Austen, en la cual la plantación de esclavos de la isla de Antigua, propiedad de Thomas Bertram, es misteriosamente necesaria para la prosperidad y belleza de Mansfield Park, un sitio descrito en términos morales y estéticos mucho antes de que tuviera lugar el reparto de África, o sea, antes de que empezara la era de los imperios. Tal como lo formuló John Stuart Mill en sus *Principles of Political Economy*:

No podemos apenas considerar estas [lejanas posesiones nuestras] como países que mantengan un intercambio de bienes con nuestros países, sino, más adecuadamente, como

remotas propiedades agrícolas o manufactureras que pertenecen a una comunidad más grande. Por ejemplo, no podemos considerar como países que posean un capital productivo propio a nuestras colonias de las Indias Occidentales... [sino que son más bien] el lugar en el que Inglaterra encuentra conveniente llevar a cabo su producción de azúcar, café u otros productos tropicales.[8]

Si se lee este extraordinario pasaje junto con la novela de Jane Austen, surge un cuadro mucho menos benigno que el habitual cuando se consideran las formaciones culturales en la era preimperialista. En Mill nos encontramos con el tono implacable del propietario y señor blanco, acostumbrado a enfrentarse con la realidad, las labores y los sufrimientos de millones de esclavos transportados de un continente a otro, reducidos únicamente al estado de piezas «para beneficio de los propietarios». Como dice Mills, estas colonias debían ser consideradas apenas algo más que una conveniencia. Actitud que confirma Jane Austen cuando, en *Mansfield Park*, sublima las agonías de la vida caribeña en una media docena de pasajes referentes a Antigua. Casi el mismo proceso tiene lugar en los principales escritores de Inglaterra y de Francia. Brevemente, la metrópoli adquiere su autoridad, en gran medida, mediante la devaluación y también la explotación de las remotas posesiones coloniales. (No es casual que Walter Rodney titulara su gran tratado acerca de la descolonización, en 1972, *How Europe Underdeveloped Africa*).

Finalmente, la autoridad del observador y de la centralidad geográfica europea es reforzada por un discurso cultural que relega y confina lo no europeo a un rango secundario racial, cultural y ontológico. Paradójicamente, este carácter secundario es esencial para la primacía de lo europeo, lo cual constituye, desde luego, la paradoja estudiada por Césaire, Fanon y Memmi. Una de las muchas ironías de la moderna teoría literaria es que los buscadores de aporías y de imposibilidades de lectura, rara vez han investigado esta contradicción. Quizá esto se debe a que aquí se pone el

énfasis, no tanto en cómo leer, sino en qué se lee y qué se escribe y representa. Uno de los inmensos méritos de Conrad es haber dado a tan compleja y rica prosa la auténtica nota imperialista. Él proveyó a la vez a las fuerzas de la acumulación planetaria y del dominio mundial de un motor ideológico autosuficiente —lo que Marlow llama eficiencia y devoción a la idea que está detrás de «eso», siendo «eso» despojar de sus territorios a los de piel más oscura o nariz más chata— y simultáneamente tendió una pantalla sobre el proceso, proclamando que el arte y la cultura nada tienen que ver con «eso».

Qué leer y qué hacer con lo que se lee: esta es la completa formulación del problema. A pesar de todas las energías volcadas en la teoría crítica, en prácticas nuevas y desmitificadoras como el nuevo historicismo, la deconstrucción o el marxismo, todas ellas han evitado el horizonte político de mayor alcance —yo diría determinante— de la cultura occidental moderna: el imperialismo. Esta masiva elusión sostiene la inclusión y la exclusión canónicas. Por un lado, se incluye a los Rousseau, los Nietzsche, los Wordsworth, los Dickens, los Flaubert, etcétera; y por otro, se excluye la relación de cada uno de ellos con la extensa, compleja y estriada obra del imperio. Pero ¿por qué tiene esto que ver con qué leer y sobre qué lugar? Muy sencillamente, porque el discurso crítico no ha tomado en cuenta la literatura poscolonial en su variedad y enorme interés; una literatura producida durante el proceso de resistencia a la expansión imperialista de Europa y de Estados Unidos en los dos últimos siglos. Leer a Austen sin leer al mismo tiempo a Fanon y a Cabral —etcétera, etcétera— es despojar a la cultura moderna de sus compromisos y sus afinidades. Se trata de un proceso que deberá invertirse.

Pero se pueden hacer más cosas. La teoría crítica y los estudios de historia literaria han reinterpretado y revalorizado ya algunos núcleos

mayores de la literatura, el arte y la filosofía occidentales. En general, se trata de obras estimulantes y poderosas, a pesar de que muchas veces se siente que se ha volcado más pasión en la refinada elaboración de la interpretación que en un compromiso estrecho con lo que yo llamaría crítica secular y comprometida. Una crítica así no puede llevarse a cabo sin la auténtica convicción de que los modelos históricos que se eligen son relevantes para el cambio social e intelectual. Sin embargo, si leemos e interpretamos la cultura moderna europea y norteamericana como si tuviese algo que ver con el imperialismo, se vuelve al mismo tiempo necesario para nosotros reinterpretar la tradición a la luz de textos cuya situación dentro de ella ha sido insuficientemente relacionada y sopesada con respecto a la expansión de Europa. En otras palabras, este procedimiento supone la lectura de la tradición como un acompañamiento polifónico de la expansión de Europa, y por ello atribuye una diferente dirección y valor a escritores como Conrad y Kipling, siempre considerados como caballeros, y no como escritores cuyos temas manifiestamente imperialistas poseen largas, subterráneas e implícitas conexiones vitales previas con la producción anterior de Austen o de Chateaubriand, por ejemplo.

Además, la teoría debe empezar a reformular la relación entre imperio y cultura. Existen ya algunos jalones que marcan el camino, como la obra de Kiernan o la de Martin Green, pero la preocupación por estos problemas no ha sido intensa. Sin embargo, las cosas empiezan a cambiar, como he señalado anteriormente. Muchas obras de otras disciplinas —aquí, en el Tercer Mundo o en Europa— comienzan a embarcarse en estas empresas teóricas e históricas, y muchas de ellas parecen converger, de una u otra manera, hacia los problemas del discurso imperialista, de la práctica colonialista, etcétera. Desde el punto de vista teórico, estamos en el momento de hacer el inventario de la *interpelación* de la cultura por parte

del antiguo imperio, y los esfuerzos hasta ahora desplegados son apenas más que rudimentarios. Y como el estudio de la cultura se extiende hacia los medios de comunicación de masas, la cultura popular, la micropolítica, etcétera, las visiones respecto del poder y de la hegemonía se vuelven mucho más agudas.

En tercer lugar, debemos sostener ante nosotros las necesidades del presente como señales y paradigmas para el estudio del pasado. Si he insistido en la integración y la conexión entre el pasado y el presente, no ha sido para atenuar o reequilibrar las diferencias, sino, más bien, para provocar un sentimiento más urgente de la interdependencia entre tales cosas. El imperialismo es una experiencia tan vasta y a la vez tan detallada con respecto a dimensiones culturales decisivas que debemos referirnos a territorios superpuestos, a historias entrecruzadas comunes a hombres y mujeres, a blancos y no blancos, a habitantes de las metrópolis y de las periferias, al pasado tanto como al presente y al futuro. Estos territorios e historias solo pueden ser contemplados desde la perspectiva del conjunto de la historia humana secular.

SEGUNDA PARTE

Una visión consolidada

Nos autodenominábamos «intrusivos», como si formásemos una banda; queríamos realmente invadir los cauces convencionales de la política exterior británica y construir un pueblo nuevo en Oriente, a pesar de las líneas que nos habían marcado nuestros antepasados.

T. E. LAWRENCE, *Los siete pilares de la sabiduría*

Narrativa y espacio social

Casi en todas partes, a lo largo del siglo XIX y principios del XX, encontraremos en las culturas británica y francesa alusiones a los hechos imperiales, pero quizá en ninguna parte con más regularidad y frecuencia que en la novela inglesa. Vistas en conjunto, estas alusiones constituyen lo que he llamado una estructura de actitud y referencia. En *Mansfield Park*, que es entre todas las obras de Jane Austen la que más cuidadosamente define los valores sociales y morales dominantes en el conjunto de su producción, las referencias a las posesiones de ultramar de sir Thomas Bertram llenan la novela: le dan riqueza, son el motivo de sus ausencias, fijan su categoría social en casa y en el extranjero y hacen posibles sus valores, los cuales finalmente suscribe Fanny Price (y la propia Austen). Si, como ella afirma, *Mansfield Park* trata del «orden» (*ordination*), veremos que el derecho a las posesiones coloniales ayuda directamente a establecer el orden social y las prioridades morales en el hogar. Como también lo hace Bertha Mason, la desquiciada esposa de Rochester en *Jane Eyre*, que proviene de las Antillas Occidentales y es una presencia amenazante que se encuentra confinada en el ático. En *La feria de las vanidades*, de Thackeray, Joseph Sedley es un potentado hindú cuya veleidosa conducta y excesiva (tal vez innecesaria) fortuna se contraponen al finalmente inaceptable descarrío de Becky, a su vez contrastado con la decencia de Amelia,

convenientemente recompensada al final; a la vez, se nos presenta a Joseph Dobbin dedicado tranquilamente a la escritura de una historia del Punjab. En *Westward Ho!*, de Charles Kingsley, el noble navío *Rose* vagabundea por el Caribe y Sudamérica. En *Grandes esperanzas*, de Dickens, Abel Magwitch es el convicto deportado a Australia cuya fortuna — convenientemente trasladada desde el escenario de los triunfos provincianos del jovencito Pip hasta su florecimiento londinense bajo la apariencia de caballero— es la que, de modo irónico, hace posible esas «grandes esperanzas» que Pip alienta. En muchas otras novelas de Dickens, los hombres de negocios tienen conexiones con el imperio: Dombey y Quilp son dos ejemplos notables. Para el Tancredo de Benjamin Disraeli y para el Daniel Deronda de George Eliot, Oriente es en parte el hábitat de los nativos (o de la población de europeos inmigrados) y en parte ha sido incorporado bajo el ala del imperio. En *Retrato de una dama*, de Henry James, Ralph Touchett viaja a Argelia y Egipto. Y cuando llegamos a Kipling, Conrad, Arthur Conan Doyle, Henry Rider Haggard, R. L. Stevenson, George Orwell, Joyce Cary, E. M. Forster y T. E. Lawrence, el imperio es, en todos lados, el escenario fundamental.

En Francia, la situación era diferente, en la medida en que la vocación política imperial francesa durante el siglo XIX fue distinta de la de Inglaterra, reforzada como estaba por la continuidad y estabilidad de la misma política británica. Los reveses políticos, la pérdida de colonias, la inseguridad de la posesión y los cambios filosóficos, que Francia experimentó durante la Revolución y durante la era napoleónica, hicieron que su carácter imperial gozase de una identidad menos segura y su presencia en la cultura francesa fuese menor. En Chateaubriand y Alphonse de Lamartine oímos la retórica de la *grandeur* imperial; en la pintura, en la escritura histórica y filológica, en la música y en el teatro solemos tener

frecuentemente una nítida captación de las lejanas posesiones francesas. Pero después de mediados de siglo, y en la cultura de Francia en su conjunto, raramente encontramos ese denso, casi filosófico sentimiento de la misión imperial que hallamos en Inglaterra.

Existe también un abundante cuerpo de escritos norteamericanos, contemporáneos de los franceses e ingleses, que muestra un talante imperialista peculiarmente agudo, aun a pesar de su paradójico y feroz antiimperialismo, dirigido centralmente al Viejo Mundo. Pensemos, por ejemplo, en la «travesía del desierto» de los puritanos y luego en la preocupación extraordinariamente obsesiva de James Fenimore Cooper, Mark Twain, Herman Melville y otros acerca de la expansión norteamericana hacia el oeste, unida a la total colonización y destrucción de la vida de los nativos (según ha sido memorablemente estudiada por Richard Slotkin, Patricia Limerick y Michael Paul Rogin);^[1] se trata de un motivo imperial que emerge para rivalizar con el europeo. (En el capítulo 4 de esta parte abordaré otros aspectos más recientes del imperialismo de Estados Unidos a finales de este siglo).

Durante la mayor parte del siglo XIX europeo, el imperio funciona como referencia, punto de definición y sitio fácilmente aceptado para viajar y para obtener riqueza y servicio: es una presencia codificada, aunque solo en parte, visible, similar a los criados de las grandes mansiones y hoteles, cuyo trabajo se da por supuesto, aunque muchas veces apenas se lo mencione, se le confiera profundidad o incluso haya sido estudiado (a pesar de que últimamente Bruce Robbins haya escrito sobre esto).^[2] Para citar otra curiosa analogía, diré que las posesiones imperiales están siempre, provechosamente, *ahí*, anónimas y colectivas, como las masas de desheredados (analizadas por Gareth Stedman Jones)^[3] formadas por trabajadores de paso, empleados a destajo, artesanos de temporada. Su

existencia cuenta siempre, aunque no sus nombres e identidades: son útiles sin estar del todo ahí. Constituyen el equivalente literario, en los términos de algún modo autocelebratorios de Eric Robert Wolf, de la «gente sin historia»,^[4] gente de la que depende la economía y la política mantenidas por el imperio, pero cuya realidad no ha exigido atención histórica o cultural.

En todos estos ejemplos, los hechos del imperio se asocian con sustanciosas posesiones, con espacios vastos y a veces desconocidos, con seres humanos excéntricos o inaceptables, con incrementos de fortuna y actividades fantaseadas como la emigración, el hacer dinero y las aventuras sexuales. Los descarriados hijos menores eran enviados a las colonias, los parientes mayores e impresentables marchaban para tratar de recuperar patrimonios perdidos (como en *La Cousine Bette* de Balzac) y jóvenes y emprendedores viajeros se iban a reparar los excesos de juventud y a coleccionar toda clase de cosas exóticas. Los territorios coloniales han sido esferas de posibilidad y han estado siempre asociados a la novela realista. Robinson Crusoe es prácticamente impensable sin la misión colonizadora que le permite crear un nuevo mundo a partir del propio en las distantes inmensidades africanas, pacíficas o atlánticas. Pero la mayor parte de los grandes realistas del siglo XIX son menos tajantes de lo que lo fue Defoe o, posteriormente, Conrad o Kipling, en cuya época las grandes reformas electorales y la participación masiva en la política hicieron que la rivalidad imperialista se convirtiera en un asunto doméstico más presente. En el último año del siglo XIX, con el reparto de África, la consolidación de la Unión Imperial Francesa, la anexión norteamericana de las Filipinas y el dominio británico del subcontinente indio, el imperialismo se convirtió en una preocupación universal.

Lo que quisiera hacer notar es que la crítica ha descuidado estas realidades coloniales e imperialistas, mientras que ha mostrado extraordinaria imaginación e ingenio en el descubrimiento de otros asuntos que discutir. Los relativamente escasos escritores y críticos que discuten la relación entre cultura e imperio —entre ellos Martin Green, Molly Mahood, John McClure y, sobre todo, Patrick Brantlinger— han llevado a cabo excelentes contribuciones, aunque sus obras sean en esencia narrativas y descriptivas: han destacado la presencia de ciertos temas, la importancia de ciertas coyunturas históricas y la influencia o persistencia de ciertas ideas acerca del imperialismo, con lo cual cubren una enorme cantidad de material.^[5] En casi todos los casos escriben de manera crítica sobre el imperialismo, de ese modo de vida que William Appleman Williams describe como compatible con toda clase de argumentos ideológicos, aun antinómicos, puesto que durante el siglo XIX «los triunfos imperiales hicieron necesario el desarrollo de una ideología que se les adecuase», en alianza con los métodos militares, económicos y políticos. Esto permitió que «se preservase y extendiese el imperio sin agotar su sustancia psíquica, cultural o económica». Dentro de las obras de esos investigadores hay indicios de que, por volver a citar a Williams, el imperialismo es capaz de producir imágenes inquietantes de sí mismo; por ejemplo, la de un «policía bonachón y progresista».^[6]

Pero estos críticos son casi siempre escritores descriptivos y positivistas, asombrosamente diferentes del pequeño grupo de los que contribuyen a la teoría general e ideológica. Entre ellos, Jonah Raskin en *The Mythology of Imperialism*; Gordon K. Lewis en *Slavery, Imperialism and Freedom*; y V. G. Kiernan en *Marxism and Imperialism* y en su otra obra fundamental, *The Lords of Human Kind*.^[7] Todas estas obras, en gran medida deudoras del

análisis y de las premisas marxistas, sostienen la centralidad del pensamiento imperialista en la cultura occidental moderna.

Sin embargo, en ninguna parte ha logrado alguno de ellos influir, hasta el punto de modificarla, en nuestra manera de enfrentarnos con las obras canónicas de la cultura europea de los siglos XIX y XX. Las figuras mayores de la crítica sencillamente han pasado por alto el imperialismo. Releyendo recientemente el sutil librito de Lionel Trilling sobre E. M. Forster, por ejemplo, me chocó que su, por lo demás, agudo comentario acerca de *Howards End* ni por un momento mencionara el imperialismo, lo cual, de acuerdo con mi lectura del libro, es imposible; mucho menos lo es pasarlo por alto. Después de todo, Henry Wilcox y su familia son dueños de plantaciones de caucho: «Tenían ese espíritu colonial, siempre en busca de algún rincón donde el hombre blanco pudiese soportar sus desdichas sin ser observado».[8] Con frecuencia, Forster asocia y contrasta este hecho con los cambios que estaban ocurriendo en Inglaterra, cambios que afectaban a Leonard y Jacky Bast, a los Schlegel, al propio *Howards End*. Está también el caso sorprendente de Raymond Williams, cuyo *Culture and Society* no trata en absoluto de la experiencia imperial. (En una entrevista, cuando a Williams se le reprochó esta ausencia palmaria, puesto que el imperialismo «no era algo secundario y externo, sino absolutamente constitutivo de la entera naturaleza del orden político y social inglés: *el* hecho fundamental», [9] él replicó que su experiencia galesa, que le hubiese permitido pensar acerca de la experiencia imperialista, «estaba casi del todo en estado latente» en la época en que escribió *Culture and Society*).[10] Las pocas y tensas páginas que tocan el problema de la cultura y el imperialismo en *The Country and the City* son ajenas a la idea principal del libro.

¿Por qué tienen lugar estos lapsus? ¿Cómo registró y soportó la centralidad de la visión imperial esa misma cultura que la produjo, que

hasta cierto punto la disfrazó y que también fue transformada por ella? Naturalmente, cuando se tiene un origen colonial, la cuestión imperial es determinante en la propia formación, y será un factor de atracción aun cuando se dedique uno a la crítica de la literatura europea. El especialista en literatura inglesa de origen indio o africano leerá *Kim* o *El corazón de las tinieblas* con una urgencia crítica que seguramente no experimentará un norteamericano o un británico. Pero ¿de qué manera seremos capaces de formular la relación entre cultura e imperialismo más allá de las afirmaciones del testimonio personal?

La emergencia del testimonio de los antiguos súbditos como intérpretes del imperialismo y de sus grandes producciones culturales ha dado a este una perceptible, por no decir insoslayable, identidad como tema de estudio y de decidida revisión. Pero ¿de qué manera podría este tipo especial de testimonio y estudio acerca del imperialismo, habitualmente marginal respecto del discurso crítico, ponerse en contacto activo con las preocupaciones teóricas hoy corrientes?

Si, tal como he sugerido, consideramos las cuestiones imperiales como constitutivamente significativas dentro de la cultura occidental, debemos observar esa misma cultura tanto desde el punto de vista de la resistencia antiimperialista como desde el de la apología proimperialista. ¿Qué quiere decir esto? Supone recordar que hasta mediados del siglo xx los escritores occidentales —Dickens o Austen, Flaubert o Camus— escribían teniendo *in mente* únicamente una audiencia occidental, aun cuando trataran de personajes, sitios o situaciones que se refirieran o utilizaran territorios de ultramar dominados por los europeos. Aunque Jane Austen, en *Mansfield Park*, se refiriese a Antigua o, en *Persuasión*, a rincones visitados por la armada británica y lo hiciese sin tener en cuenta que los nativos caribeños o indios podrían responderle, no hay ninguna necesidad de hacer ahora lo

mismo. Hoy sabemos que los pueblos no europeos no aceptaban con indiferencia la autoridad que se ejercía sobre ellos, ni el silencio generalizado sobre su presencia, que, en formas atenuadas, se predica todavía. Por lo tanto, hoy debemos leer las grandes obras canónicas y, tal vez, el archivo completo de la cultura europea y norteamericana premoderna y moderna haciendo el esfuerzo de señalar, extender y dar énfasis y voz a lo que allí está presente en silencio, o marginalmente, o representado con tintes ideológicos (pienso en los personajes indios de Kipling).

En términos prácticos, lo que he llamado antes «lectura en contrapunto» significa aproximarse a un texto sabiendo qué supone que un autor muestre, por ejemplo, que una plantación colonial de azúcar es importante para mantener un particular estilo de vida en Inglaterra. Además, como en todos los textos literarios, estos aspectos no tienen que ver con la historia formal de sus principios y finales. Las referencias a Australia en *David Copperfield* o a la India en *Jane Eyre* están ahí porque *pueden estar*, porque el poder británico (y no solo la fantasía del novelista) hacía posible las alusiones a esas apropiaciones masivas. Pero podemos extraer otras enseñanzas no menos verdaderas, como que por parte de las colonias tuvo lugar una liberación del yugo directo o indirecto y que este proceso empezó y se desarrolló mientras los británicos (o franceses, o portugueses, o alemanes) todavía estaban allí, aunque solo ocasionalmente se registraran los esfuerzos de las potencias por suprimir el nacionalismo de los nativos. La cuestión es que la lectura en contrapunto debe registrar ambos procesos, el del imperialismo y el de la resistencia, lo cual puede realizarse incluyendo lo que había sido excluido: en el caso de *El extranjero*, por ejemplo, el conjunto de la historia previa del colonialismo francés, su destrucción del

Estado argelino y la posterior emergencia de una Argelia independiente, a lo que se opuso Camus.

Cada texto posee su propio *genius*, como lo tiene cada región geográfica del mundo, con sus propias experiencias superpuestas y sus historias de conflictos interdependientes. En lo que se refiere a las producciones culturales, es útil establecer una distinción entre particularidad y soberanía (o exclusividad hermética). Es evidente que ninguna lectura debe generalizar hasta el punto de borrar la identidad de un autor, de un texto en particular o de un movimiento. Por el mismo movimiento debemos aceptar que todo aquello que fue (o parece) cierto para determinado texto o autor pueda convertirse en tema de disputa. En *Kim*, la India de Kipling posee una cualidad de permanencia e inevitabilidad que pertenece no solo a esa maravillosa novela, sino a la India británica, a su historia, a sus administradores y apologistas, pero también a la India por la que luchaban los nacionalistas, la India que debía ser recuperada. Al hacer el recuento de la serie de presiones que se daban en la India de Kipling entendemos el proceso mismo del imperialismo en sus dos aspectos, y también el proceso posterior de la resistencia antiimperialista. Al leer un texto, debemos abrirnos tanto a lo que el texto incorporó como a lo que el autor excluyó. Cada producto de la cultura es la visión de un momento y debemos contraponer esa visión a las varias revisiones que luego suscita; en este caso, las experiencias nacionalistas de la India posterior a la independencia.

Además, debemos conectar las estructuras de determinada narrativa a las ideas, conceptos y experiencias en las que se basa. Los personajes africanos de Conrad, por ejemplo, provienen de una vasta biblioteca sobre, digamos, *africanismo* tanto como de las experiencias personales de Conrad. En el lenguaje de un texto no existe algo que sea la experiencia o el reflejo *directo* del mundo. Las impresiones africanas de Conrad estaban

inevitablemente influidas por la investigación y la erudición acerca de África, a la que alude en su *Memoria personal*. Lo que ofrece en *El corazón de las tinieblas* es el resultado de sus impresiones en relación con aquellos textos, en creadora interacción con las exigencias y convenciones de la narrativa y también con su *genius* e historia personales. Postular que esta mezcla extraordinariamente rica «refleje» África, o incluso que refleje una experiencia de África, es algo pusilánime y seguramente confuso. Lo que tenemos en *El corazón de las tinieblas* —obra de inmensa influencia y que ha provocado gran cantidad de lecturas y de imágenes— es un África politizada, ideológicamente saturada; esa que, para ciertos objetivos y propósitos, era el lugar del imperio, con todas aquellas ideas e intereses actuando furiosamente sobre ella, y no solo su «reflejo» literario fotográfico.

Quizá las consideraciones que ahora siguen supongan abundar demasiado en el asunto, pero quiero dejar claro que lejos de ser la novela y su imagen de África «solo» literatura, la obra forma parte —de hecho, forma parte orgánicamente— del «reparto» de África, contemporáneo a ella. Es verdad que la audiencia de Conrad era pequeña y también que Conrad fue muy crítico respecto al colonialismo belga. Pero para muchos europeos, la lectura de un texto tan enrarecido como *El corazón de las tinieblas* era la forma de aproximarse a África lo más posible. En este limitado sentido formaba parte del esfuerzo europeo para abarcar África, para pensarla, para hacer planes sobre ella. Representarla era entrar en la batalla por África, lo cual estaba inevitablemente relacionado con la posterior resistencia, descolonización, etcétera.

Las obras literarias, particularmente aquellas cuyo asunto manifiesto es el imperio, poseen un aspecto aparatoso, hasta un inherente desaliño, característico de un paisaje político tan lleno, tan densamente cargado. Pero

a pesar de esta formidable complejidad, una obra como *El corazón de las tinieblas* constituye la destilación o simplificación de una serie de elecciones hechas por el autor, elecciones menos complicadas o mezcladas que la realidad misma. No sería justo considerarlas como abstracciones, a pesar de que este texto está tan sutilmente elaborado y revela tanta preocupación ante el lector por ajustarse a las necesidades de la forma narrativa que el resultado es la configuración de una introducción altamente especializada a la lucha por África.

Para ser interpretado, un texto tan híbrido, impuro y complejo requiere una especial y vigilante atención. El imperialismo moderno ha sido tan omniabarcativo y global que prácticamente nada ha escapado a él; por otro lado, como he dicho antes, la contestación tiene lugar todavía. Tomar o no en cuenta las relaciones entre los textos de la cultura y el imperialismo es, por lo tanto, optar por una posición *de hecho tomada previamente*, ya sea para estudiar la relación y así poder criticarla y pensar alternativas a ella, ya para no hacerlo, de modo que permanezca sin examinar y, presumiblemente, sin cambiar. Uno de los objetivos de la escritura de este libro es mostrar cuán enorme es la conciencia del dominio de ultramar, cuánto abarca, cuán extensa es la preocupación que produce; no únicamente en Conrad, sino en figuras que prácticamente jamás vinculamos con esta relación, como Thackeray y Austen. Y también mostrar cuán importante y enriquecedor para un crítico es atender a tal material no solo por razones políticas evidentes, sino también porque, como he venido afirmando, este peculiar tipo de atención permite al lector interpretar obras canónicas de los siglos XIX y XX con un nuevo y comprometido interés.

Volvamos a *El corazón de las tinieblas*. En ella, Conrad nos ofrece un punto de partida siniestro y sugerente desde el cual asir profundamente cuestiones tan difíciles. Recordemos que Marlow, de manera curiosamente

perspicaz, compara a los antiguos conquistadores romanos con sus contrapartidas modernas, iluminando así la especial mezcla de poder, energía ideológica y actitud práctica que caracteriza al imperialismo europeo. Los antiguos romanos, afirma, «no eran colonizadores; su administración consistía apenas en exprimir y poco más». Por contraste, «lo que nos salva es la eficiencia, la devoción a la eficiencia; a diferencia de los romanos, que se basaban en la fuerza bruta», que es poco más que «un accidente que emana de la debilidad de los otros». Hoy, sin embargo:

[...] la conquista de la tierra, que mayormente quiere decir quitársela a otros que tienen diferente complexión o una nariz ligeramente más chata que la nuestra, no es una cosa muy agradable si se la mira demasiado de cerca. Lo único que la redime es la idea. Que haya una idea en su fondo; no un prurito sentimental, sino una idea; y creer generosamente en la idea: algo que se pueda erigir, ante lo cual prosternarse, ante lo cual ofrecer un sacrificio...[\[11\]](#)

En su relato sobre el gran viaje por el río, Marlow profundiza en el problema al hacer una distinción entre la rapacidad belga e (indirectamente) la racionalidad británica en los asuntos imperialistas.[\[12\]](#)

En este contexto, es interesante la noción de salvación. Esta «nos» separa de los despreciados y malditos romanos o belgas, cuya codicia no fue benéfica ni para sus conciencias ni para las tierras y cuerpos de sus súbditos. «Nosotros» nos salvamos porque, en primer lugar, no necesitamos enfrentarnos directamente con el resultado de lo que hacemos; estamos rodeados y nos rodeamos por la práctica de la eficiencia, por la cual se utilizan completamente tanto la tierra como los pueblos; nuestro Gobierno incorpora los territorios y sus habitantes y a la vez nos incorpora a nosotros cuando respondemos eficientemente a sus exigencias. Más aún, a través de Marlow, Conrad habla de redención, en cierto sentido un escalón por encima de la salvación. Si la salvación nos salva, lo que se salva (se ahorra) es nuestro tiempo y nuestro dinero, y también nos salva de la ruina de una

conquista momentánea. Pero la redención extiende la salvación todavía más allá, pues la redención reside en la práctica autojustificatoria de una idea o misión por encima del tiempo, en una estructura que nos envuelve y a la que veneramos a pesar de que, irónicamente, nosotros mismos la hemos erigido. Ya nadie la estudia de cerca, porque la damos por supuesta.

De este modo, Conrad encapsula dos aspectos del imperialismo bastante distintos, pero íntimamente relacionados: una idea basada en el poder para hacerse con territorios, una idea abiertamente clara en su fuerza y en sus inconfundibles consecuencias, y una práctica que por esencia está dedicada a disfrazar u oscurecer esa evidencia desarrollando un régimen de justificaciones a través de una autoridad originada y engrandecida por sí misma, pero que se presenta como una fuerza de interposición entre la víctima del imperialismo y su perpetrador.

No podríamos comprender el tremendo poder de este punto si meramente lo extrajésemos de *El corazón de las tinieblas*, como quien saca un mensaje de una botella. Pues la idea de Conrad se inscribe en la forma narrativa misma, en cómo la heredó y la practicó. Iré tan lejos como para afirmar que sin imperio no existiría novela europea tal como la conocemos, y de hecho, si nos detenemos en el impulso del cual naciera, veremos la convergencia, en absoluto accidental, entre los esquemas constitutivos de la autoridad narrativa, por un lado, y la compleja configuración ideológica que subyace a las tendencias imperialistas, por otro.

Todos los novelistas, críticos o teóricos de la novela europea han advertido su carácter institucional. Fundamentalmente ligada a la sociedad burguesa, la novela, según la frase de Charles Morazé, acompaña y de hecho forma parte de la conquista de la sociedad occidental por parte de los que él denomina *les bourgeois conquérants*. No menos significativo es que en Inglaterra la novela sea inaugurada por *Robinson Crusoe*, cuyo

protagonista es el fundador de un nuevo mundo que domina y al que reclama para Inglaterra y la cristiandad. Es verdad que mientras Crusoe está, de modo explícito, enrolado en la ideología de la expansión de ultramar, lo cual se conecta directamente, en estilo y forma, con los relatos de viajes y de exploración de los siglos XVI y XVII que sentaron las bases de los grandes imperios coloniales, las novelas mayores que vienen después de la de Defoe, y también las obras posteriores del mismo Defoe, no parecen estar muy obsesionadas por las estimulantes posibilidades de ultramar. A pesar de que *Captain Singleton* es la historia de un pirata que ha viajado mucho por la India y por África y que en *Moll Flanders* aparece la posibilidad, tras una vida de crímenes, de una tardía redención de la heroína en el Nuevo Mundo, Henry Fielding, Samuel Richardson, Tobias Smollett y Laurence Sterne no vinculan tan directamente sus relatos con el acto de acumulación de riquezas y territorios lejanos.

No obstante, todos ellos sitúan su obra dentro del territorio cuidadosamente vigilado de una Inglaterra más extensa, y eso se relaciona, sin duda, con lo iniciado tan proféticamente por Defoe. Aun así, eminentes estudiosos de la ficción inglesa dieciochesca como Ian Watt, Lennard Davis, John Richetti y Michael McKeon, que han dedicado considerable atención a la relación entre la novela y el espacio social, han descuidado la perspectiva imperial.[\[13\]](#) Desde luego, no importa si dudamos de que las minuciosas maniobras de rapacidad y seducción burguesas de Richardson tengan que ver realmente con los movimientos militares británicos en la India y en contra de Francia. Es bastante evidente que no es así al pie de la letra, pero en ambas esferas encontraremos los mismos valores respecto a la superación de incomodidades y obstáculos, a la conjura de actos rebeldes y a la paciencia necesaria para establecer la autoridad a través del arte de vencer el tiempo vinculando principios y beneficios. En otras palabras, se

requiere sentido crítico para percibir cómo los grandes espacios de *Clarissa* o *Tom Jones* son la suma de dos cosas: algo que acompaña en el ámbito doméstico el proyecto imperial de control y presencia en ultramar y, al mismo tiempo, el relato práctico de cómo expandirse y moverse en un espacio que debe ser activamente habitado y disfrutado antes de aceptar su disciplina o sus límites.

No quiero decir que la novela —o, en un sentido amplio, la cultura— fuesen la «causa» del imperialismo, sino que el imperialismo y la novela, artefacto cultural de la sociedad burguesa, son impensables el uno sin la otra. De todas las grandes formas literarias, la novela es la más reciente; su aparición, lo más datable; su ámbito, el más occidental; su esquema normativo de la autoridad social, el más estructurado. El imperialismo y la novela se refuerzan mutuamente hasta un grado en el que resulta imposible, diría, leer esta sin, de alguna manera, encontrarse con aquel.

Esto no es todo. La novela es una forma que procede por incorporación y que es cuasienciclopédica. Dentro de ella encontramos tanto un mecanismo narrativo altamente regulado como un completo sistema de referencias sociales que depende de las instituciones existentes en la sociedad burguesa, de su autoridad y de su poder. Sus héroes y heroínas muestran la inquietud y energía características de tan emprendedora clase, y se les permiten aventuras en las cuales sus experiencias les revelan los límites de aquello a lo que pueden aspirar, dónde pueden ir y en qué pueden convertirse. Por lo tanto, las novelas acaban, o con la muerte del héroe, o de la heroína (Julien Sorel, Emma Bovary, Bazarov, Jude el Oscuro de Thomas Hardy), si en virtud de un exceso de energía no se ajustan al orden de las cosas; o con el acceso de los protagonistas a la estabilidad (habitualmente, por medio del matrimonio o de una confirmación de la identidad, como en las obras de Austen, Dickens, Thackeray y George Eliot).

Pero podríamos preguntarnos: ¿por qué dar tanto énfasis a las novelas y a Inglaterra? ¿Cómo salvar la distancia entre una forma estética aislada y grandes empresas y temas como los de la «cultura» y el «imperialismo»? En primer lugar, porque hacia la época de la Primera Guerra Mundial, el imperio británico era incuestionablemente dominante como resultado de un proceso iniciado en el siglo XVI. El proceso fue tan poderoso y sus resultados tan definitivos que, como afirmaron Seeley y Hobson a finales del siglo XIX, se convirtió en el hecho central de la historia inglesa, que incluía en su seno muchas y dispares actividades.^[14] No es una mera coincidencia que Inglaterra produjese y sostuviese también una institución novelística sin competencia o equivalencia en Europa. Como reconocieron toda una serie de intelectuales ingleses, entre los cuales se contaban Arnold, Carlyle, Mill y George Eliot, al menos durante la primera mitad del siglo XIX, Francia gozó de núcleos culturales mucho más desarrollados: academias, universidades, institutos, periódicos, etcétera. Pero la extraordinaria compensación por esta diferencia vino con la firme emergencia y luego indiscutido predominio de la novela inglesa. (Únicamente después de 1870, cuando el norte de África adquirió en Francia una especie de presencia metropolitana, puede verse el desarrollo de una formación estética y cultural comparable: se trata del periodo durante el cual Loti, el primer Gide, Daudet, Maupassant, Mille, Psichari, Malraux, y «exoticistas» como Segalen y por supuesto Camus proyectan una concordancia global entre las situaciones domésticas y las imperiales.)

Hacia 1840 la novela inglesa había logrado un carácter eminente como *la* forma estética y la voz intelectual más prestigiosa dentro de su sociedad. Por ejemplo, precisamente porque la novela ocupaba un lugar tan importante en la cuestión de la «condición inglesa», podemos ver cómo participaba en el imperio inglés de ultramar. Al reflejar lo que Raymond

Williams ha denominado una «comunidad reconocible» de hombres y mujeres ingleses, Jane Austen, George Eliot y Elizabeth Gaskell moldearon la idea de Inglaterra, dotándola de identidad, presencia y modos de articulación capaces de volver a ser utilizados.^[15] La relación entre «el hogar» y «el extranjero» formaba parte de esa idea. Mientras Inglaterra era inspeccionada, valorada y difundida, «el extranjero» apenas se mencionaba y se mostraba, sin el tipo de presencia e inmediatez prodigada sobre Londres, el campo o los centros industriales del norte, como Manchester o Birmingham.

Esta obra firme y casi tranquilizadora llevada a cabo por la novela es propia de Inglaterra y debe ser vista como una importante vinculación cultural de la isla —todavía hoy sin estudiar ni documentar— con lo que sucedía en la India, África, Irlanda y el Caribe. Existe una analogía —que sí ha sido estudiada— con la relación entre la política exterior británica y su comercio y finanzas. Obtenemos una nítida perspectiva de cuán denso y complejo ha sido el debate en un clásico (pero todavía discutido) de D. C. M. Platt: *Finance, Trade and Politics in British Foreign Policy, 1815-1914*. Ahí se ve hasta qué punto la extraordinaria espiral de comercio y expansión imperial inglesa dependía de los matrimonios entre miembros de las mismas esferas, de la educación, el periodismo y la clase social. Platt señala cómo «los contactos intelectuales y sociales (amistades, hospitalidad, ayuda mutua y orígenes semejantes tanto en lo social como en lo cultural) reforzaban la presencia real en la política exterior británica» y añade que «probablemente no han existido nunca pruebas concretas» de los resultados reales de este juego de vinculaciones. Sin embargo, si se observa cómo se desarrollaron las actitudes oficiales en materia de «créditos al extranjero [...], protección de fondos de garantía y promoción de contratos y concesiones de ultramar» se verá que existía lo que él denomina una

«perspectiva departamental», una suerte de consenso acerca del tipo de gente que debía ser responsable de los asuntos del imperio. Esto permitiría adivinar «cómo reaccionarían oficiales y políticos en determinadas ocasiones».[16]

¿Cómo describir mejor esa perspectiva? Parece haber acuerdo entre los especialistas acerca de que, al menos hasta 1870, la política británica debía inclinarse (por ejemplo según el primer Disraeli) no por extender el imperio, sino por «defenderlo, mantenerlo y protegerlo de la desintegración».[17] La India, que adquirió un rango de asombrosa estabilidad, era central para la mentalidad «departamental». Después de 1870 —Schumpeter cita el discurso de Disraeli en el Crystal Palace, en el año 1872, como el punto más claro del imperialismo agresivo, como «consigna clave de la política doméstica»—,[18] la protección (cuyos parámetros se hacían cada vez mayores) de la India y su defensa de otras potencias rivales, como Rusia, necesitaban la expansión británica hacia África, Asia y Oriente Próximo. A partir de ese momento, en una región del planeta tras otra, según afirma Platt, «Gran Bretaña debía, de hecho, ocuparse de defender lo que ya había conquistado, y lo que conquistaba era necesario porque la ayudaba a preservar el resto. Pertenecía al bando de *les satisfaits*, pero tenía que luchar cada vez más para seguir en él, y era, por otro lado, quien más tenía que perder».[19] La «perspectiva departamental» de la política británica era fundamentalmente cautelosa; según Ronald Robinson y John Gallagher en su reformulación de las tesis de Platt, «si podían, los ingleses se expandían por medio del comercio y la influencia; y si debían, por medio de la dominación imperial».[20] Robinson y Gallagher nos recuerdan que no debemos minimizar u olvidar el hecho de que el ejército indio fue utilizado en China tres veces entre 1829 y 1856, y una vez al menos en Persia (1856), Etiopía y Singapur (1867), Hong Kong (1868),

Afganistán (1878), Egipto (1882), Birmania (1885), Ngasse (1893), Sudán y Uganda (1896).

Además de la India, la política británica convirtió en bastión del comercio imperialista la propia Gran Bretaña (con el problema colonial continuo de Irlanda a su lado), las así llamadas colonias blancas (Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Sudáfrica y hasta las antiguas posesiones americanas). La inversión continua y la rutinaria vigilancia inglesa de sus territorios en casa y de sus posesiones de ultramar no tiene paralelismo con ninguna otra potencia europea o americana, para las cuales eran frecuentes los vaivenes, las adquisiciones o pérdidas súbitas y las improvisaciones.

En suma, el poder británico se veía continuamente reforzado. En la esfera cultural, ligada a él y muchas veces a su lado, el poder se elaboraba y articulaba en la novela, cuya continuidad y presencia no encuentra parangón en ninguna otra cultura. Pero debemos ser cuidadosos en esto. La novela no es una fragata ni una minuta de banco. Existe, primero, como esfuerzo del novelista, y luego, como objeto leído por un público. Con el tiempo, las novelas se acumulan y empiezan a formar lo que Harry Levin ha denominado, útilmente, institución literaria, pero en ningún momento pierden su rango de acontecimiento o su densidad específica como parte de una empresa continuada, reconocida y aceptada como tal por los lectores y por otros escritores. A pesar de su presencia social, las novelas no pueden reducirse al plano sociológico ni pueden ser consideradas, ni estética ni cultural ni políticamente como formas de clase, de ideología o de intereses determinados.

No obstante, las novelas tampoco son *sencillamente* productos del genio solitario (según trata de sugerir Helen Vendler y toda una escuela de intérpretes modernos) a las que contemplar solo como manifestaciones de creatividad incondicionada. Algunos de los críticos más interesantes de la

actualidad —Fredric Jameson en *The Political Unconscious* y David Miller en *The Novel and the Police*, dos reputados ejemplos—[\[21\]](#) muestran que la novela en general y la narrativa en particular poseen una especie de presencia social regulatoria en las sociedades europeas occidentales. En esas (por otra parte) valiosas descripciones faltan no obstante aproximaciones al mundo real en el que las novelas y narraciones tienen lugar. Ser un escritor inglés quiere decir algo muy específico y diferente que, digamos, ser un escritor francés o portugués. Para un escritor inglés, «el extranjero» era algo que se sentía vaga e ineptamente allí fuera: exótico, extraño y hasta cierto punto «nuestro», susceptible de ser controlado para comerciar «libremente» con él o para suprimirlo si los nativos despertaban a la resistencia militar o política. La novela contribuyó significativamente a forjar estos sentimientos, actitudes y referencias y se convirtió en uno de los principales elementos de la visión consolidada o cultural departamental de la tierra.

Describiré ahora cómo se realizó la contribución de la novela a esta empresa y, además, cómo la novela no impidió ni frenó la manifestación de sentimientos populares más agresivos después de 1880.[\[22\]](#) Tanto en los estadios tempranos como en los tardíos de la experiencia del lector, la novela es una pintura de la realidad. De hecho, elabora y sostiene una realidad que hereda de otras novelas, a las que rearma y vuelve a poblar de acuerdo con la situación de su creador, sus dones y predilecciones. Platt había subrayado con atino el conservadurismo de la «perspectiva departamental», lo cual también es significativo para el novelista: la novela decimonónica inglesa subraya la continuidad (opuesta a los giros revolucionarios) de la existencia de Inglaterra. Más aún, los escritores ingleses nunca abogaron por la devolución de las colonias, sino que adoptaron un criterio de largo alcance: puesto que las colonias caían dentro

de la órbita de la dominación británica, esa dominación constituía una especie de norma, y así debía conservarse, junto con las colonias mismas.

Lo que resulta de todo ello es una pintura lentamente construida con Inglaterra —esbozada y definida hasta los más pequeños detalles en los aspectos sociales, políticos y morales— en el centro y con una serie de territorios de ultramar vinculados a ella en las periferias. A lo largo del siglo XIX la continuidad de la política imperial británica —que de hecho es una narración— se encontró activamente acompañada por este proceso novelístico, cuyo principal propósito era no suscitar más preguntas, no molestar o de algún otro modo atraer la atención, sino mantener el imperio más o menos en su sitio. Muy pocas veces el novelista está interesado en hacer algo más que mencionar o aludir a la India —por ejemplo, en *La feria de las vanidades* o en *Jane Eyre*—, o a Australia —en *Grandes esperanzas*—. Siguiendo el principio general del libre comercio, la idea es que los territorios remotos están disponibles y el artista puede utilizarlos a su discreción, habitualmente para fines sencillos, como la emigración, la fortuna o el exilio. Al final de *Tiempos difíciles*, por ejemplo, Tom es enviado a las colonias. El imperio no se convirtió en tema novelístico principal hasta pasada la mitad del siglo XIX (en escritores como Henry Rider Haggard, Kipling, Doyle o Conrad); también en los nuevos discursos de la etnografía, la administración colonial, la teoría y la economía, la historiografía de regiones no europeas y, por último, en asuntos especializados, como el orientalismo, el exotismo y la psicología de masas.

Las reales consecuencias interpretativas de esta lenta y firme estructura de actitud y referencia que se articuló en la novela son diversas; describiré cuatro. La primera es que, dentro de la historia literaria, se puede ver una poco corriente continuidad entre la narrativa temprana, en general no

considerada en relación con el imperio, y la tardía, que trata *explícitamente* de él. Austen, Thackeray, Defoe, Walter Scott y Dickens preparan a Kipling y Conrad y están también en una interesante relación con contemporáneos, como Hardy y James, a quienes casi nunca, y solo fortuitamente, asociamos con los productos de ultramar de sus mucho más peculiares contrapartidas novelísticas. Tanto los rasgos formales como los contenidos de las obras de todos ellos pertenecen a la misma formación cultural: las diferencias son de inflexión, énfasis y acento.

En segundo término, la estructura de actitud y referencia suscita toda la cuestión del poder. Un crítico actual no puede y no debe otorgar de repente a una novela una autoridad legislativa y política directa. Debemos recordar siempre que la novela participa, contribuyendo a ello, en una política extremadamente lenta y microscópica que aclara, refuerza y a veces adelanta percepciones y actitudes determinadas acerca de Inglaterra y del mundo y, además, forma parte de esa política. Es sorprendente que nunca, en la novela, ese mundo sea visto de otra manera que como subordinado y dominado, mientras que la presencia inglesa es reguladora y normativa. En *Pasaje a la India*, parte de la extraordinaria novedad del episodio del juicio de Aziz reside en que Forster admita que el «endeble montaje de la corte de justicia»^[23] no se sostiene porque es una «fantasía» que enlaza el poder británico (real) con la existencia de una justicia imparcial para los indios (irreal). Por ello, inmediatamente (y con una especie de frustrada impaciencia), Forster disuelve la escena en la «complejidad» india, que, veinticuatro años después de *Kim*, seguía vigente como tópico. La diferencia entre Kipling y Forster reside en que la ultrajada incomodidad de los nativos resistentes había penetrado la conciencia del segundo. Forster no podía ya dejar de lado lo que Kipling había sido capaz de incorporar con facilidad (como cuando narró el famoso «motín» de 1857 presentándolo

como pura indocilidad, no como un serio rechazo del dominio británico por parte de los indios).

No puede existir conciencia de que una novela subraye y acepte la disparidad de los poderes a menos que los lectores en verdad registren los signos de esta disparidad en obras individuales y se atribuya a la historia de la novela el carácter de una empresa marcada por la continuidad. Así como la sostenida solidez y resolución de la «perspectiva departamental» respecto de los territorios británicos remotos se mantuvo a lo largo de todo el siglo XIX, del mismo modo y en términos literarios la apropiación estética (y por tanto cultural) de las tierras de ultramar formó parte, a veces incidental y otras importante, de la novela. Que esto tuviera lugar dentro de los términos de cada medio o discurso (la novela, los relatos de viajes, la etnografía) y también desde fuera sugiere que hubo conformidad, colaboración y disposición para ello, pero no necesaria o abiertamente una estrategia política, al menos hasta finales del siglo XIX, cuando el programa imperialista se hizo más explícito y se volvió materia de propaganda popular directa.

Ilustraré el tercer punto a este respecto con un breve ejemplo. A lo largo de *La feria de las vanidades* hay constantes alusiones a la India, aunque son solo hechos incidentales en relación con los cambios de fortuna de Becky o la situación de Jobbin, Joseph o Amelia. No obstante, los lectores somos conscientes al mismo tiempo del creciente enfrentamiento entre Napoleón e Inglaterra, con su clímax en Waterloo. Esta dimensión de ultramar no convierte, sin embargo, *La feria de las vanidades* en una novela que explote lo que Henry James llamaría más tarde «el tema internacional». Del mismo modo, Thackeray no pertenece al club de los novelistas góticos como Horace Walpole, Ann Radcliffe o Matthew Lewis, que utilizan escenarios remotos más bien fantasiosamente. Pero aun así, me atreveré a afirmar que

Thackeray y todos los grandes novelistas ingleses del medio siglo aceptan una visión planetaria del mundo y, de hecho, no pueden (en muchos casos no quieren) dejar fuera el vasto alcance del poder británico de ultramar. Como pudimos ver en el pequeño extracto de *Dombey e hijo* citado más arriba, el orden doméstico estaba ligado, situado, e incluso iluminado por un orden venido del extranjero, pero específicamente *inglés*. Sea la plantación de sir Thomas Bertram en Antigua o, cien años después, las posesiones nigerianas de caucho de Wilcox, los novelistas establecen un paralelismo entre el entramado de poder y privilegio en el extranjero y actividades similares en su país.

A poco que consideremos estas novelas con atención, obtendremos una perspectiva mucho más detallada y sutil que la visión abiertamente «global» e imperial que he descrito hasta ahora. Esto me lleva a la cuarta consecuencia de lo que he venido llamando estructura de actitud y referencia. Al insistir, como debemos hacerlo, en la integridad de la obra de arte y al no prestarnos a disolver las varias contribuciones de autores individuales en un esquema general, debemos aceptar que la estructura que conecta las novelas unas con otras no tiene existencia fuera de las novelas mismas, lo cual quiere decir que extraemos la experiencia particular y concreta de «el extranjero» solo en las obras individuales. De la misma manera, únicamente cada obra en particular es capaz de animar, articular y encarnar la relación, por ejemplo, entre Inglaterra y África. Esto obliga al crítico a leer y analizar, más que a realizar sumarios o juzgar, obras cuyo contenido parafraseable es política y moralmente cuestionable. Por un lado, cuando Chinua Achebe, en un celebrado ensayo, critica el racismo de Conrad, no dice nada o pasa por alto las limitaciones que imponía a Conrad la forma estética de la novela. Pero por otro, Achebe muestra su

comprensión de cómo trabaja esa misma forma cuando, en algunas de sus propias novelas, reescribe a Conrad con originalidad y esmero.^[24]

Todo esto es especialmente cierto tratándose de Inglaterra, porque solo ella poseía un imperio de ultramar que sostener y proteger en un área tan extensa, durante un periodo tan largo y con tanta y tan envidiada preeminencia. Francia, en verdad, era un rival, pero, como he señalado antes, la conciencia imperialista francesa fue intermitente hasta finales del siglo XIX. En realidad, Francia se encontró continuamente hostigada por Inglaterra y su sistema podía considerarse defectuoso, al igual que sus beneficios y su expansión. Así, podemos afirmar que, en general, la novela decimonónica europea es una forma cultural que consolida, pero también refina y articula, el *status quo*. Por más que Dickens, por ejemplo, animara a sus lectores a revolverse contra el sistema legal, las escuelas provinciales o la burocracia, sus novelas finalmente establecen lo que alguien ha llamado una «ficción de resolución».^[25] Su figura más frecuente es la reunificación de la familia, la cual, en el caso de Dickens, siempre sirve como microcosmos de la sociedad. En Austen, Balzac, George Eliot o Flaubert —por unir algunos nombres notables—, la consolidación de la autoridad incluye, y de hecho se construye, como un auténtico fundamento de dos instituciones —la propiedad privada y el matrimonio— que raramente se desafían.

El aspecto crucial de lo que he venido llamando consolidación de autoridad de la novela no se conecta simplemente con el funcionamiento del Gobierno y del poder social, sino que está hecho de manera tal que aparece a la vez como normativo y soberano. Es decir, se autovalida en el curso narrativo. Esto es paradójico solo si olvidamos que la constitución de un sujeto narrativo, incluso inusual o anormal, sigue siendo un acto social *par excellence*, y como tal lleva detrás, o dentro, la autoridad de la historia y de

la sociedad. En primer lugar, la autoridad del autor, alguien que escribe los procesos sociales de manera institucionalizada y aceptable, que respeta convenciones, acata esquemas, etcétera. Luego, la autoridad del narrador, cuyo discurso liga la narración a circunstancias reconocibles, y por lo tanto, existencialmente referenciales. Por último viene lo que podríamos llamar la autoridad de la comunidad, cuya representante casi siempre es la familia, pero también la nación, una localidad específica y un momento histórico concreto. Las tres instancias funcionaron unidas del modo más notorio y enérgico a principios del siglo XIX, mientras la novela se abría a la historia de una manera sin precedentes. El Marlow de Conrad hereda directamente todo eso.

Lukács ha estudiado con notable perspicacia la emergencia de la historia en la novela europea:[\[26\]](#) el modo en que Stendhal y, en particular, Walter Scott integraron sus relatos dentro de la historia pública y los convirtieron en parte de ella, haciendo que fuese accesible a todos y no, como antes, solo a reyes y aristócratas. Así pues, la novela se convierte en una narración histórica concreta, moldeada por la historia real de las naciones reales. Defoe sitúa a Crusoe en una isla de una región remota, y Moll Flanders es enviada a las vagamente conquistadas islas Carolinas, pero Thomas Bertram y Joseph Sedley extraen su riqueza específica y sus beneficios concretos de territorios ya históricamente anexionados —respectivamente, el Caribe y la India— en momentos históricos determinados. Y, como Lukács muestra tan convincentemente, Walter Scott construye la política británica en forma de historia de una sociedad que va moldeándose a través de aventuras foráneas[\[27\]](#) (por ejemplo, las cruzadas) y conflictos domésticos internos (la rebelión de 1745, o las tribus guerreras de los *Highlands*) hasta convertirse en una metrópoli asentada capaz de combatir con éxito similar tanto los alzamientos locales como la provocación

continental. En Francia, la historia confirma la reacción posrevolucionaria encarnada en la Restauración borbónica y Stendhal hace la crónica de lo que él considera lamentables logros. Más tarde, Flaubert realizará similar tarea respecto al año 1848. En esta empresa, el género novelístico recibe la ayuda de la obra histórica de Jules Michelet y Thomas Macaulay, cuyas narraciones añaden densidad a la textura de la identidad nacional.

La apropiación de la historia, la historización del pasado y la narrativización de la sociedad, que otorgan sus energías a la novela, incluyen la acumulación y diferenciación del espacio social, del espacio utilizado con propósitos sociales. Esto se volverá aun más visible a finales del siglo XIX y es abiertamente perceptible en la ficción colonial: en la India de Kipling, por ejemplo, donde los nativos y el Raj habitan espacios diferentemente ordenados y donde, con su genio extraordinario, Kipling forja a Kim, ese maravilloso personaje cuya juventud y energía le permiten explorar ambos espacios y cruzar de uno a otro con increíble gracia, como si quisiese desbaratar la autoridad de las fronteras coloniales. Barreras semejantes dentro del espacio social existen también en Conrad, Haggard, Loti y Doyle, o en Gide, Psichari, Malraux, Camus y Orwell.

Subyacentes al espacio social están los territorios, las tierras, los dominios geográficos, los asentamientos geográficos reales del imperio y también la contienda cultural. Pensar en lugares lejanos, colonizarlos, poblarlos y despoblarlos; todo esto ocurre a causa de la tierra, en ella, y por ella. En última instancia, el imperialismo trata de la posesión real y geográfica de tierra. La lucha abierta del imperio comienza cuando coinciden, por un lado, el control real con el poder y, por otro, un lugar real con la idea de lo que ese lugar determinado era (o de lo que podía ser o en lo que podía convertirse). Esta coincidencia es la lógica que gobierna tanto a los occidentales que se hicieron con la tierra como a los nativos que la

reclamaban durante la descolonización. El imperialismo y la cultura a él asociada afirman, a la vez, la primacía de la geografía y la de la determinada ideología acerca del control del territorio. Ese sentimiento de lo geográfico fabrica proyecciones: imaginarias, cartográficas, militares, económicas, históricas y, en general, culturales. Hace posible también la construcción de varios tipos de saberes, todos ellos, de una manera u otra, dependientes del carácter y destino, así percibidos, de cada geografía.

Aquí hay que formular tres observaciones muy precisas. Primero, que las diferenciaciones espaciales, tan evidentes en las novelas del siglo XIX, no surgieron de repente como reflejo pasivo de una agresiva «era imperialista», sino que salen de un *continuum* de discriminaciones sociales previas ya propuestas y autorizadas en novelas realistas e históricas anteriores. Para Jane Austen, la legitimidad de las propiedades de ultramar de sir Thomas Bertram es la extensión natural de la calma, la disciplina y las bellezas de Mansfield Park, una propiedad central que legaliza así el papel económico del orden periférico que la sostiene. Aun cuando las colonias no sean perceptibles en primer plano o no se insista en ellas, la narrativa sanciona un orden espacial moral; ya en la restauración comunal del pueblo de George Eliot, Middlemarch, durante un periodo de turbulencia nacional inglesa; ya en el espacio remoto de incertidumbres y desviaciones que Dickens ve en el submundo de Londres; ya en las cumbres borrascosas de Emily Brontë.

Segunda observación: cada novela, al confirmar y enfatizar en su conclusión una jerarquía subyacente de familia, propiedad y nación, imparte a esa misma jerarquía un fuerte sentimiento escénico de *espacio compartido*. El impresionante poder de la escena de *Casa desolada* en la que se ve a lady Dedlock llorando sobre la tumba de su esposo muerto hace tiempo, *vincula* esa tumba hacia la que ella ha corrido como una fugitiva

con nuestros sentimientos previos acerca de su pasado secreto, acerca de su presencia fría e inhumana y su inquietante y estéril autoridad. Esto contrasta no solo con el desordenado bullicio de la casa de los Jellyby (y sus vínculos excéntricos con África), sino también con la cómoda mansión en la que viven Esther y su marido-tutor. La narrativa explora, atraviesa y, por último, carga esos lugares con valores confirmatorios positivos o negativos.

La conmensurabilidad moral en juego entre narrativa y espacio doméstico se extiende y, de hecho, se reproduce en el mundo, más allá de centros como París o Londres. Al revés, estos lugares poseen una especie de valor de exportación: todo lo bueno y lo malo de los sitios domésticos se envía fuera y se le asigna una virtud o vicio comparables a los de dentro. En su conferencia inaugural de 1870 como titular de la cátedra Slade (*Slade Professor*) de Bellas Artes en Oxford, cuando habla de la pureza racial de Inglaterra, Ruskin puede ir más allá y exhortar a su audiencia a volver a convertir Inglaterra en «un país [que sea] trono real de reyes, isla imperial, para todos fuente de luz y centro de paz». La alusión a Shakespeare tiene la función de restablecer y restaurar el sentimiento de preferencia por Inglaterra. Ahora, sin embargo, Ruskin concibe Inglaterra funcionando *formalmente* a escala planetaria. De manera bastante sorprendente, Ruskin moviliza el sentimiento de aprobación por la isla-reino que en principio, aunque no exclusivamente, Shakespeare había imaginado dentro de la isla misma, desplazándolo hacia fines imperiales, y, de hecho, agresivamente colonialistas. Parece estar diciendo: sed colonos, fundad «colonias tan rápido y tan lejos como podáis».[28]

Tercera observación. La narrativa de ficción y la historia (de la que subrayo el componente narrativo) son tareas domésticas de la cultura basadas en la potencia del registro, la ordenación y la observación provenientes de un sujeto central y capaz de autorizar su discurso: el yo.

Predicar de ese sujeto, de manera casi tautológica, que escribe porque *puede*, es referirse no únicamente a la sociedad metropolitana, sino al mundo exterior. No cualquier miembro de una sociedad dada ejerce el poder de representar, retratar, caracterizar y describir. Más aún: el «qué» y el «cómo» de la representación de las «cosas», a pesar de que permiten una considerable libertad individual, están circunscritos y socialmente regulados. En los últimos años nos hemos vuelto muy conscientes de los moldes de la representación cultural de las mujeres, y, del mismo modo, advertimos las presiones que determinan la representación de razas y clases inferiores. En todas estas esferas —razas, clases y género—, la crítica se ha volcado correctamente sobre esas fuerzas institucionales que, dentro de las modernas sociedades occidentales, moldean y ponen límites a los que se consideran esencialmente como seres subordinados. Así, se ha mostrado que el mecanismo mismo de la representación es responsable de mantener subordinado al subordinado e inferior al inferior.

Jane Austen y el imperio

Nos encontramos en terreno firme con V. G. Kiernan cuando afirma que «los imperios deben disponer de una corriente de ideas y reflejos condicionados dentro de los cuales discurrir; al igual que los jóvenes sueñan con fama y fortuna, las naciones jóvenes sueñan con ocupar un lugar destacado en el mundo».^[1] Como he venido señalando, es una reducción demasiado simple sostener que en la cultura europea o norteamericana todo prepara o consolida la gran idea del imperio. No obstante, sería históricamente torpe dejar de lado tales tendencias —en la narrativa, en la teoría política o en las técnicas de la plástica— que capacitaron, animaron y, de otras maneras, alimentaron la disposición occidental a adoptar y disfrutar de la experiencia del imperio. Si verdaderamente existió algún tipo de resistencia cultural a la noción de misión imperial, no gozó esta de demasiado apoyo en los principales núcleos del pensamiento y la cultura. A pesar de ser un liberal, John Stuart Mill —el suyo es un ejemplo elocuente y significativo— podía, sin embargo, proclamar: «El sagrado respeto que las naciones civilizadas deben a la independencia y nacionalidad de cada una no es vinculante en relación con aquellos cuya nacionalidad e independencia constituyen ciertamente un mal, o, a lo sumo, un bien dudoso». Estas ideas no eran originales; ya habían sido corrientes en el siglo XVI, durante el sojuzgamiento de Irlanda por parte de Inglaterra y,

como ha demostrado convincentemente Nicholas Canny, fueron igualmente útiles para la ideología de la colonización inglesa de América.[2] Casi todos los proyectos coloniales empiezan con la suposición del atraso del nativo, de su imposibilidad general para ser independiente, «igual» e idóneo.

Por qué debe esto ser así, por qué el respeto sagrado de una parte no ha de ser vinculante para la otra, por qué los derechos aceptados en una esfera pueden ser negados en otra, son cuestiones que se entienden solo en términos de una cultura sólidamente asentada en normas morales, económicas y hasta metafísicas designadas para la aprobación de un orden satisfactorio en lo local, es decir, en lo europeo, y para su misma negación en un orden similar pero extranjero. Tal afirmación puede parecer descabellada o extrema. De hecho, describe de manera circunspecta, y hasta medida, la conexión entre el bienestar y la identidad cultural europea, por un lado, y el sojuzgamiento imperial de los territorios de ultramar, por otro. Parte de nuestras dificultades actuales para aceptar este tipo de vínculos se debe a que tendemos a reducir tan complicado problema a una causalidad aparentemente sencilla, y que produce, al revés, una retórica defensiva y culpable. *No* estoy diciendo que lo más importante de la cultura europea temprana sea que constituyó la *causa* del imperialismo decimonónico, y tampoco supongo que todos los problemas del antiguo mundo colonial deban achacársele a Europa. Pero lo que sí afirmo es que casi siempre, si no siempre, la cultura europea se ha caracterizado de modo tal que, a la vez que valida sus propias preferencias, también las pone en conjunción con el distante dominio colonial. Stuart Mill ciertamente lo hacía: siempre aconsejó que *no* se le diese la independencia a la India. Y tras 1880, cuando por variadas razones el control imperial preocupó a Europa, este hábito esquizofrénico se volvió útil.

Lo primero que hay que hacer ahora es echar por la borda todo resto de relaciones sencillas de causalidad en la relación entre Europa y el mundo no europeo y soltar los vínculos que gobiernan los esquemas de secuencias igualmente simples desde el punto de vista temporal. Por ejemplo, no deberíamos admitir ninguna propuesta que apunte a demostrar que Wordsworth, Austen o Coleridge, puesto que escribieron *antes* de 1857, fueron realmente la causa del establecimiento formal del dominio británico en la India *después de* 1857. En cambio, deberíamos intentar la descripción de un contrapunto entre esquemas evidentes de los textos ingleses sobre Inglaterra misma y representaciones del mundo fuera de las islas británicas. El modo inherente a este contrapunto no es temporal, sino espacial. En el periodo anterior a la gran época de explícita y programática expansión colonial, como, por ejemplo, la del «reparto de África», ¿cómo se veían y se situaban los escritores a sí mismos y a sus obras en ese mundo ya más amplio? Los encontraremos utilizando sorprendentes pero cuidadosas estrategias, muchas de ellas extraídas de fuentes previsibles: ideas positivas acerca del hogar, la nación y su lenguaje; acerca de un orden apropiado, la buena conducta y los valores morales.

Pero ideas positivas como estas hacen más que validar «nuestro» mundo. También tienden a desvalorizar otros mundos, y, lo que es quizá más significativo desde un punto de vista retrospectivo, no previenen ni inhiben ni se resisten a prácticas imperialistas deplorablemente poco atractivas. No. Formas culturales como la novela o la ópera no hicieron que la gente saliese a conquistar imperios: Carlyle no impulsó directamente a Rhodes ni puede ser culpado por los problemas actuales del sur de África. Pero es auténticamente perturbador comprobar qué poco se opusieron a la aceleración del proceso imperialista las grandes instituciones inglesas, a pesar de todas esas ideas humanistas y esos monumentos que todavía hoy

celebramos y a los que atribuimos el poder ahistórico de exigir nuestra aprobación. Estamos obligados a preguntarnos cómo y por qué este cuerpo humanista coexistía tan cómodamente con el imperialismo, hasta que surgió la resistencia al imperialismo en los propios dominios imperiales (entre los africanos, los asiáticos y los latinoamericanos) hubo en las metrópolis tan insignificante oposición u hostigamiento hacia el imperio. Quizá el hábito de distinguir «nuestro» hogar y orden del de «ellos» se convirtió en una dura costumbre política: la de acumular más y más de lo de «ellos» para dominarlo, subordinarlo y estudiarlo. Dentro de las grandes ideas humanistas y valores promulgados por la gran cultura europea encontramos precisamente esa «corriente de ideas o reflejos condicionados» de la que habla Kiernan, dentro de la cual discurrió más tarde la totalidad del imperio.

El mejor libro de Raymond Williams, *The Country and the City*, trata de describir la medida y el modo en que esas ideas se encarnan realmente en distinciones geográficas acerca de distintos lugares. Su análisis sobre el juego entre lugares urbanos y rurales ingleses admite las más extraordinarias variaciones: desde la pastoral populista de William Langland, a través de los poemas de mansiones campestres de Benjamin Jonson y las novelas londinenses de Dickens, directamente hasta las visiones de las metrópolis en la literatura del siglo xx. Pero, sobre todo, el libro trata de cómo se ha enfrentado la cultura inglesa con la tierra, su posesión, imaginación y organización. A pesar de que también estudia la influencia de Inglaterra sobre las colonias, Williams lo hace, como he sugerido antes, de una forma menos centrada y menos extensa de lo que exigía la importancia de tal práctica. Casi al final de *The Country and the City*, se arriesga a afirmar que «al menos desde mediados del siglo xix, y antes en algunos importantes aspectos, existió este contexto mayor [la relación entre Inglaterra y las colonias, cuyos efectos en la imaginación

inglesa “han sido tan profundos que se prestan poco a una mirada superficial”] dentro del cual sufrió su efecto, consciente e inconsciente, cada idea e imagen». Rápidamente invoca «la idea de la emigración a las colonias, que domina varias novelas de Dickens, las Brontë, o Elizabeth Gaskell y correctamente afirma que las «nuevas sociedades rurales», todas ellas coloniales, entraron en la economía imaginaria metropolitana inglesa a través de Kipling, el primer Orwell o Somerset Maugham. Tras 1880 tuvo lugar «una espectacular extensión del paisaje y las relaciones sociales»: esta corresponde más o menos exactamente a la gran época imperial.[3]

Es peligroso no estar de acuerdo con Williams, pero me aventuraré a decir que si empezamos por buscar algo así como el mapa imperial del mundo en la literatura inglesa, nos resultará visible, con sorprendente insistencia y frecuencia, mucho antes de mediados del siglo XIX. Y lo hará, además, no solo con la inerte regularidad de algo que se da por establecido, sino, lo que es mucho más interesante, bien ligado y ya formando parte vital de una red de prácticas culturales y lingüísticas. Desde el siglo XVI en adelante existieron intereses económicos ingleses en Irlanda, América, el Caribe y Asia: el más superficial de los inventarios revelaría la abundancia de poetas, filósofos, historiadores, dramaturgos, estadistas, novelistas, viajeros, cronistas, soldados y fabulistas que hacían estimaciones, se preocupaban y vigilaban estos intereses. (Peter Hulme trata varios de esos aspectos en *Colonial Encounters*).[4] Lo mismo podría decirse de Francia, España y Portugal, no únicamente como potencias de ultramar, cada una en su esfera, sino en competencia con los ingleses. ¿Cómo podemos examinar la influencia de tales intereses en la Inglaterra anterior a la época imperial, es decir, durante el periodo comprendido entre 1800 y 1870? Haríamos bien en seguir el sendero de Williams y detenernos a finales del siglo XVIII, en la crisis que siguió, en Inglaterra, al vallado de tierras en gran escala. Las

antiguas comunidades orgánicas rurales se disolvieron y otras nuevas se forjaron en su lugar bajo el impulso de la actividad parlamentaria, la industrialización y la dislocación demográfica. Pero también tuvo lugar un proceso nuevo que resituó a Inglaterra (del mismo modo sucedió en Francia) dentro de un círculo mucho más amplio del mapa mundial. Durante la primera mitad del siglo XVIII, la competencia entre ingleses y franceses fue intensa tanto en América del Norte como en la India; en la segunda mitad hubo numerosos choques entre Inglaterra y Francia en las Américas, el Caribe, Oriente Medio y desde luego en Europa. La literatura prerromántica de Francia e Inglaterra muestra un constante flujo de referencias a los dominios de ultramar: baste pensar no solo en los enciclopedistas, el abate Raynal, Charles de Brosses y Volney, sino también en Edmund Burke, William Thomas Beckford, Edward Gibbon, Johnson y William Jones.

En 1902, J. A. Hobson describió el imperialismo como una expansión de la nacionalidad, con lo que suponía que se debía comprender el proceso desde el punto de vista de la *expansión* más que de la *nacionalidad*, puesto que esta era una cantidad fija,^[5] algo completamente formado, mientras que, un siglo atrás, existía todavía *en proceso de formación* tanto en casa como en el extranjero. En *Physics and Politics* (1887), Walter Bagehot se refiere con extraordinario énfasis a «construir una nación». A finales del siglo XVIII hubo dos conflictos entre Francia e Inglaterra: la batalla por logros estratégicos en el exterior —en la India, el delta del Nilo y el hemisferio occidental— y la batalla por acceder a una identidad nacional triunfante. Ambos conflictos enfrentaban «lo inglés» con «lo francés». No importa cuán íntimas y cercanas se nos aparecieran las «esencias» supuestamente inglesas o francesas, siempre eran pensadas en proceso de formación, y no ya formadas; siempre fruto de la confrontación con el otro

gran competidor. Becky Sharp, el personaje de Thackeray, es una advenediza precisamente a causa de su ascendencia mitad francesa. Un poco antes, a comienzos del siglo XIX, la proba actitud abolicionista de William Wilberforce y sus aliados se debió, en parte, al deseo de hacerle la vida más difícil a los franceses, que eran hegemónicos en las Antillas.^[6]

Estas consideraciones encuentran de repente un enorme y fascinante desarrollo en *Mansfield Park* (1814), la más explícita, en su ideología y su moral, de las novelas de Austen. En general, Williams, de nuevo, tiene toda la razón: las novelas de Austen expresan una «cualidad de vida asequible» en dinero y propiedades adquiridas, en la realización de elecciones morales, en poner las cosas en su sitio, en arbitrar las «mejoras» correctas, en afirmar y clasificar un lenguaje finamente matizado. Pero, concluye Williams:

Lo que (Cobbett) nombra, al pasar cabalgando por el camino, son clases. Jane Austen, desde el interior de las casas, no es nunca capaz de ver esto, a pesar de lo intrincado de sus descripciones sociales. Es comprensible que todas sus distinciones sean internas y exclusivas. Lo que le interesa es la conducta de la gente que, en el curso de sus intentos de mejorar, trata repetidamente de convertirse en una clase. Pero, cuando se ve una sola clase, en realidad no se ve ninguna.^[7]

En tanto descripción general de cómo se las arregla Austen para elevar a la categoría de «valor independiente» ciertas elecciones morales, este párrafo es excelente. Sin embargo, respecto de *Mansfield Park* hay que decir muchas cosas más que aclaren y ensanchen la perspectiva de Williams. Quizá entonces Austen y, de hecho, las novelas preimperialistas en general, aparezcan mucho más implicadas en el dispositivo de la razón imperial expansionista de lo que parece a primera vista.

Después de Lukács y Proust nos hemos habituado de tal manera a pensar en la trama y la estructura de la novela en términos sobre todo temporales que hemos desdeñado la función del espacio, la geografía y la localización.

No solo Stephen Dedalus, sino cualquier otro protagonista de novela se ve a sí mismo en una espiral que crece desde su casa en Irlanda hasta alcanzar el mundo. Como muchas otras novelas, *Mansfield Park* es muy precisa acerca de la serie de pequeñas y grandes dislocaciones en el espacio que se dan antes y al final de la novela. Fanny Price, la sobrina, se convierte en la señora espiritual de Mansfield Park. Y el sitio mismo está situado en el centro de un arco de intereses y preocupaciones que abarcan el hemisferio norte, dos océanos y cuatro continentes.

Como en otras novelas de Austen, el grupo central que al final surge «ordenado» a través de los matrimonios y la propiedad no se basa exclusivamente en la sangre. Su novela promulga la «desafiliación» (en sentido literal) de algunos de los miembros de la familia y en cambio legaliza la «afiliación» entre otros y respecto a uno o dos extraños, elegidos y probados. En otras palabras, los vínculos de sangre no son suficientes para asegurar la continuidad, la jerarquía y la autoridad tanto interior como exterior. Así, Fanny Price —la pobre sobrina, la niña huérfana llegada de la remota ciudad de Portsmouth, la despreciada, gazmoña y recta candidata a vestir santos— adquiere de forma gradual una categoría similar y hasta superior a la de la mayoría de sus afortunados parientes. Dentro del esquema de alianzas y al tiempo que gana autoridad, Fanny Price se muestra relativamente pasiva. Resiste los desdenes y gestos importunos de los otros y, muy de vez en cuando, ensaya algún movimiento propio. De todas maneras, se experimenta la impresión de que Austen tiene para ella planes que la propia Fanny apenas podría comprender, del mismo modo en que, a lo largo de toda la novela, los personajes la creen una verdadera «adquisición» llena de «capacidad de adaptación», en contra de sus propios sentimientos. Como el Kim O'Hara de Kipling, Fanny es a la vez un

resultado e instrumento de un plan mayor, y constituye un personaje literario completamente maduro.

Como Kim, Fanny necesita esa dirección, protección y autoridad externa que su propia y somera experiencia no puede brindarle. Sus lazos conscientes la ligan a algunos personajes y lugares, pero la novela revela otros que ella apenas presiente y que, sin embargo, le exigen presencia y servicio. Está ante una situación que se abre en una intrincada red de movimientos que, en conjunto, exigen elecciones, ajuste y reforma. Sir Thomas Bertram se siente cautivado por una de las hermanas Ward, mientras que las otras no se han desempeñado bien y un «abismo absoluto» se abre entre ellas; sus «círculos eran tan distintos», la distancia entre ellos, tan grande, que no habían mantenido contacto durante once años;^[8] habían sufrido grandes adversidades y los Price habían decidido recurrir a los Bertram. Gradualmente, a pesar de que no es la mayor, Fanny se convierte en foco de atención al ser enviada a Mansfield Park con el objetivo de empezar una nueva vida. De modo semejante, los Bertram han abandonado Londres (como resultado de las «enfermedades sin importancia y la gran indolencia» de lady Bertram) y han decidido vivir en el campo.

El sostén material de su vida es la finca de los Bertram en la isla de Antigua, que a su vez tampoco marcha bien. Austen se toma el trabajo de mostrar dos procesos aparentemente separados pero en realidad convergentes: el aumento de la importancia de Fanny para la economía de los Bertram, incluyendo Antigua, y la propia disposición de Fanny ante los numerosos desafíos, amenazas y sorpresas. En ambos casos, la imaginación de Austen trabaja con el rigor y la precisión de un bisturí de acero a través de un recurso que podríamos calificar de clarificación geográfica y espacial. Así, la ignorancia de Fanny cuando llega a Mansfield como una niña amedrentada de diez años está ilustrada por su torpeza para figurarse el

«conjunto del mapa de Europa».[9] Durante casi la primera mitad de la novela, la acción tiene que ver con un completo muestrario de problemas cuyo común denominador es el espacio, erróneamente utilizado o mal entendido: no únicamente se encuentra sir Thomas en Antigua para mejorar las cosas allí y en Inglaterra, sino que en Mansfield Park, Fanny, Edmund y su tía Norris negocian dónde deberá vivir, leer y trabajar ella y en qué habitaciones deberán encenderse fuegos. Amigos y parientes se preocupan por el aumento de las propiedades y se percibe y discute la importancia doméstica de las capillas (es decir, de la autoridad religiosa). Cuando los Crawford, con su pequeño toque significativo de sangre francesa en las venas, sugieren montar una obra de teatro como recurso para animar las cosas, la incomodidad de Fanny opera con una agudeza polarizadora. No puede participar y no puede aceptar fácilmente que habitaciones construidas para vivir se transformen en espacios teatrales, aunque, de todas maneras, se monta una obra de August von Kotzebue: *Juramentos de amor*.

Debemos aceptar, creo, que mientras sir Thomas se encuentra lejos cultivando el jardín colonial, tendrá lugar un buen número de desajustes inevitables (explícitamente asociados con el «desorden» femenino). Tales desajustes son evidentes no solo en los inocentes vagabundeos por el parque de los tres pares de jóvenes amigos, que tan pronto se cruzan como se pierden inesperadamente por sus senderos, sino, más claramente, en los varios coqueteos y compromisos entre los muchachos y las muchachas sobre quienes no se impone ninguna autoridad paterna, debido a la indiferencia de lady Bertram y a lo poco adecuado de la situación de la señora Norris. Hay altercados y peligrosas variaciones de papeles, que cristalizan en los ensayos para la obra, durante los cuales está a punto de darse (aunque nunca sucede) algo peligrosamente cercano al libertinaje. Fanny, cuyo temprano sentimiento de alienación, distancia y temor

proviene de su origen, se convierte ahora en una especie de conciencia subrogada acerca de lo que está bien y de cuánto es demasiado. No obstante, carece de poder para actuar de acuerdo con esa incómoda conciencia, y el desgobierno y la deriva continúan hasta que sir Thomas vuelve inesperadamente del «extranjero».

Cuando este finalmente aparece, los ensayos para la obra se detienen, y en un pasaje notable por su carácter ejecutivo, Austen describe cómo restablece sir Thomas el gobierno de su casa:

Fue una mañana atareada para él. Tan solo una pequeña parte se ocupó en conversaciones con alguno de ellos. Tenía que volver a instalarse en las habituales preocupaciones de la vida de Mansfield; debía entrevistarse con su mayordomo y su alguacil —tenía que examinar y contabilizar— y, en los intervalos de sus asuntos, debía recorrer sus establos y sus jardines, y las plantaciones más cercanas; pero, activo y metódico, no solo había llevado todo eso a cabo antes de presidir la mesa como señor de la casa durante la comida, sino que también había ordenado al carpintero que se dedicara a desmontar todo aquello que habían levantado en los últimos días en el salón de billar, y había despedido al pintor de los decorados tan temprano como para justificar la placentera certidumbre de que ahora el pintor había llegado ya hasta Northampton. Se había marchado tras arruinar únicamente el suelo de una de las habitaciones, vuelto inservibles todas las esponjas del cochero e irritado y disgustado a cinco de los sirvientes; y sir Thomas alimentaba la esperanza de que un día o dos fuesen suficientes para ahuyentar todo recuerdo desagradable de lo que había sucedido, aun hasta la destrucción de todo ejemplar sin encuadernar de *Juramentos de amor* que hubiese en la casa, porque quemaba cuantos caían ante su vista.^[10]

La fuerza de este pasaje es innegable. No solo se trata de un Robinson Crusoe poniendo las cosas en orden; se trata también de un protestante de las primeras épocas eliminando toda huella de conducta frívola. Nada en *Mansfield Park* podría impedir que además imaginemos que sir Thomas hace exactamente lo mismo —en una escala mayor— en sus «plantaciones» de Antigua. Fueran los que fuesen los acontecimientos de la isla —existe evidencia interna, sugiere Warren Roberts, de que había problemas que

tenían que ver con la depresión económica, la esclavitud y la rivalidad con Francia—[11] sir Thomas pudo enfrentarse con ello, manteniendo el control sobre su dominio colonial. Aquí, con más claridad que en ninguna otra de sus demás novelas, Austen sincroniza autoridad doméstica con autoridad internacional, expresando claramente que los valores asociados con cuestiones tan elevadas como el orden, la ley y la propiedad deben estar firmemente asentados en la posesión y el gobierno reales del territorio. Ella ve claramente que poseer y gobernar Mansfield Park es poseer y gobernar una propiedad imperial en estrecha, por no decir inevitable, asociación con el imperio. Lo que asegura la tranquilidad doméstica y la atractiva armonía de uno es la disciplina regulada y la productividad del otro.

No obstante, antes de que ambas logren su completo asentamiento, Fanny debe comprometerse mucho más activamente en el desarrollo de la acción. Gradualmente se transforma, de pariente pobre asustada y muchas veces victimizada a miembro pleno de la casa de los Bertram en Mansfield Park. Con este objetivo Austen proyecta la segunda parte de la novela, que contiene no solo el frustrado romance de Edmund y Mary Crawford, sino también el descubrimiento y rechazo de Fanny Price respecto de su casa familiar de Portsmouth, la herida e invalidez de Tom Bertram (el hijo mayor) y el inicio de la carrera naval de William Price. Este entero conjunto de relaciones y sucesos culmina por fin con el matrimonio de Edmund y Fanny Price, cuyo sitio en la mansión de los Bertram es ocupado por Susan Price, su hermana. No constituye una exageración interpretar que las últimas secciones de *Mansfield Park* suponen la coronación de un principio evidentemente antinatural (o, al menos ilógico) situado en el corazón mismo del orden inglés. La audacia de la visión de Austen se encuentra apenas disimulada por su voz, que, a pesar de ocasionales ironías, es notablemente modesta y opera por sobreentendidos. Pero no debemos

desdeñar las referencias limitadas al proceso, el trabajo y la clase, y su aparente habilidad para volver abstracta (en frase de Raymond Williams) «una moralidad cotidiana inflexible que así resulta, al final, separable de su base social». De hecho, Austen es mucho menos modesta y mucho más severa.

Las claves están en Fanny, o, mejor, en cuán rigurosamente podamos considerarla. Es verdad que la visita a su casa de origen en Portsmouth, donde reside su familia más cercana, altera el equilibrio estético y emocional al que se había habituado en Mansfield Park, y verdad es también que había empezado a dar esos lujos por sentados, y aun a juzgarlos como cosas esenciales. Todas estas son consecuencias completamente rutinarias y naturales de haberse acostumbrado a un nuevo sitio. Pero Austen está hablando de dos problemas agregados que no debemos dejar de estudiar. Uno se refiere al nuevo y más hondo sentimiento de Fanny respecto a qué significa estar *en casa*: tras llegar a Portsmouth, cuando hace el inventario de las cosas que allí encuentra, no se trata únicamente de un problema de espacio más amplio:

Fanny estaba casi atónita. Apenas sabía cómo soportar la pequeñez de la casa y lo delgado de las paredes, que hacía que todo se encontrase tan próximo a ella, lo cual se unía al cansancio del viaje y a todas sus recientes inquietudes. Dentro de la habitación, todo estaba bastante tranquilo, puesto que después de que Susan hubiese desaparecido junto con los otros, solo quedaron su padre y ella; él, sacando un periódico —préstamo habitual de un vecino— se aplicó a su estudio, al parecer, sin advertir la existencia de Fanny. Se puso el único candil entre el periódico y su persona, sin aludir siquiera a la posible conveniencia de ella; pero ella no tenía nada que hacer, y se alegró de que la luz llegase a su frente doliente filtrada por la pantalla, mientras permanecía sentada en conturbada, dolorosa y conmovida contemplación.

Estaba en casa. Pero, ¡ay!, no había nada parecido a una casa ni le había sido dispensado nada parecido a una bienvenida, como...; pero debió controlarse; se mostraba irracional... Dentro de un día o dos notaría la diferencia. Solo ella tenía la culpa. Pero pensó que las cosas no habrían sucedido así en Mansfield. No, en casa de su tío se habrían observado los momentos y las

estaciones, se habrían ordenado los asuntos, habría habido un decoro, un cuidado hacia todos que no se daba aquí.[\[12\]](#)

En un espacio tan pequeño no se puede ver ni pensar con claridad, no se puede ordenar o atender de la manera adecuada. La sutileza del detalle que Austen señala («el único candil entre el periódico y su persona, sin aludir siquiera a la posible conveniencia de ella») expresa con mucha precisión los peligros de la antisociabilidad, de la insularidad solitaria, de la conciencia empobrecida que los mayores y mejores espacios rectifican.

De hecho, la cuestión que Austen propone es que Fanny no puede acceder a esos espacios por herencia directa, título legal, cercanía, contigüidad o adyacencia (Mansfield Park y Portsmouth están a horas de distancia). Para ganar el derecho a Mansfield Park, primero hay que dejar el hogar, como una especie de criada contratada o, para decirlo de un modo extremo, como una especie de objeto trasladado: este es, claramente, el destino de Fanny y de su hermano William. Pero entonces se tiene la promesa de la futura bonanza. Creo que Austen considera que lo que Fanny lleva a cabo como un movimiento doméstico y a pequeña escala corresponde a los movimientos más amplios y abiertamente coloniales de sir Thomas, su mentor, el hombre cuya propiedad ella hereda. Los dos movimientos dependen el uno del otro.

La segunda cuestión sobre la que Austen habla es más compleja e indirectamente suscita un problema teórico interesante. La conciencia que ella tiene del imperio se expresa por alusiones casuales y obviamente es muy distinta a la de Conrad o Kipling. En la época de Austen los británicos llevaban a cabo una política muy activa en el Caribe y Sudamérica, sobre todo en Brasil y Argentina. Solo vagamente parece advertir Austen los detalles de estas actividades, a pesar de que la convicción acerca de la importancia de las plantaciones extensivas de las Indias Occidentales era

corriente en la Inglaterra metropolitana. La isla de Antigua y el viaje de sir Thomas allí poseen una función definitiva en *Mansfield Park*, función que es incidental y se alude a ella de pasada y, a la vez, resulta absolutamente crucial para la acción. ¿Cómo debemos entender esas pocas alusiones de Austen a Antigua, y qué debemos hacer con ellas desde el punto de vista de la interpretación?

Lo que yo creo es que por medio de esa muy curiosa combinación de énfasis y casualidad, Austen se revela a sí misma asumiendo (del mismo modo que Fanny asume, en los dos sentidos de la palabra) la importancia de un imperio en relación con la situación doméstica. Pero iré más allá. Puesto que Austen utiliza y se refiere a Antigua del modo en que lo hace en *Mansfield Park*, esto exige un esfuerzo paralelo por parte de sus lectores para entender concretamente los valores históricos de la referencia. Para decirlo de otra manera, debemos tratar de entender *a qué* se refería, por qué le atribuía la importancia que le atribuía, por qué eligió la isla de Antigua cuando podía haber escogido otra cosa para establecer la riqueza de sir Thomas. Calibremos ahora el poder significativo de las referencias a Antigua en *Mansfield Park*. ¿Cómo ocupan el lugar que ocupan y qué hacen allí?

Siguiendo a Austen, deberíamos concluir que, al margen de lo aislado e insular que sea el sitio de Inglaterra (es decir, Mansfield Park), siempre requiere un sustento de ultramar. La propiedad de sir Thomas en el Caribe podría haber sido una plantación mantenida por trabajo esclavo (que no fue abolido en Inglaterra hasta 1830); estos no son datos históricos muertos, sino, como ciertamente sabía Austen, realidades históricas evidentes. Antes de que tuviese lugar la rivalidad anglofrancesa, el rasgo más característico de los imperios occidentales (romano, español y portugués) fue su inclinación al pillaje; según lo formula Conrad, el transporte de las riquezas

de las colonias a Europa con muy poca dedicación al desarrollo, la organización o el sistema dentro de estas. Gran Bretaña, y Francia en menor grado, querían hacer que sus imperios fuesen núcleos beneficiosos, duraderos y competitivos en términos de empresa. Y ningún sitio mejor que el Caribe, donde el tráfico de esclavos, el funcionamiento de las grandes plantaciones y el desarrollo de los mercados del azúcar provocaron los problemas del proteccionismo, de los monopolios y los precios de modo más o menos constante y siempre en competencia.

Lejos de ser unas pocas migas «ahí fuera», las posesiones coloniales británicas en las Antillas y las islas de Sotavento constituyeron durante la era de Jane Austen un escenario de crucial importancia para la rivalidad anglofrancesa. Desde allí se exportaron a Inglaterra las ideas francesas revolucionarias, y allí se dio un lento declive de los beneficios británicos, mientras las plantaciones francesas producían más azúcar a menos coste. No obstante, las rebeliones de esclavos dentro y fuera de Haití perjudicaban a Francia y alimentaban los intereses de Inglaterra y su afán de intervenir más directamente para aumentar su poder local. Aun así, comparada con su anterior preeminencia dentro del mercado doméstico, la producción de azúcar de las Antillas inglesas del siglo XIX tuvo que competir con las ofertas alternativas de Brasil o la isla Mauricio, el surgimiento de la industria del azúcar de remolacha y la gradual preponderancia de la ideología y la práctica del libre mercado.

Tanto en sus características formales como en sus contenidos, algunas de estas tendencias convergen en *Mansfield Park*. La más notoria es la completa y abierta subordinación de la colonia a la metrópoli. Aunque ausente de *Mansfield Park*, sir Thomas nunca se muestra *presente* en Antigua, que recibe a lo sumo media docena de referencias en la novela. He citado antes fragmentariamente un trozo de los *Principles of Political*

Economy de John Stuart Mill que condensa el modo en que Austen utiliza Antigua. Aquí lo citaré completo:

No podemos apenas considerar estas [lejanas posesiones nuestras] como países que mantengan un intercambio de bienes con nuestros países, sino, más adecuadamente, como remotas propiedades agrícolas o manufactureras que pertenecen a una comunidad más grande. Por ejemplo, no podemos considerar como países que posean un capital productivo propio a nuestras colonias de las Indias Occidentales... [sino que son más bien] el lugar en el que Inglaterra encuentra conveniente llevar a cabo su producción de azúcar, café u otros productos tropicales. Todo el capital empleado es capital inglés; casi toda la industria se lleva allí para usos británicos. Casi no existe ninguna producción, salvo para el consumo, y esta se envía a Inglaterra no para cambiarla por cosas exportadas a la colonia y consumirlas allí, sino para venderla en Inglaterra para provecho de sus propietarios. Apenas puede concebirse el intercambio con las Indias Occidentales como un intercambio externo, sino que en realidad se asemeja mucho más al comercio entre el campo y la ciudad.[13]

Hasta cierto punto, Antigua es como Londres o Portsmouth, un rincón mucho menos deseable que una casa en el campo como Mansfield Park, pero que produce bienes que puede consumir cualquiera (a principios del siglo XIX todos los británicos consumían azúcar), a pesar de que sus propietarios y guardas constituyen un pequeño grupo de aristócratas y señores. Los Bertram y otros personajes de Mansfield forman un subgrupo dentro de esa minoría, y para ellos la isla es riqueza; Austen la considera como un bien que se convierte en propiedad, orden y, al final de la novela, en comodidad (*comfort*),[14] lo cual es un bien añadido. Pero ¿por qué «añadido»? Porque, como Austen nos dice con mordacidad al final de la novela, ella «quiere devolver a todos los que no estén muy en falta cierto grado de comodidad (*comfort*) tolerable y acabar con el resto».[15]

En primer lugar, podríamos interpretar este párrafo como que la novela ha hecho suficiente con desestabilizar la vida de «todos» y ahora debe dejarlos descansar. En realidad, Austen afirma eso explícitamente en un

rapto de impaciencia metaficcional: la novelista comenta su propio trabajo y señala que ha ido demasiado lejos y que ahora exige aproximarse a un final. Luego, puede querer decir que «todos» son capaces de darse cuenta de lo que significa estar de verdad en casa y en paz, sin necesidad de errar o de irse y volver. (Esto no incluye al joven William, que, suponemos, debe continuar por esos mares con la armada británica o en cualesquiera otras misiones políticas o económicas que sean todavía menester. Estas cuestiones apenas obligan a Austen a una reacción, una observación al pasar sobre la «continuada buena conducta y creciente fama» de William). En cuanto a los finalmente residentes de Mansfield Park, a estas almas ahora del todo aclimatadas, Austen les otorga más atención por medio del registro de su ventajosa domesticación; a ninguna más que a sir Thomas. Por primera vez, este comprende qué es lo que ha faltado en la educación de sus hijos, y lo hace, paradójicamente, en los términos que le ofrecen esas fuerzas sin nombre del exterior o, por así decirlo, la riqueza de Antigua y el ejemplo importado de Fanny Price. Vale la pena notar aquí la curiosa alternancia entre el «dentro» y el «fuera», que sigue el modelo de Mill, en el que el «fuera» se convierte en «dentro» en razón de su uso y, para utilizar la palabra de Austen, en razón de su «disposición»:

Aquí [en esta deficiencia pedagógica que otorgara un papel demasiado importante a la señora Norris y permitiera a los niños disimular y reprimir sus sentimientos] había existido una grave falta; pero, grave como fuera, gradualmente llegó a convencerse de que no había sido este el error más serio de su plan educativo. Debió haber existido una falta dentro de ellos, o el tiempo hubiese acabado por borrar sus censurables efectos. Temió que hubiesen faltado principios, principios activos, temió que no se les hubiese enseñado jamás a gobernar sus inclinaciones y temperamentos únicamente por ese sentido del deber que puede bastar para ello. Teóricamente, se los había instruido en su religión, pero nunca se les había exigido su práctica cotidiana. Ser distinguidos por la elegancia y las dotes —cosas a las que los autorizaba su juventud— podía no haber sido una influencia en tal sentido ni haber tenido un efecto moral en sus mentes. Había querido que fuesen buenos, pero sus cuidados se habían dirigido al entendimiento y a las

maneras, no a la disposición; y en cuanto a la necesidad de abnegación y humildad, temía que no hubiesen oído tales consideraciones de labios que pudiesen aprovecharles.[\[16\]](#)

Lo que faltaba *dentro* fue de hecho suministrado por la riqueza proveniente de la plantación antillana y por una pobre pariente de provincias, ambas traídas a Mansfield Park y puestas a trabajar. Pero por sí mismas ni la una ni la otra podían bastar: se necesitaban mutuamente y luego, lo que es más importante, necesitaban una disposición a la acción, que, en compensación, ayudase a reformar al resto del círculo de los Bertram. Austen deja al lector la facultad de suponer todo ello en forma de explicación literal.

Esto es lo que supone leerla de la manera que he propuesto. Todas esas cosas, que tienen que ver con lo que viene de fuera y es llevado dentro, aparecen incuestionablemente *ahí*, con la sugerencia del lenguaje alusivo y abstracto de Austen. Creo que se utiliza el principio de lo que «falta dentro» para evocar ante nosotros el recuerdo de las ausencias antillanas de sir Thomas o el sentimental y hasta caprichoso vagabundear de las tres hermanas Ward, cada una censurable de distinta manera, y por cuya causa la sobrina sufre un desplazamiento de una mansión a otra. Pero si los Bertram se vuelven mejores, y quizá hasta enteramente buenos, si se les imparte un cierto sentido del deber, si aprenden a gobernar sus inclinaciones y temperamentos y a convertir la religión en práctica diaria, si son capaces de «dirigir su disposición», todo ello ocurre porque fuera (o, más bien, en la lejanía) ciertos factores externos han sido apropiadamente traídos y almacenados dentro y se han tornado nativos de Mansfield Park, donde Fanny, la sobrina, se convierte en señora espiritual y Edmund, el hijo segundón, en señor espiritual.

Que la señora Norris sea desalojada es un beneficio adicional; esto se describe como una gran satisfacción (*comfort*) suplementaria en la vida de

sir Thomas.[17] Una vez que los principios han sido interiorizados, sigue a ello el consuelo (*comfort*): se manda por el momento a Fanny a Thornton Lacey «con toda atención dispensada a su comodidad (*comfort*)»; luego su hogar se convierte en «el hogar de la atención y los cuidados» (*comfort*); se trae a Susan «primero como un apoyo (*comfort*) para Fanny, luego como ayudante y, por último, como su sustituta»[18] cuando esta nueva aportación ocupa el lugar de Fanny junto a lady Bertram. El modelo establecido al inicio de la novela continúa claramente en acción, solo que ahora posee lo que Austen quería conferirle a lo largo del relato: una configuración razonada, internalizada, garantizada y de efectos retrospectivos. Esta configuración es lo que Raymond Williams describe como una «moral cotidiana inflexible que al final es separable de su base social y que, en otras manos, puede ser utilizada contra esa misma base».

He intentado mostrar que la moral no es de hecho separable de su base social. Hasta su última frase, Austen afirma y repite ese proceso geográfico de expansión que supone el comercio, la producción y el consumo que penetran la moral, subyacen en ella y la garantizan. Y la expansión, como nos recuerda Gallagher, «gustase o no el dominio colonial, era considerada deseable de una manera u otra. De modo que, en cualquier caso, se dio muy poco rechazo doméstico de la expansión».[19] Muchos críticos tienden a olvidar o desdeñar ese proceso, que les parece mucho menos importante de lo que la misma Austen pensaba. Pero interpretar a Jane Austen depende de *quién* lo haga, de *cuándo* y, no menos significativo, de *dónde*. Si hemos llegado a ser sensibles a los problemas que plantean las feministas o los grandes críticos de la cultura, atentos a la clase y a la Historia, como Raymond Williams, ahora deberemos considerar la división geográfica del mundo —después de todo, significativa en *Mansfield Park* como algo no neutral, del mismo modo en que no son neutrales ni el género ni la clase

social, sino algo cargado de sentido político, y necesitado de la atención y elucidación que exige el considerable volumen del problema. La cuestión no es, entonces, cómo entender y con qué poner en conexión la moral de Austen y su base social, sino también *qué* leer de ella.

Tomemos nuevamente las referencias casuales a Antigua, la facilidad con que las necesidades de sir Thomas en Inglaterra son satisfechas por su estancia caribeña, las distraídas y e irreflexivas alusiones a Antigua (o al Mediterráneo, o a la India, a donde lady Bertram, en un ramalazo de distraída impaciencia, ordena ir a William «para que yo pueda tener un chal. Creo que querré dos chales»).[20] Representan una significación «ahí fuera» que moldea la acción genuinamente importante, la que sucede *aquí*, pero que no poseen más significación que esa. Sin embargo, estos signos del «extranjero» incluyen, aun reprimiéndola, una historia rica y compleja, que desde entonces ha adquirido una jerarquía que los Bertram, los Price y la propia Austen serían incapaces de reconocer. Llamar «Tercer Mundo» a esta instancia sería un principio adecuado a la realidad, pero de ninguna manera agotaría la historia política y cultural.

Primero debemos hacer el recuento de las prefiguraciones de *Mansfield Park* como ficción respecto de lo que más tarde sería la historia inglesa. Podemos ver la útil colonia antillana de los Bertram en *Mansfield Park* como anticipación de la mina de Santo Tomé en *Nostromo*, de Conrad, o de la Compañía Imperial de Caucho de África Occidental de los Wilcox en *Howards End*, de Forster, o de cualquiera de los distantes pero convenientes parajes llenos de tesoros de *Grandes esperanzas*, de *Ancho mar de los Sargazos*, de Jean Rhys, o de *El corazón de las tinieblas*: rincones que visitar, de los que hablar, de los que disfrutar por razones domésticas, es decir, a causa de los beneficios locales metropolitanos. Si tenemos *in mente*, previamente, las novelas posteriores a *Mansfield Park*, la Antigua de sir

Thomas adquiere rápidamente una mayor densidad que la que dejaban adivinar sus discretas, reticentes apariciones en las páginas de la novela. Y ya nuestra lectura de la novela empieza a abrirse a esos aspectos donde, irónicamente, Austen fue más escueta y sus críticos (¿me atreveré a decirlo?) más negligentes. La Antigua de Austen no es un apunte, sino una manera definida de marcar los límites externos de lo que Williams denomina mejora doméstica. Es más que una rápida alusión a las ventajas mercantiles de la adquisición de territorios de ultramar como fuente de la fortuna local, o que una referencia, entre otras, a una sensibilidad histórica sometida no solo a las buenas maneras y a la cortesía, sino al conflicto de ideas, a los enfrentamientos con la Francia de Napoleón y a la conciencia de los seísmos causados por los cambios económicos y sociales de un periodo revolucionario en la historia del mundo.

En segundo término, debemos considerar Antigua en el preciso lugar de la geografía moral de Austen y en el preciso lugar de su prosa, sometida a cambios históricos que la novela misma surca como si fuese un navío en alta mar. Los Bertram no serían posibles sin el tráfico de esclavos, sin el azúcar y sin la existencia de la clase de los plantadores coloniales; como tipo social, sir Thomas hubiese resultado familiar para los lectores de finales del siglo XVIII y principios del XIX advertidos de la poderosa influencia de tal clase a través de la política, el teatro (como en *The West Indian* de Richard Cumberland) y por medio de otras muchas actividades públicas (casas fastuosas, fiestas de postín y rituales sociales, prestigiosas empresas comerciales y ventajosos matrimonios). Al empezar a desaparecer gradualmente el viejo sistema de monopolio protegido y ser reemplazado el sistema de propietarios residentes en Gran Bretaña por una nueva clase de colonos afincados en los dominios de ultramar, el interés por las Antillas decreció: la manufactura de algodón, un sistema de comercio aún más

abierto y la abolición del tráfico de esclavos redujo el poder y el prestigio de gentes como los Bertram, cuya frecuencia de estancia en el Caribe decreció por entonces.

Así los viajes poco frecuentes de sir Thomas a Antigua, que lo definen como perteneciente a la antigua estirpe de propietarios, refleja la disminución del poder de su clase, disminución directamente expresada en el título del clásico de Lowell Ragatz *The Fall of the Planter Class in the British Caribbean, 1763-1833* (1928). Más de cien años después, en el libro de Ragatz, ¿se hace suficientemente explícito lo que estaba oculto o se presentaba de manera alusiva en Austen?; ¿recibe, acaso, cien años más tarde, por medio de una obra mayor de la investigación histórica, una adecuada explicación el silencio y la discreción estéticas de una gran novela de 1814?; ¿podemos aceptar que el proceso de interpretación se ha cumplido, o que debe continuar mientras nuevos materiales salen a la luz?

A pesar de todo su saber, Ragatz aún habla de la «raza negra» de acuerdo con las siguientes características: «el negro robaba, mentía, era tonto, desconfiado, ineficiente, irresponsable, perezoso, supersticioso y promiscuo en sus relaciones sexuales».[21] No obstante, tal «historia» dio lugar, felizmente, a la obra revisionista de historiadores caribeños como Eric Williams y C. L. R. James, y, más recientemente, Robin Blackburn, en *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*. En esos estudios se muestra cómo esclavitud e imperio alimentaron la aparición y consolidación del capitalismo, más allá de las viejas plantaciones en régimen de monopolio; y también que ambos constituyeron un poderoso sistema ideológico cuya conexión con intereses económicos específicos puede haberse extinguido, pero cuyos efectos continuaron durante décadas.

Las ideas morales y políticas del periodo deben ser examinadas en su estrecha relación con el desarrollo económico...

Intereses caducos, cuya bancarrota debe alegrarnos desde una perspectiva histórica, pueden ejercer un efecto obstruccionista y perjudicial que solo podemos explicar a causa de los grandes servicios que antes dispensaron y las prebendas que previamente conquistaron...

Ideas construidas sobre estos intereses continúan viviendo mucho después de que esos intereses se hayan destruido y alimentan ese daño, más pernicioso aun cuando los intereses con los que se corresponden ya no existen.[\[22\]](#)

Así lo afirma Eric Williams en *Capitalism and Slavery* (1961). La cuestión de la interpretación, y hasta la de la escritura, está ligada al problema de los intereses, tal como lo hemos visto actuar tanto en la producción histórica como en la estética. No debemos afirmar que, puesto que *Mansfield Park* es una novela, sus lazos con la sórdida historia real sean irrelevantes e intrascendentes; no solo porque hacerlo sería irresponsable, sino porque sabemos demasiado para poder afirmar tal cosa de buena fe. Cuando se ha leído *Mansfield Park* como parte de la estructura de la aventura de la expansión capitalista, no se puede simplemente devolver la novela al canon de las «grandes obras maestras de la literatura» —al cual, por cierto, pertenece— y abandonarla ahí. Creo que, más bien, la novela inicia con firmeza, aunque con modestia, una amplia expansión de la cultura doméstica imperialista sin la cual la subsecuente adquisición de territorio por parte de Gran Bretaña hubiese sido imposible.

Me he demorado en *Mansfield Park* para ilustrar un tipo de análisis que no se encuentra con frecuencia ni en las interpretaciones de la gran crítica tradicional ni tampoco en las lecturas basadas rigurosamente en una u otra de las corrientes últimas de la teoría literaria. Sin embargo, únicamente dentro de esta perspectiva planetaria implícita en Austen y en sus personajes puede hacerse clara la sorprendente posición general de la novela. Considero que mi lectura completa y complementa otras, y no que las desautoriza o desplaza. Y debo subrayar que, puesto que *Mansfield Park* pone en relación la realidad del poder británico de ultramar con el *imbroglio*

doméstico de la propiedad de los Bertram, no hay modo de llevar a cabo una lectura como la mía, no hay modo de entender esta «estructura de actitud y referencia», excepto trabajando la novela en su totalidad. Si no lo hiciéramos, fracasaríamos en nuestro intento de comprender la fuerza de esa estructura y el modo en que es activada y mantenida en la literatura. Si se la lee cuidadosamente, se siente cómo los ejecutores de la política exterior, los burócratas coloniales, los estrategas militares y los lectores inteligentes de novelas que querían educarse en puntos conflictivos en relación con valores morales, forma literaria y acabado estilístico suscribían las mismas ideas acerca de razas y territorios dependientes.

Queda en la lectura de Jane Austen una paradoja que me ha impresionado pero que no he podido resolver de ninguna manera. Todas las pruebas o testimonios afirman que aun los aspectos más rutinarios de la posesión de esclavos en una plantación de azúcar en las Indias Occidentales implicaban una gran crueldad. Mientras que todo lo que sabemos de Austen y sus valores está en contradicción con la crueldad de la esclavitud, Fanny Price recuerda a su primo que después de preguntar a sir Thomas acerca de la trata de esclavos, «hubo un silencio de muerte»,^[23] de modo que sugiere que una palabra no podía conectarse con la otra porque, sencillamente, no existía un lenguaje común a ambas. Eso es verdad. Pero lo que estimula y vivifica esa extraordinaria discrepancia es el surgimiento, declive y caída del imperio británico y luego, tras la caída, la emergencia de una conciencia poscolonial. De modo aún más riguroso, al leer obras como *Mansfield Park* debemos considerar que, por lo general, resisten o evitan ese otro escenario aunque su integridad formal, su honestidad histórica y su capacidad de sugestión profética no puedan ocultarlo del todo. Con el tiempo, cuando se hablara de la esclavitud, no se contestaría con un silencio de muerte y el

asunto se convertiría en algo fundamental para una nueva comprensión de Europa.

Sería tonto esperar que Jane Austen se enfrentase a la esclavitud con algo parecido a la pasión de un abolicionista o de un esclavo liberado. Pero lo que yo he llamado la actual retórica de la culpa, empleada ahora muchas veces por voces pertenecientes a las minorías, los grupos subalternos o en desventaja, la ataca a ella y a otros de manera retrospectiva, por haber sido blanca, privilegiada, insensible y cómplice. Sí, Austen perteneció a una sociedad de poseedores de esclavos, pero ¿podemos por ello desdeñar sus novelas como si fuesen ejercicios triviales de una estética caduca? De ninguna manera, sostendré, si es que nos tomamos en serio nuestra vocación intelectual de intérpretes para establecer conexiones, para tratar la mayor evidencia posible de modo exhaustivo y realista, para leer lo que está y lo que no está allí, y, sobre todo, para detenerse en lo complementario y lo interdependiente, y no en las experiencias aisladas, veneradas y formalizadas que excluyen y prohíben los cruces hibridizantes de la historia humana.

Mansfield Park es una obra de gran riqueza, puesto que su complejidad intelectual y estética exige el mismo extenso y detallado análisis que también requiere su problemática geográfica; se trata de una novela basada en una Inglaterra que necesita, para la perpetuación de su estilo de vida, de una isla del Caribe. No tienen la misma relevancia las idas y venidas de sir Thomas a Antigua, donde posee propiedades, que sus idas y venidas a Mansfield Park, donde su presencia, sus llegadas y sus salidas encuentran considerable eco. Pero, precisamente porque Austen es tan sumaria en el contexto de Antigua y tan provocativamente rica en el otro, a causa de ese mismo vaivén somos capaces de movernos dentro de la novela, de revelar y subrayar esa interdependencia, tan escasamente mencionada en sus

brillantes páginas. Una obra mediocre exhibiría sus lazos históricos de una manera más directa: su mundanidad sería simple y lineal, como un estribillo de la rebelión de los Mahdi o la rebelión india de 1857, que conecta directamente con la situación y el contexto que lo acuñaron.

Mansfield Park no se limita a repetir experiencias, sino que las codifica. Desde nuestra perspectiva última podemos interpretar el poder de sir Thomas para ir y volver de Antigua como un balbuceo emanado de la experiencia nacional muda de la identidad individual, de la conducta y del «orden» (*ordination*) establecida con tanta ironía y tacto en *Mansfield Park*. Nuestra tarea consiste en no perder el sentido histórico de lo primero ni el total disfrute y gusto de lo segundo, sino en tenerlos a ambos a la vez.

La integridad cultural del imperio

Hasta la segunda mitad del siglo XIX el tranquilo pero sustancioso comercio típico entre Mansfield Park (me refiero tanto al sitio como a la novela) y los territorios de ultramar tuvo apenas equivalente en la literatura francesa. Desde luego, antes de Napoleón había existido una amplia literatura francesa de ideas, viajes, polémica y especulación sobre el mundo no europeo. Se puede pensar en Volney, por ejemplo, o en Montesquieu (acerca de esto trata en parte el reciente estudio de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*).^[1] Sin excepciones significativas, esta literatura estaba especializada —por ejemplo, el celebrado informe del abate Raynal sobre las colonias— o bien pertenecía a un género (por ejemplo, el debate moralista) que utilizaba cuestiones como las de la mortalidad, la esclavitud o la corrupción como ejemplos en la discusión general acerca de la humanidad. Rousseau y los enciclopedistas constituyen ilustraciones excelentes para este último caso. Viajero, memorialista, elocuente analista de sí mismo y romántico, Chateaubriand encarna un individualismo de tono y estilo sin parangón; sería ciertamente muy arduo mostrar que *René* o *Atala* puedan ser incluidas en una institución literaria como la novela o en discursos eruditos como la historiografía o la lingüística. Además, sus relatos de la vida americana o del Oriente Próximo son demasiado excéntricos como para ser fácilmente domesticados o emulados.

Así, lo que Francia muestra es una literatura a veces caprichosa y quizá hasta esporádica, sin duda limitada y especializada en cuestiones literarias y culturales relacionadas con los lugares adonde se dirigieron sus comerciantes, eruditos, misioneros y soldados, y donde se encontraron con sus rivales británicos. Antes de apoderarse de Argelia, en 1830, Francia no dominaba nada comparable a la India y, como he afirmado en otra parte, sus brillantes pero momentáneas experiencias en el extranjero se habían convertido más en recuerdos o figuras literarias que en realidades. Las *Lettres de Barbarie* del abate Jean L. M. Poiret (1785) constituyen un celebrado ejemplo que describe el estimulante encuentro, a veces marcado por la incomprensión, entre un francés y un musulmán africano. El mejor historiador del imperialismo francés, Raoul Girardet, sugiere que en Francia, entre 1815 y 1870, existían diversas corrientes colonialistas, pero que ninguna de ellas dominaba las otras o poseía una situación prominente y decisiva respecto de la sociedad francesa. Girardet señala que fueron los traficantes de armas, los economistas y los círculos militares y de misioneros los responsables de mantener las instituciones imperialistas vivas dentro del territorio francés, pero no puede identificar, como lo hacen Platt y otros estudiosos del imperialismo británico, algo tan visible como una «óptica departamental» francesa.[2]

Sería apresurado sacar conclusiones equivocadas acerca de la cultura literaria francesa, por lo cual vale la pena enumerar una serie de diferencias con Inglaterra. La conciencia inglesa extendida, corriente y fácilmente accesible con respecto a los intereses de ultramar no tiene equivalente directo en Francia. No se encuentran así como así correlatos franceses de la nobleza rural de Austen o de los hombres de negocios de Dickens que dediquen referencias casuales a la India o el Caribe. Sin embargo, en dos formas más bien especializadas, los intereses coloniales de Francia emergen

en el discurso cultural. La primera consiste en el modo, bien interesante, en que la figura enorme, *casi* icónica de Napoleón (como en el poema de Victor Hugo, «Lui») encarna el espíritu romántico francés hacia afuera, menos un conquistador (aunque de hecho lo fue en Egipto) que una presencia melancólica y melodramática cuya *persona* actúa como una máscara a través de la cual se expresan diversas reflexiones. Lukács ha señalado con agudeza la tremenda influencia ejercida por la carrera de Napoleón sobre los héroes de novela en la literatura francesa y rusa; a principios del siglo XIX el corso poseía también un aura de exotismo.

Los jóvenes de Stendhal son incomprensibles sin Napoleón. En *Rojo y negro*, Julien Sorel está completamente influido por sus lecturas napoleónicas (sobre todo el *Memorial de Santa Helena*), con su veleidosa grandeza, su brío mediterráneo y su impetuoso arribismo. En su carrera, la réplica de semejante influencia toma la forma de una extraordinaria serie de avatares, todos ellos en una Francia ahora caracterizada por la mediocridad y la reacción de los intrigantes, que empequeñecen la leyenda de Napoleón sin por ello disminuir el poder que este ejerce sobre Sorel. Tan poderosa es la presencia de Napoleón en *Rojo y negro* que será una instructiva sorpresa comprobar que no existen en la novela alusiones directas a la carrera del corso. De hecho, la única referencia al mundo fuera de Francia tiene lugar después de que Matilde envíe su declaración de amor a Julien, y entonces Stendhal caracterice la vida parisiense de su heroína como intrínsecamente más peligrosa que un viaje a Argelia. En 1830, en el momento exacto en que Francia conquista su mayor provincia imperial, resulta así característico que esa sea la única referencia stendhaliana que connota peligro, sorpresa y una especie de indiferencia calculada. Esto es notablemente distinto de las fáciles alusiones a Irlanda, la India y las Américas que se deslizan dentro y fuera de la literatura inglesa del mismo periodo.

Un segundo vehículo por medio del cual podemos comprender las preocupaciones imperiales de Francia es el juego de ciencias nuevas y más bien glamurosas que, en su origen, impulsó Napoleón en sus aventuras ultramarinas. Esto refleja perfectamente la estructura social de las ciencias francesas, drásticamente diferentes del amateurismo y la vida intelectual inglesa, muchas veces vergonzosamente *demodé*. Las grandes instituciones francesas promovidas por Napoleón tuvieron una influencia dominante en la aparición de la arqueología, la lingüística, la historiografía, el orientalismo y la biología experimental (muchas de tales disciplinas participaron activamente de la *Description de l’Egypte*). Es característico que los novelistas franceses reproduzcan discursos ordenados académicamente sobre Asia, la India y África —lo hace Balzac en *La piel de zapa* o *La Cousine Bette*, por ejemplo— con un saber y un tono de expertos nada inglés. En los escritos de los británicos que residían en el extranjero, desde lady Mary Wortley Montagu hasta Sidney y Beatrice Webb, predomina el lenguaje de la observación casual: en los «expertos» coloniales (como sir Thomas Bertram o los Mill) una actitud básica pero estudiadamente no oficial; en la prosa oficial o administrativa, una arrogante dureza hasta cierto punto personal, de la cual la *Minute on Indian Education* de 1835 de Macaulay es ejemplo famoso. En cambio, en la cultura francesa de principios del siglo XIX esto no se halla casi nunca: el prestigio oficial de París y de la Academia modela cada frase.

Como he dicho antes, el poder para representar, hasta en la conversación casual, lo que está más allá de las fronteras metropolitanas, proviene del poder de la sociedad imperial, y este poder adquiere la forma discursiva de la remodelación o reordenación de los datos «brutos» o primitivos, adaptándolos a las convenciones locales de la narrativa europea y de los discursos formales o, en el caso de Francia, del orden sistemático de la

Academia. Y ninguno de estos discursos se veía obligado a complacer o persuadir a audiencias «nativas» africanas, islámicas o indias: de hecho, en las instancias más influyentes, la premisa era el silencio del nativo. Respecto a lo que estaba más allá de la Europa metropolitana, las artes y disciplinas de la representación —por un lado, ficción, pintura, historia y libros de viajes; por el otro, sociología, escritos administrativos y burocráticos, filología y teoría de las razas— dependían de la capacidad de Europa para convertir el mundo no europeo en representaciones y para hacerlo del mejor modo posible con el fin de contemplarlo, dominarlo y, por encima de todo, retenerlo. Los dos volúmenes de Philip Curtin titulados *Image of Africa* e *European Vision and the South Pacific* de Bernard Smith constituyen quizá los análisis disponibles más extensos. Basil Davidson nos ofrece una buena caracterización popular en su investigación acerca de los escritos sobre África hasta mitad del siglo xx:

La literatura de la exploración (africana) es tan vasta y variada como los procesos mismos. Sin embargo, con unas pocas y sobresalientes excepciones, se trata de diarios de hombres que contemplan África totalmente desde fuera. No quiero decir que muchos de ellos pudieran haber hecho otra cosa; el punto importante es que la cualidad de su observación acusaba esta severa limitación y que hoy se los debe leer teniéndolo en cuenta. Cuando intentaron comprender la mentalidad y las actuaciones de los africanos que se encontraron, lo hicieron muy raramente y de paso. Casi todos ellos estaban convencidos de encontrarse ante el «hombre primitivo», con la humanidad tal como había sido antes de la Historia, con sociedades que permanecían como en el inicio de los tiempos. [*The Savage in Literature*, importante obra de Brian Street, detalla los pasos mediante los cuales se trataba de mostrar la verdad de esta suposición en la literatura académica y en la popular.] Tal perspectiva marchaba a la par de la imparable expansión de poder y riqueza europeas, con su fuerza política, sofisticación y flexibilidad, con su convencimiento de que, de alguna manera, Europa era el continente elegido de Dios. Además, aquello que los por otra parte honorables caballeros pensaban y hacían puede verse en los escritos de Henry Stanley o en las andanzas de Cecil Rhodes y sus agentes de detección de minerales, dispuestos a concebirse como leales aliados de sus amigos africanos en la medida en que los tratados fuesen respetados: tratados a través de los cuales la «ocupación efectiva» que

realizaban era refrendada por los gobiernos o los intereses privados de los que formaban parte y a los que servían.[3]

Todas las culturas tienden a construir representaciones de las culturas extranjeras para aprehenderlas de la mejor manera posible o, de algún modo, controlarlas. Pero no todas las culturas construyen representaciones de las culturas extranjeras y *de hecho* las aprehenden y controlan. Creo que esta es la diferencia de las culturas europeas modernas. Para estudiar a la vez esas representaciones y el poder político que expresan se requiere el estudio del saber occidental o de las representaciones del mundo no occidental. Artistas de finales del siglo XIX como Kipling y Conrad, o incluso figuras de mitad de siglo como Jean-Léon Gérôme y Flaubert, no se limitaron a reproducir los territorios remotos: los interpretaron y animaron, utilizando las técnicas narrativas, las actitudes exploratorias y las ideas positivistas que podían encontrar en pensadores como Max Müller, Renan, Charles Temple, Charles Darwin, Benjamin Kidd o Emerich de Vattel. En todos ellos se desarrollaron y acentuaron esas posiciones esencialistas dentro de la cultura europea que proclamaban que los europeos debían dominar y los no europeos, ser dominados. Y los europeos *verdaderamente* dominaron.

Actualmente estamos bastante al tanto de cuán denso es este material y cuán vasta su influencia. Basten como ejemplo los trabajos de Stephen Jay Gould y Nancy Stepan sobre el poder de las ideas raciales en el mundo de los descubrimientos científicos, la práctica y las instituciones del siglo XIX. [4] De acuerdo con lo que ellos indican, no se dieron discrepancias significativas dentro de las teorías sobre la inferioridad negra, o de las jerarquías de razas adelantadas y retrasadas (más tarde, «sometidas»). Estas condiciones en parte provenían de los territorios de ultramar de donde los europeos extraían lo que consideraban prueba directa de la existencia de

especies inferiores o, en muchos casos, allí se ponían en práctica. Y mientras crecía desproporcionadamente el gran poder europeo, de acuerdo con el enorme *imperium* no europeo, también crecía el poder de los esquemas que aseguraban a la raza blanca su indiscutida autoridad.

No hubo área de experiencia que se librara de la aplicación incansable de tales jerarquías. En el sistema de educación proyectado para la India, a los estudiantes se les impartía no solo literatura inglesa, sino la convicción de la superioridad inherente de la raza inglesa. Los que contribuían a la recién surgida ciencia de la observación etnográfica en África, Asia y Australia, como apunta George Stocking, llevaban consigo instrumentos escrupulosos de análisis y también un conjunto de imágenes, nociones y conceptos cuasicientíficos acerca de la barbarie, el primitivismo y la civilización. En la naciente disciplina de la antropología, nadie dudó a la hora de afirmar los valores superlativos de la civilización blanca (o sea, inglesa): ni el darwinismo, ni el cristianismo, ni el utilitarismo, ni el idealismo, ni la teoría de las razas, ni la historia legal, ni la lingüística, ni el saber de los intrépidos exploradores unidos en variopinta combinación.^[5]

Cuanto más se lee acerca del asunto y cuánto más se lee a los eruditos modernos que han escrito sobre él, más impresiona la fundamental insistencia y repetitividad en lo que concierne a los «otros». Si, por ejemplo, comparamos la grandiosa revalorización espiritual inglesa en *Past and Present* con lo que el mismo Carlyle afirma sobre los negros en su «Discurso ocasional sobre la cuestión negra» observaremos dos elementos chocantes. Uno es que Carlyle emite admoniciones enérgicas sobre la revitalización de Inglaterra, su despertar al trabajo, las conexiones orgánicas y el amor al desarrollo capitalista e industrial sin restricciones, pero no dice nada para animar a «Quashee», el negro emblemático cuya «fealdad, pereza

y rebeldía» lo condenan para siempre a la subhumanidad. En *The Nigger Question*, Carlyle se muestra franco:

No: los dioses desean que, además de las calabazas (vegetal preferido de los «negros» de Carlyle), en sus Indias Occidentales crezcan especias y otros productos exquisitos; esto han declarado ellos al crear las Indias Occidentales; pero desean mucho más: desean que hombres industriosos ocupen sus Indias Occidentales, ¡y no ese ganado bípedo, por más «feliz» que se muestre con sus abundantes calabazas! Hemos de saber que los dioses inmortales han decidido ambas cosas y han sancionado para ambas su eterna Acta del Parlamento; y ambas, contra todos los parlamentos y entidades terrestres, se llevarán a cabo. Si Quashee no ayuda a recolectar especias, se convertirá nuevamente en esclavo (estado que será apenas menos desagradable que el actual), y con benéfico látigo, si los otros métodos no lo consiguen, se le obligará a trabajar.

[6]

Nada se les ofrece a las especies inferiores, mientras Inglaterra crece de modo formidable y su cultura se transforma, basándose ahora en la industrialización en el propio país y el libre comercio protegido en el extranjero. Por medio de una «eterna Acta del Parlamento» se decreta el estatuto de los negros, de manera que no existe una auténtica oportunidad de mejora propia, de movilidad social ascendente o cualquier cosa que fuese mejor que la esclavitud (a pesar de que Carlyle dice oponerse a la esclavitud). El problema es si su lógica y sus actitudes son enteramente tuyas (y por tanto excéntricas) o si articulan, de manera extrema y característica, actitudes que esencialmente no son muy diferentes de las de Austen unas décadas antes o de las de John Stuart Mill diez años más tarde.

Las semejanzas son notables, y también lo son las diferencias entre cada uno de ellos porque el entero peso de la cultura hace difícil que sea de otra manera. Ni desde el punto de vista de la imaginación, ni desde el de los discursos, la estética, la geografía o la economía, Austen o Mill ofrecen a un caribeño no blanco la posibilidad de ser otra cosa que un productor de azúcar en permanente posición de subordinación ante los ingleses. Por

supuesto, este es el significado concreto de la dominación, cuyo otro aspecto es la *productividad*. El Quashee de Carlyle es como las posesiones caribeñas de sir Thomas: ambos diseñados para producir riqueza y para uso de los ingleses. Así, en el texto de Carlyle, la oportunidad de Quashee de estar silenciosamente *allí* es equivalente a trabajar obediente y dócilmente para mantener en funcionamiento la economía y el comercio británicos.

El segundo aspecto notable en la forma de escribir de Carlyle acerca de este asunto es su ausencia de oscuridad, secreto o esoterismo. Él dice lo que piensa sobre los negros y es también muy sincero acerca de las amenazas y castigos que piensa repartir. Carlyle habla un lenguaje de total generalidad, anclado en una impertérrita certeza sobre la esencia de razas, pueblos y culturas, todas las cuales exigen poca elucidación porque le son familiares a su audiencia. Habla una *lingua franca* para británicos metropolitanos: global, abarcadora y dotada de una autoridad social tan vasta que era accesible para cualquiera que se dirigiese a la nación o hablase sobre ella. Esta *lingua franca* sitúa a Inglaterra en un punto también presidido por su poder, iluminado por sus ideas y su cultura, convertido en productivo por las actitudes de sus guías morales, sus artistas y sus legisladores.

En los años treinta se escucha un tono similar en Macaulay, y luego, en 1870, cuatro décadas más tarde, casi sin modificaciones, en Ruskin, cuyas conferencias en la cátedra Slade de Oxford comienzan con una solemne invocación del destino de Inglaterra. Vale la pena citarlo en su totalidad no solo porque nos muestra a Ruskin bajo una luz adversa, sino porque influye en casi toda su copiosa producción sobre arte. La prestigiosa edición de la obra de Ruskin por Cook y Joseph Wedderburn incluye una nota al pie acerca de este pasaje en la que se minimiza su importancia, citando la opinión del propio Ruskin. Sin embargo, él lo consideraba como «lo más “preñado y esencial” de toda su enseñanza».[7]

Ahora, ante nosotros se alza un destino: el más alto jamás propuesto para la aceptación o el rechazo por parte de una nación. Nuestra raza no conoce todavía la degeneración: una raza formada por la mejor sangre del norte. Nuestro temperamento no es disoluto todavía; todo lo contrario, tenemos firmeza para gobernar y gracia para obedecer. Hemos enseñado una religión de pura misericordia, que ahora elegiremos traicionar o aprender su defensa en su cumplimiento. Y somos ricos en el legado del honor, transmitido hasta nosotros durante mil años de noble historia, ante el cual debiéramos mostrarnos sedientos todos los días para así aumentarlo con espléndida avaricia, de modo tal que los ingleses, si fuese un pecado aspirar al honor, fuésemos las almas más pecadoras de la tierra. En los últimos años las leyes de la naturaleza se han descubierto ante nosotros con tal rapidez que su brillo nos ha enceguecido; y se nos han entregado los medios de transporte y comunicación, lo cual ha hecho del globo habitable un solo reino. Un solo reino, pero ¿quién será su rey? ¿O no habrá un rey, sino que cada hombre, pensad en esto, hará lo que esté bien solo ante sus propios ojos? ¿O únicamente los reyes del terror, y los imperios obscenos de Mammon y de Belial? ¿No queréis, juventud de Inglaterra, convertir otra vez a vuestra tierra en real trono de reyes, en isla coronada, en fuente de luz y centro de paz ante todo el mundo, en señora del Saber y de las Artes —guardiana fiel de memorias grandiosas en medio de visiones efímeras e irreverentes— servidora fiel de principios que, probados en el tiempo, sufrieron la tentación de experimentos arriesgados y deseos licenciosos y entre los clamorosos y crueles celos de las naciones, venerada en su incalculable valor y en su bienaventuranza hacia la humanidad?

29. «Vexilla regis prodeunt». Sí, pero ¿de qué rey? Hay dos oriflamas; ¿cuál deberemos plantar en la isla lejana: la que flota en fuego celestial o la que pende abrumada por los fútiles tejidos del oro terreno? Es verdad que hoy existe una corriente de benéfica gloria abierta ante nosotros, tan rica como jamás la ha conocido otro grupo de almas mortales. Pero debe ser, es ahora para nosotros: «Reina o Muere». Deberá proclamarse de esta nación: «Fece per viltade il gran rifiuto»: ese rechazo de la corona que será, de todo lo que la historia registra, el más permanente, el más lleno de pudor. Y esto es lo que esta nación debe hacer ahora, a riesgo de perecer: debe hallar colonias tan rápido y tan lejos como sea posible, edificadas por sus hombres más enérgicos y mejores; debe apoderarse de cada trozo de tierra en la que ponga pie y allí enseñar esto a sus colonizados: que la principal virtud es su fidelidad a su nación, y su principal objetivo es ser la vanguardia del poder de Inglaterra por tierra y por mar, y que aunque ocupen un trozo distante de tierra, nunca más deberán considerarse separados de su rincón natal, semejantes en esto a los marineros de su flota cuando surcan mares distantes. Así literalmente estas colonias deberán formar flotas amarradas y cada uno de sus hombres se encontrará bajo el mando de capitanes y oficiales, cuya mejor misión será gobernar campos y calles en lugar de navíos de línea; e Inglaterra, en esas naves inmóviles (o, en el más auténtico y sagrado sentido de la palabra, iglesias inmóviles, timoneadas por los pilotos de ese lago de Galilea que es todo el

mundo), podrá «esperar que cada hombre cumpla con su deber»; se reconocerá que es posible cumplir con el deber tanto en la paz como en la guerra y que si por exigua paga hemos podido conseguir que por amor a Inglaterra los hombres se arrojen contra la boca de los cañones, también conseguiremos que aren y cosechen por ella, que por ella se comporten con bondad y justicia, que en el amor a ella eduquen a sus hijos, y que se regocijen en el brillo de su gloria más que en la luz de los cielos del trópico. Pero para que puedan hacerlo, ella debe conservar su propia majestad incontaminada, debe ofrecerles recuerdos de un hogar del cual sentirse orgullosos. Esa Inglaterra que será señora de la mitad del mundo no puede seguir siendo un montón de cenizas, pisoteada por rivales y multitudes de miserables; debe ser de nuevo la Inglaterra que fue una vez, y de todas la más bella; y es más: tan feliz, tan contenida, tan pura, que en su firmamento —que ninguna nube profana deberá hollar— pueda descifrar cada estrella que el cielo derrame sobre nosotros; y en sus prados, ordenados y amplios y bellos, de cada brizna que bese el rocío, y bajo las verdes avenidas de su jardín encantado sea una Circe sagrada, auténtica Hija del Sol, que guíe las artes de los hombres y reúna el saber divino de las naciones distantes, conducidas desde el salvajismo a la humanidad y redimidas de su desesperación, ahora convertida en paz».[8]

Si no todos, casi todos los comentaristas de Ruskin evitan este pasaje. Sin embargo, como Carlyle, Ruskin habla con claridad: aunque arropado por alusiones y metáforas, el sentido de su discurso es inequívoco. Inglaterra debe gobernar el mundo porque es la nación mejor: el poder está para ser utilizado, los competidores imperiales son insignificantes, las colonias deben aumentar, prosperar y continuar ligadas a Inglaterra. Lo impresionante de la alocución de Ruskin es que no solo cree fervientemente en lo que proclama, sino que también vincula sus ideas políticas sobre la dominación británica del mundo a su filosofía estética y moral. Puesto que Inglaterra deberá ser la «reina» del globo, «isla coronada, fuente de luz», sus jóvenes deberán convertirse en colonos cuya primera meta será constituir la vanguardia del poder de Inglaterra por tierra y por mar. Puesto que Inglaterra deberá hacer eso «o perecer», su arte y su cultura dependen, desde el punto de vista de Ruskin, de un imperialismo reforzado.

Si dejásemos de lado esos aspectos —accesibles para todos y presentes en cualquier texto del siglo XIX— haríamos algo parecido a describir una

carretera prescindiendo de su localización en el paisaje. La mayoría de los escritores europeos, pensadores, políticos y financieros tendían a pensar en términos planetarios cada vez que una forma o discurso cultural indicaba su propia aspiración a la totalidad o a la unidad. Y estas indicaciones no eran vuelos retóricos, sino evidentes y nítidas correspondencias con el alcance global real y en expansión de sus propias naciones. En un ensayo sobre Alfred Tennyson y el imperialismo de *The Idylls of the King* especialmente incisivo, V. G. Kiernan examina la actitud del poeta como testigo ocasional o, a veces, directo implicado (a través de lazos familiares) en el curso oscilante de las campañas británicas de ultramar, todas ellas coronadas con la adquisición de territorio y la consolidación de lo ya ganado. Puesto que la lista de las campañas es contemporánea de la vida de Ruskin, consideremos los hitos citados por Kiernan:

1839- 1842 guerras del opio en China

1840 guerras contra los *kaffirs* de Sudáfrica y contra los maoríes de Nueva Zelanda; conquista del Punjab

1854- 1856 guerra de Crimea

1854 conquista de Birmania del Sur

1856- 1860 segunda guerra de China

1857 ataques a Persia

1857- 1858 represión de los motines en la India

1865 caso del gobernador Edward J. Eyre en Jamaica

1866 expedición a Abisinia

1870 rechazo de la expansión de los irlandeses separatistas en Canadá

1871 aniquilamiento de la resistencia maorí

1874 campaña decisiva contra los Ashanti en África Occidental

1882 conquista de Egipto

Además, Kiernan alude a la actitud de Tennyson «decididamente en contra de acceder a los desatinos de los afganos».[9] Lo que veían Ruskin, Tennyson, George Meredith, Dickens, Arnold, Thackeray, George Eliot, Carlyle o Mill —en resumen, todo el repertorio de escritores victorianos importantes— era el tremendo despliegue internacional del poder británico, prácticamente sin rival en el mundo entero. Era a la vez lógico y fácil identificarse de un modo u otro con este poder, puesto que, previamente y de muchas maneras, los escritores se habían definido como ingleses en los asuntos domésticos. Hablar como lo hacían de cultura, ideas, gusto, moral, familia, historia, arte y educación; elaborar la representación de esos temas; tratar de influir sobre ellos o modelarlos intelectual y retóricamente, quizá significaba ya admitir que poseían una escala planetaria. La identidad británica internacional, el alcance mercantil y comercial de su política de intercambio y la eficacia y movilidad de los ejércitos británicos ofrecían modelos que emular, mapas cuyas rutas seguir y acciones irresistibles a las cuales entregarse.

Así, las representaciones de todo aquello que se encontraba tras las fronteras insulares o metropolitanas vino a *confirmar*, casi desde el principio, el poder europeo. Aquí se da una impresionante circularidad: somos quienes dominan porque tenemos el poder (industrial, tecnológico, militar, moral) y ellos no lo tienen, debido a lo cual ellos no son quienes dominan; ellos son inferiores; nosotros, superiores; etcétera, etcétera. Vemos la particular tenacidad de esta tautología en las actitudes de los británicos acerca de Irlanda y los irlandeses desde el siglo xvi; luego operará durante el siglo xviii en las opiniones sobre los colonos blancos en Australia y las Américas (los australianos siguieron siendo una raza inferior hasta bien entrado el siglo xx); gradualmente extendió su alcance hasta

comprender todo el mundo más allá de las costas británicas. En la cultura francesa surgió también una tautología, comparable a la inglesa, en su repetitividad e inclusividad, respecto de lo que se hallaba tras sus fronteras. En los márgenes de la sociedad occidental, todas las regiones no europeas cuyos habitantes, sociedades, historias y objetos representaban esencias no europeas se convirtieron en algo subordinado a Europa, que, a su vez, continuó controlando de modo evidente lo que no era Europa y siguió representando lo no europeo de la manera más adecuada posible para mantener el control sobre ello.

Esta similitud y circularidad no constituyeron en absoluto algo inhibitorio o represivo respecto al arte, la literatura y los discursos culturales. Debemos insistir constantemente en la importancia central de esta verdad. La única relación que no cambia es, generalmente, la jerárquica entre metrópoli y regiones de ultramar, entre el macho «europeo-occidental-cristiano-blanco» y esos pueblos que, geográfica y moralmente, habitan los mundos que están más allá de Europa (en el caso británico, África y Asia, además de Australia e Irlanda).^[10] Por lo demás, se permite una fantástica elaboración por parte de ambos términos de la relación, cuyo resultado general es el refuerzo de la identidad de ambos, a pesar de que crecen sus variaciones por el lado occidental. Una vez afirmado el tema básico del imperialismo —por ejemplo, en escritores como Carlyle, que expone muy francamente las cosas—, este agrupa en derredor una vasta cantidad de versiones culturales coincidentes pero, aun así, más interesantes, cada una con sus propias inflexiones, placeres y características formales.

El problema del crítico contemporáneo de la cultura es cómo reunirlos en un orden significativo. Como han demostrado algunos especialistas, es cierto que los escritores europeos de la primera mitad del siglo XIX podían estar ajenos a una conciencia activa del imperialismo, a la conciencia de

una misión imperial consciente y agresiva. (Hasta 1860 era frecuente que en Inglaterra el término «imperialismo» se usara para referirse, con cierto desdén, a la Francia gobernada a la sazón por un emperador.)

Pero, a finales de ese mismo siglo, la cultura alta u oficial todavía se las arreglaba para evadirse de la investigación de su papel como formadora de la dinámica imperial; quedaba misteriosamente fuera de cuantos análisis y discusiones se llevarán a cabo acerca de las causas, beneficios o males del imperialismo. Este es uno de los aspectos fascinantes que me ocupan: cómo participa la cultura del imperialismo, pero, aun así, de alguna manera se la excusa por ello. Hobson, por ejemplo, habla con cierto desprecio de la increíble idea de Franklin H. Giddings acerca del «consentimiento retrospectivo»[\[11\]](#) (lo cual suponía que los pueblos eran primero sometidos y luego, retroactivamente, aceptaban haber consentido a su propia esclavización), pero no se atreve a preguntar dónde o cómo le sobrevino la idea a Giddings, con toda esa fluida jerga de soberbia prepotencia. Tras 1880, los grandes retóricos de la justificación teórica del imperio —en Francia, Leroy-Beaulieu; en Inglaterra, Seeley— despliegan un lenguaje cuyas imágenes de crecimiento, fertilidad y expansión, con su estructura teleológica de propiedad e identidad y su separación ideológica entre «nosotros» y «ellos» ya había madurado antes de que las utilizaran allí: en la ficción, en las ciencias políticas, en la teoría de las razas y en los libros de viajes. En colonias como el Congo y Egipto, los Conrad, Roger Casement o Wilfrid Scawen Blunt registraron las tiranías y los abusos, casi inconscientes y exentos de todo control, del hombre blanco, mientras en la capital, Leroy-Beaulieu entonaba la rapsodia de la esencia de la colonización, que

c'est dans l'ordre social ce que c'est dans l'ordre de la famille, je ne dis pas la génération seulement, mais l'éducation ... Elle mène à la virilité une nouvelle sortie de ses entrailles ... La

formation des sociétés humaines, pas plus que la formation des hommes, ne doit être abandonnée au hasard ... La colonisation est donc un art qui se forme à l'école de l'expérience ... Le but de la colonisation, c'est de mettre une société nouvelle dans les meilleures conditions de prospérité et de progrès.[\[12\]](#)

([la colonización] es en el orden social lo que en la familia es no solo la generación, sino la educación... Ofrece a la virilidad un nuevo producto de sus entrañas [...]. Como la de los hombres, la formación de las sociedades humanas no puede ser dejada al azar [...]. Por lo tanto, la colonización es un arte que se moldea en la escuela de la experiencia [...] La meta de la colonización es llevar la nueva sociedad a las mejores condiciones de prosperidad y progreso).

A finales del siglo XIX en Inglaterra se consideraba el imperialismo como algo esencial para el bienestar de la fertilidad inglesa, en general, y de la maternidad, en particular;[\[13\]](#) y como revelaría un escrutinio atento de la carrera de Robert Baden-Powell, la historia del movimiento de sus *boy scouts* puede ser estudiada en los vínculos entre imperio y salud de la nación (miedo a la masturbación, degeneración y eugenesia).[\[14\]](#)

Encontraremos por tanto muy pocas excepciones al arrollador predominio de las ideas que sugerían, y muchas veces ponían en práctica, las reglas imperiales. Reunamos entonces esas ideas en una breve síntesis, extrayéndolas de una serie completa de estudios modernos en los diferentes campos académicos, ya que en mi opinión pertenecen todas ellas de manera unitaria a los estudios de «cultura e imperialismo». Sistemáticamente, esto se enumeraría del siguiente modo:

1. Sobre la distinción ontológica fundamental entre Occidente y el resto del mundo no hay desacuerdo. Podemos considerar las fronteras que los separan como absolutas; hasta tal punto se perciben y experimentan las separaciones culturales y geográficas entre Occidente y sus periferias no occidentales. Junto a la supremacía de tal distinción aparece lo que Johannes Fabian denomina negación de la «coexistencia» temporal y discontinuidad radical en términos de espacio humano.[\[15\]](#) De este modo,

«Oriente», África, Asia, la India y Australia constituyen lugares dominados por Europa, pero poblados por especies diferentes.

2. A la aparición de la etnografía —tal como la describe Stocking, y también tal como se demuestra en la lingüística, la teoría de las razas y las clasificaciones históricas— le sigue una codificación de las diferencias y también el despliegue de variados esquemas evolucionistas que van desde razas primitivas a sometidas y, finalmente, a pueblos superiores o civilizados. En cuanto a estos aspectos, hay que notar la importancia central de Joseph A. de Gobineau, Henry Maine, Renan y Humboldt. También pertenecen a este apartado categorías de uso tan corriente como las de primitivo, salvaje, degenerado, natural y antinatural.[\[16\]](#)

3. La dominación activa del mundo no occidental por parte del occidental —hoy una rama de investigación histórica canónicamente aceptada— es convenientemente planetaria en su alcance (ver, por ejemplo, *Asia and Western Dominance*, de K. M. Panikkar, o *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideologies of Western Dominance*, de Michael Adas).[\[17\]](#) Existe convergencia entre el gran alcance geográfico de los imperios, especialmente el británico, y los discursos universalizadores de la cultura. Desde luego, es el poder lo que hace que se dé esta convergencia: él confiere la habilidad para llegar a sitios remotos, para aprender acerca de otros pueblos, para codificar y difundir conocimientos, para caracterizar, transportar, instalar y desplegar ejemplos de otras culturas (a través de exposiciones, expediciones, fotografías, pinturas, investigaciones o escuelas) y, sobre todo, para gobernarlas. Todo ello produce lo que se llama un «deber» para con los colonizados y hasta la exigencia, en África y en todos lados, de establecer colonias para «beneficio» de los nativos[\[18\]](#) o por el «prestigio» de la madre patria. En suma, la retórica de *la mission civilisatrice*.

4. La dominación no es algo inerte, sino que da a conocer de muchas maneras las culturas metropolitanas; en el dominio imperial mismo, se está empezando ahora a estudiar su influencia hasta en la vida cotidiana. Una serie de obras recientes[19] ha iniciado la descripción del motivo imperial entretejido en las estructuras de la cultura popular, la ficción y la retórica de la historia, la filosofía y la geografía. Gracias a las investigaciones de Gauri Viswanathan, podemos comprobar cómo el sistema de educación británico en la India, cuya ideología proviene de Macaulay y William Bentinck, está impregnado de ideas sobre la desigualdad de razas y culturas, ideas transmitidas en la escuela, ideas que formaban parte del currículum y de la pedagogía, y cuyo propósito, de acuerdo con Charles Trevelyan, un apologeta del sistema, era:

[...] en sentido platónico, suscitar en los súbditos coloniales el recuerdo de su carácter innato y de la corrupción sufrida [...] a causa del carácter feudal de la sociedad oriental. En esta narrativa universalizadora, reescrita a partir de un guion que antes habían delineado los misioneros, el Gobierno británico era presentado como la república ideal a la cual los indios debían naturalmente aspirar como expresión espontánea del yo, jerarquía dentro de la cual los dominadores británicos ganaban su espacio figurativo como guardianes platónicos.[20]

Puesto que aquí estoy analizando la visión ideológica sostenida y hecha efectiva no solo a través de la dominación directa y la fuerza física, sino, de manera mucho más eficiente y durante largo tiempo, por *medios persuasivos*, los procesos cotidianos por los cuales se aseguraba la hegemonía —en bastantes ocasiones procesos creativos, interesantes, llenos de invención y, sobre todo, de capacidad ejecutiva— se prestan sorprendentemente bien al análisis y la elucidación. En el plano más visible se daba la transformación física del ámbito imperial a través de lo que Alfred Crosby denomina el «imperialismo ecológico», [21] la remodelación del contexto físico o la formulación de desafíos administrativos,

arquitectónicos e institucionales, como la construcción de ciudades coloniales (Argelia, Nueva Delhi, Saigón). Luego, en las metrópolis, se producía la emergencia de las nuevas élites imperiales, con sus culturas y subculturas (escuelas de «manejo» imperial, institutos, departamentos, disciplinas —geografía, antropología, etcétera— que dependían de la existencia de una política colonial continuada), nuevos estilos artísticos, incluida la fotografía de viaje, la pintura exótica y orientalista, la poesía, la ficción y la escultura monumental, y el periodismo (memorablemente caracterizado por Maupassant en *Bel-Ami*).[\[22\]](#)

Las formas en que tal hegemonía se reforzaba han sido estudiadas con considerable penetración en *Language and Colonial Power*, de Fabian; *A Rule of Property for Bengal*, de Ranajit Guha y, dentro del volumen de Hobsbawm y Ranger, en «Representing Authority in Victorian India», de Bernard Cohn, de quien también son notables sus estudios de la representación de lo británico y del control sobre la sociedad india en *An Anthropologist Among the Historians*.[\[23\]](#) Estos trabajos muestran la imposición diaria del poder en la dinámica de la vida cotidiana, el vaivén de la interacción entre nativos, blancos e instituciones de mando. Pero el factor más importante en estas descripciones microfísicas del imperialismo es que en el paso de la «comunicación a la orden» y luego en su retorno existe un discurso unificado —o más bien, como formula Fabian, «un despliegue de pasajes e ideas entre e inter cruzadas»—[\[24\]](#) que se desarrolla basándose siempre en una diferencia entre lo occidental y lo nativo tan integral y tan ajustable que hace que cualquier modificación sea imposible. Comprendemos la ira y la frustración que esto produjo a lo largo del tiempo a través de los comentarios de Fanon acerca del maniqueísmo del sistema colonial y la consecuente necesidad de la violencia.

5. Las actitudes imperiales poseían envergadura y *autoridad*, pero también estaban dotadas, en el periodo de expansión ultramarina y dislocación social metropolitana, de gran poder creativo. No me refiero solo, en un plano más general, a la «invención de la tradición», sino también a la capacidad para producir imágenes extrañamente autónomas tanto desde el punto de vista intelectual como estético. Los discursos orientalistas, africanistas y americanistas se desarrollaron entrando y saliendo del entramado de la escritura de la historia, la pintura, la ficción y la cultura popular. Aquí se ajustarían las ideas foucaultianas acerca de los *discursos*; y, de acuerdo con la descripción de Bernal, un cuerpo coherente de filología clásica destinada a purgar la Grecia ática de sus raíces semíticas y africanas. A su tiempo —como intenta demostrar *Imagining India*, de Ronald Inden—[\[25\]](#) surgieron formaciones metropolitanas semiindependientes que tenían que ver con las posesiones imperiales y sus intereses. Entre sus narradores se cuentan Conrad, Kipling, T. E. Lawrence y Malraux; sus antecesores y custodios incluyen a Robert Clive, Warren Hastings, Joseph F. Dupleix, Theodore Bugeaud, sir James Brooke, Edward J. Eyre, Henry John Temple (lord Palmerston), Jules Ferry, Hubert Lyautey o Rhodes; en todos ellos, así como en los grandes relatos del imperio (*Los siete pilares de la sabiduría*, *El corazón de las tinieblas*, *Lord Jim*, *Nostromo*, *La vía real* de André Malraux) aparece de manera distintiva el perfil de una personalidad imperial. El discurso del imperialismo de finales del siglo XIX está además enriquecido por los pronunciamientos de Seeley, Dilke, James Anthony Froude, Leroy-Beaulieu, Harmand y otros muchos hoy olvidados o no leídos, pero que ejercieron una poderosa influencia, en algunos aspectos hasta profética.

Las imágenes de la autoridad imperial de Occidente continúan vigentes. Encantadoras, extrañamente atractivas, emocionantes: *Gordon en Jartum*,

en la famosa pintura de G. W. Joy, enfrentándose y doblegando a los derviches con la mirada, armado únicamente con un revólver y una espada envainada; el Kurtz de Conrad en el centro de África: brillante, loco, valiente, rapaz, elocuente; Lawrence de Arabia al frente de sus guerreros árabes protagonizando la novela del desierto, inventando la guerra de guerrillas, confraternizando con príncipes y estadistas, traduciendo a Homero y tratando de atenerse a las consignas británicas para el «Brown Dominion»; Cecil Rhodes, capaz de fundar naciones, estados y haciendas con tanta facilidad como otros hombres procrean niños y emprenden negocios; Bugeaud, que doblegó a las fuerzas de Abdel Qader e hizo francesa a Argelia; las concubinas, bailarinas y odaliscas de Gérôme, el Sardanápalo de Delacroix, el norte de África de Henri Matisse, el *Sansón y Dalila* de Camille Saint-Saëns. La lista es larga y sus tesoros, abundantísimos.

El imperio en acción: *Aida* de Verdi

Me gustaría ahora demostrar hasta qué punto y de qué manera inventiva el material que aquí trato afecta a ciertas áreas de la actividad cultural, aun a aquellas esferas que hoy no asociamos con la sordidez de la explotación imperial. Hemos tenido últimamente la fortuna de que varios jóvenes estudiosos hayan desarrollado los estudios acerca del poder imperial lo suficiente como para poder observar el componente estético involucrado en la custodia y administración de la India y de Egipto. Me refiero aquí, por ejemplo, a *Colonising Egypt* de Timothy Mitchell,[\[1\]](#) donde se muestra cómo la práctica de construir ciudades modelo, o de descubrir la intimidad de la vida del harén, o de instituir nuevos modos de conducta militar en colonias aparentemente otomanas pero en realidad europeas, no solo reafirmaba el poder europeo, sino que producía, también, el placer añadido de la vigilancia y gobierno del lugar. Leila Kinney y Zeynep Çelik han demostrado fehacientemente la existencia de ese lazo entre poder y placer en sus estudios sobre la danza del vientre, donde la exhibición cuasi-etnográfica financiada por las exposiciones europeas en realidad resultaba estar asociada con el ocio del consumidor europeo.[\[2\]](#) En *The Painting of Modern Life*, el estudio de T. J. Clark sobre Manet y otros pintores parisienses aparecen dos vertientes, en particular, la de la emergencia de un lujo y un erotismo poco habitual en la Francia

metropolitana y que se debía a veces a los modelos exóticos; también se adivina este rasgo en *The Colonial Harem*,^[3] una crítica deconstructiva de Malek Alloula de las postales francesas de principios de siglo ilustradas por mujeres argelinas. Es evidente la importancia que tiene aquí el Oriente como lugar de promesa y de poder.

Quiero, sin embargo, sugerir cuál es la causa de que mis intentos de lectura contrapuntística resulten excéntricos o incómodos. En primer lugar, porque a pesar de que sigo líneas cronológicas desde el principio al final del siglo XIX, no trato en realidad de ofrecer una secuencia de acontecimientos consecutivos, de tendencias o de obras. Considero cada obra individual en términos de su propio pasado y también a la luz de interpretaciones más tardías. En segundo término, mi idea principal es que estas obras de cultura que me interesan irradian e interfieren con categorías aparentemente estables e impermeables, fundadas en el género, la periodización, la nacionalidad y el estilo, categorías que suponen que Occidente y su cultura son, casi por completo, independientes de otras culturas y también de los objetivos terrenales del poder, la autoridad, el privilegio y la dominación. Al contrario, quiero mostrar cómo la «estructura de actitud y referencia» prevalece e influye de todas maneras y formas, y en toda suerte de sitios, mucho antes de lo que designamos oficialmente como era del imperialismo. Lejos de ser una estructura autónoma y trascendente, está muy próxima al mundo de la historia; lejos de ser inamovible y pura, es híbrida, y extrae sus materiales tanto de la superioridad racial como del brillo del arte, tanto de la autoridad política como de la técnica, tanto de las técnicas simplificadoras y seductivas como de las complejas.

Consideremos *Aida*, la famosa ópera «egipcia» de Verdi. Como espectáculo visual, musical y teatral, *Aida* cumple con muchas de las necesidades de la cultura europea, y desde dentro de ella. Una de estas

necesidades es confirmar que Oriente es un lugar esencialmente exótico, distante y antiguo en el cual los europeos pueden desplegar sus exhibiciones de fuerza. En la misma época de su composición, las exposiciones «universales» europeas contenían habitualmente modelos de poblados coloniales, ciudades, cortes y cosas semejantes: siempre se subrayaba la maleabilidad y transportabilidad de las culturas secundarias e inferiores. Estas culturas subalternas se exhibían ante los europeos como microcosmos de los grandes dominios coloniales. Excepto dentro de este esquema, nada y casi nada se ofrecía a los no europeos.[4]

Aida, sinónimo de «gran ópera», es característica de un tipo único, propio de finales del siglo XIX. Junto con un pequeño grupo, ha sobrevivido durante más de un siglo como obra popular, además de ser objeto de saludable respeto por parte de músicos, críticos y musicólogos. Pero la grandeza y eminencia de *Aida*, aunque evidentes para cualquiera que la haya visto u oído, son problemas complejos acerca de los cuales existen toda clase de teorías y especulaciones. En *Opera: The Extravagant Art*, Herbert Lindenberger propone la imaginativa idea de que *Aida*, *Borís Godunov* y *El crepúsculo de los dioses*, las tres de 1870, están respectivamente vinculadas a la arqueología, la historiografía nacionalista y la filología.[5] Wieland Wagner, que produjo *Aida* en Berlín en 1962, enfocó la ópera, en sus propias palabras, como un «misterio africano». La vio como la prefiguración del *Tristán* de su abuelo Richard: en su centro se encuentra el conflicto irreductible entre Ethos y Bios («*Verdis Aida ist ein Drama des anauf lösbaren Konflikts zwischen Ethos und Bios, zwischen dem moralischer Gesetz und den Forderungen des Lebens*»).[6] En su esquema, la figura central es Amneris, dominada por un «Riesenphallus» que se proyecta sobre ella como una descomunal cachiporra; de acuerdo con

Opera, «se veía a Aida casi siempre postrada o cubierta al fondo del escenario».[Z]

Aun admitiendo la vulgaridad a la que tiende la famosa escena de la marcha triunfal en el acto II, deberíamos señalar que *Aida* representa el clímax de una evolución de estilo y perspectiva que llevó a Verdi desde *Nabucco* y *Los lombardos* (en la década de 1840), a través de *Rigoletto*, *Il trovatore*, *La traviata*, *Simon Boccanegra* y *Un ballo in maschera* (en los cincuenta), hasta la problemática *La forza del destino* y *Don Carlos* (en los sesenta). Durante estas tres décadas, Verdi se convirtió en el más eminente compositor de su época, mientras su carrera acompañaba el curso del *Risorgimento* y hasta parecía constituir su comentario. *Aida* fue la última ópera de tema político y público que Verdi escribió antes de dedicarse a las dos obras esencialmente domésticas, aunque intensas, *Otello* y *Falstaff*, con las que culminó su vida de compositor. Todos los estudiosos mayores de Verdi —Julian Budden, Frank Walker, William Weaver, Andrew Porter, Joseph Wechsberg— señalan que en *Aida* no solo se vuelven a utilizar formas musicales tradicionales como la *cabaletta* y el *concertato*, sino que se les añade un nuevo cromatismo, una sutileza de orquestación y una fluidez dramática imposibles de encontrar en cualquier otro compositor de su tiempo, excepto en Richard Wagner. Las reticencias de Joseph Kerman en *Opera as Drama*, son interesantes, precisamente, por lo mucho que reconocen de la singularidad de *Aida*:

En *Aida*, en mi opinión, el resultado es una casi constante disparidad entre la sencillez y facilidad del libreto y la intrigante complejidad de la expresión musical: desde luego, la técnica de Verdi nunca había sido tan rica. Solo Amneris logra cierta vida; Aida es pura y continua confusión, Radamés parece un retroceso, si no hasta Metastasio, al menos hasta Rossini. Por supuesto que algunas páginas, números y escenas no tienen parangón, lo cual es razón suficiente para la vasta popularidad de la obra. No obstante, hay una curiosa falsedad en *Aida* que no es

propia de Verdi y que recuerda a Meyerbeer, lo cual es mucho más inquietante que su gran despliegue operístico de triunfos, consagraciones y marchas militares.[8]

Hasta donde alcanza, esto es innegablemente persuasivo; Kerman no se equivoca acerca de la falsedad de *Aida*, aunque no pueda explicar la causa. Antes que nada, debemos recordar que la obra anterior de Verdi había atraído atención precisamente porque involucraba y tenía que ver con su audiencia mayoritariamente italiana. Sus dramas musicales retrataban héroes y heroínas incorregiblemente sanguíneos en todo el esplendor de sus encuentros (muchas veces incestuosos) en torno al poder, la fama y el honor, pero —como ha demostrado convincentemente Paul Robinson en *Opera and Ideas*— habían sido concebidas como óperas políticas, repletas de estridencias retóricas, música marcial y emociones desenfrenadas. «Quizá el componente más claro del estilo retórico de Verdi —para decirlo sin ambages— es la pura ruidosidad. Junto con Beethoven, él es el más ruidoso de los grandes compositores. Como si fuese un orador político, Verdi no puede quedarse callado ni por un rato. Si se deja la batuta en reposo durante la grabación de una ópera de Verdi, al momento se recibe una reprimenda».[9] Robinson sigue afirmando que la espléndida ruidosidad de Verdi efectivamente refuerza esos «momentos de los desfiles, motines y discursos»,[10] que, durante el *Risorgimento*, fueron escuchados como amplificaciones de episodios de su vida. (*Aida* no es una excepción; por ejemplo, apenas empieza el acto II se siente la formidable «Su! del Nilo», para varios solistas y un coro numeroso). Es un lugar común hoy que las melodías de las primeras obras de Verdi (*Nabucco*, *Los lombardos* y *Attila*, en particular) suscitaban en su audiencia frenesíes participativos: tan inmediato era el impacto, la claridad de la referencia contemporánea y la pura destreza de su capacidad para llevar a cualquiera que lo oyese a clímax teatrales inmediatos y desmesurados.

Mientras que en sus óperas anteriores, a pesar de sus temas con frecuencia exóticos o *outré*, Verdi se había dirigido a Italia y a los italianos (con singular fuerza, paradójicamente, en *Nabucco*), en *Aida* se trataba de Egipto y de los egipcios de la antigüedad, un fenómeno mucho más remoto y menos comprometedor que cualquiera utilizado antes. No le falta, sin embargo, la habitual estridencia política, porque la escena segunda del acto II, la llamada escena triunfal, virtual exageración de todo lo que un teatro de ópera puede reunir y mostrar, es lo más grande que Verdi escribiera para el teatro. Pero *Aida* es atípicamente contenida y no se desborda; no ha suscitado, ni se conoce que lo haya hecho, ningún delirio de entusiasmo participatorio, a pesar de que en el Metropolitan Opera de Nueva York, por ejemplo, se ha montado con más frecuencia que ninguna otra obra. Las otras óperas de Verdi ambientadas en culturas remotas o extrañas no impidieron a sus audiencias identificarse con ellas y, por otra parte, *Aida* también trata de un tenor y una soprano que se aman y a los que un barítono y una *mezzo* ponen obstáculos. ¿En qué es diferente *Aida* y por qué la mezcla verdiana habitual produjo una combinación tan rara de competencia musical y neutralidad afectiva?

Las circunstancias bajo las cuales Verdi escribió y produjo por primera vez *Aida* son únicas en su carrera. El escenario político y, ciertamente, también el cultural dentro del cual Verdi trabajó desde principios de 1870 hasta finales de 1871 incluía no solo Italia, sino también la Europa imperial y el virreinato de Egipto, que técnicamente pertenecía al imperio otomano, pero de hecho comenzaba gradualmente a convertirse en parte dependiente y subsidiaria de Europa. Las peculiaridades de *Aida* —su asunto y su ambientación, su grandeza monumental, sus efectos visuales y musicales extrañamente distantes, su elaboradísima partitura, tan a contrapelo de la limitada intriga doméstica, el lugar excéntrico que ocupa dentro de la

carrera de Verdi— exige lo que yo he venido llamando una interpretación en contrapunto, que no se pueda asimilar ni a la perspectiva corriente sobre la ópera italiana ni, dentro de un plano más general, a las concepciones dominantes hoy sobre las grandes obras maestras de la civilización europea del siglo XIX. Como la forma operística misma, *Aida* es una obra híbrida, radicalmente impura, que pertenece por igual a la historia de la cultura y a la experiencia histórica de la dominación de ultramar. Es un compuesto construido en torno a disparidades y discrepancias que se han ignorado o dejado sin estudiar, pero que pueden ser convocadas y descriptivamente esquematizadas; son interesantes en sí mismas y, además, informan del sentido de las irregularidades, anomalías, restricciones y silencios de *Aida* mejor que los análisis que solo toman en cuenta la cultura italiana y la europea.

Presentaré al lector elementos que no pueden ser desdeñados pero que sistemáticamente lo han sido. Esto sucede porque el problema de *Aida*, finalmente, reside en que no trata *de* la dominación imperial, sino que forma *parte de* ella. Surgirán así similitudes con la obra de Jane Austen, que parecía igualmente improbable como arte ligado al imperio. Si se interpreta *Aida* desde esta perspectiva, advirtiendo que la ópera fue escrita y producida por primera vez en un país africano con el cual Verdi no tenía ninguna relación, surgen un buen número de nuevas cuestiones.

El mismo Verdi afirma algo al respecto en una carta que inaugura su vinculación hasta ese momento únicamente latente con una ópera egipcia. Escribiendo a Camille du Locle, un amigo íntimo que acababa de volver de un viaje a Oriente, Verdi afirma el 19 de febrero de 1868: «Cuando nos encontremos, usted deberá describirme todas las circunstancias de su viaje, las maravillas y fealdades de un país que tuvo una vez una civilización que nunca he sido capaz de admirar».[\[11\]](#)

El 1 de noviembre de 1869 tuvo lugar la inauguración del Teatro de la Ópera de El Cairo, un brillante acontecimiento dentro de los festejos por la apertura del canal de Suez, y fue representada la ópera *Rigoletto*. Unas pocas semanas antes, Verdi había rechazado una oferta de Ismail, virrey de los otomanos, para escribir un himno para la ocasión, y en diciembre dirigió a Du Locle una larga carta acerca de los peligros de las óperas «patchwork»: «Quiero *arte* en cualquiera de sus manifestaciones, y no el *arreglo*, el *artificio*, y el *sistema* que usted prefiere», decía, agregando que, por su parte, él deseaba obras «unificadas» en las cuales «la idea es UNA, y todo debe converger para formarla».[12] A pesar de que estas afirmaciones constituían una respuesta a las sugerencias de Du Locle, que deseaba que Verdi escribiese una ópera para París, vuelven a aparecer en suficientes ocasiones durante la composición de *Aida* como para convertirse en un tema importante. El 5 de enero de 1871 Verdi escribió a Nicola de Giosa: «Hoy las óperas se escriben con tantas diferentes intenciones dramáticas y musicales que es casi imposible interpretarlas; me parece que nadie puede ofenderse si el autor, cuando se estrena una de sus producciones, envía a una persona que ha estudiado cuidadosamente la obra bajo la dirección del propio autor».[13] Y el 11 de abril de 1871 escribió a Giovanni Ricordi que permitía «solo un creador» para su obra: él mismo. «No concedo el derecho a “crear” a cantantes y directores porque, como he dicho antes, es un principio que conduce al abismo.»[14]

¿Por qué, entonces, aceptó finalmente Verdi la oferta del virrey Ismail de escribir una ópera especial para El Cairo? El dinero fue una de las razones: se le pagaron 150.000 francos en oro. Lo hizo también porque se sentía halagado, puesto que, después de todo, se lo había elegido como número uno, por encima de Wagner y de Charles F. Gounod. Creo que igualmente importante fue el relato que le mandó Du Locle, quien había recibido un

esquema para un posible tratamiento operístico por parte de Auguste Mariette, el renombrado egiptólogo francés. En una carta a Du Locle, Verdi le indicaba que había leído «el bosquejo egipcio,» que estaba bien hecho y que «ofrecía una espléndida *mise-en-scène*».[15] Señalaba también que la obra muestra «una mano muy experta, de alguien habituado a escribir y que conoce el teatro muy bien». A principios de junio empezó a trabajar en *Aida* y expresó de inmediato su impaciencia a Ricordi por lo lentamente que progresaba, a pesar de haber solicitado los servicios de Antonio Ghislanzoni como libretista. Al llegar a este punto, decía: «Estas cosas deben hacerse muy deprisa».

En los intensos, sencillos y, sobre todo, auténticamente «egipcios» decorados de Mariette, Verdi percibió una intención unitaria: la huella o traza de una voluntad experta y magistral que esperaba igualar en la música. En un momento especial de su carrera, marcada por desengaños, proyectos fracasados, colaboraciones nada satisfactorias con empresarios, vendedores de entradas y cantantes —el estreno parisino de *Don Carlos* era un ejemplo reciente y todavía vivo—, Verdi veía la oportunidad de crear una obra que él pudiese supervisar en cada detalle, desde los primeros esbozos hasta el estreno. Además, en esta empresa lo apoyaba la realeza. De hecho, Du Locle sugería que el virrey no solo deseaba desesperadamente la obra para él, sino que había ayudado a Mariette a escribirla. Verdi podía suponer que un rico potentado oriental se había unido con un genuinamente brillante y metódico arqueólogo occidental para brindarle la ocasión en la que él pudiese ser la presencia artística dominante e indisputada. La ambientación y el origen egipcio y remoto de la obra parecen haber estimulado, paradójicamente, su sentido de la maestría técnica.

Hasta donde he podido averiguar, Verdi carecía de toda opinión formada acerca del Egipto moderno, en contraste con sus posiciones abiertamente

desarrolladas acerca de Italia, Francia o Alemania, a pesar de que durante los dos años en los que trabajó en la ópera le llegaban continuamente afirmaciones acerca de que con su ópera él estaba, por así decirlo, haciendo algo por Egipto desde el punto de vista de Egipto como nación.

Así se lo aseguró Draneht Bey (nacido Pavlos Pavlidis), el empresario cairota de ópera; el mismo Mariette, llegado a París para conseguir que vestidos y decorados estuviesen listos en el verano de 1870 e inmovilizado allí a causa de la guerra francoprusiana, frecuentemente le recordaba que no se repararía en gastos a la hora de montar una función verdaderamente espectacular. Verdi debía dedicarse a ajustar letra y música, asegurándose previamente de que Ghislanzoni encontrase la perfecta «palabra teatral», *parola scenica*,[\[16\]](#) y supervisando los detalles del montaje con incansable cuidado. Durante las negociaciones inmensamente complicadas para contratar a la primera Amneris, la contribución de Verdi al *imbroglio* le ganó el calificativo de «el jesuita más famoso del mundo».[\[17\]](#) La presencia subalterna, o al menos indiferente, de Egipto en su vida le allanaba el camino en la consecución de sus intenciones artísticas con lo que parece haber sido una intensidad sin concesiones.

Pero creo que Verdi confundió fatalmente esta capacidad (basada en la colaboración más que en la complejidad) de dar vida a una distante fábula operística, con el ideal romántico de una obra de arte orgánicamente integrada, sin fisuras, informada solo por la intención estética de su único creador. De este modo, la noción imperial del artista se ensamblaba convenientemente con la noción, también imperial, de un mundo no europeo cuyas exigencias respecto al compositor europeo eran inexistentes o mínimas. Sometido durante años a la ineficacia y las obstrucciones del personal de los teatros de ópera, podía ahora dominar su territorio sin disputa; mientras preparaba la función de El Cairo y, un par de meses más

tarde (febrero de 1872), para la *première* italiana en La Scala, Ricordi le informó que sería «el Moltke de La Scala» (2 de septiembre de 1871).[18] Tan fuerte era para él la atracción de este papel de dominio militar que en cierta ocasión, en una carta a Ricordi, Verdi llegó a vincular de modo explícito sus metas estéticas con Bayreuth (hasta ese momento, un proyecto teórico), sobre cuyos montajes Wagner se atribuía un poder prácticamente total:

El sitio de la orquesta es de una importancia mucho mayor que la que corrientemente se le atribuye: por la mezcla de los instrumentos, la sonoridad y el efecto. Estas pequeñas mejoras abrirán el camino para innovaciones que de seguro llegarán más adelante, entre ellas, sacar del escenario los palcos de espectadores, adelantando el telón hasta las luces y haciendo invisible la orquesta. Esta idea no es mía, sino de Wagner. Es excelente. Hoy parece imposible tolerar la vista de fracs raídos y lazos blancos, por ejemplo, entremezclados con vestidos egipcios, asirios o druidas, etcétera, etcétera y, más aún, avistar casi hasta la mitad el alto de las arpas, los extremos superiores de los contrabajos y la batuta del director al aire.[19]

Verdi alude aquí a una presentación teatral exenta de las interferencias habituales de los teatros de ópera: exenta y aislada de manera tal que la audiencia recibiera la impresión de una fusión novedosa de autoridad y verosimilitud. Son evidentes los paralelismos con lo que Stephen Bann, en *The Clothing of Clio*, ha llamado «la composición histórica de lugar» en escritores como Walter Scott y Byron.[20] La diferencia es que Verdi podía, y de hecho pudo, beneficiarse de la visión histórica y la autoridad académica de la egiptología por primera vez en la historia de la música. Esta ciencia se encontraba a su alcance, encarnada en la figura de Auguste Mariette, cuya nacionalidad francesa y su educación formaban parte de una genealogía fundamentalmente imperial. Aunque no tuviese modo de conocer demasiados detalles acerca de Mariette, Verdi se sentía fuertemente impresionado por su libreto inicial y reconocía en él a un experto

cualificado cuya competencia lo hacía capaz de representar el antiguo Egipto con una credibilidad legítima.

La única objeción que hay que hacer aquí es que la egiptología es egiptología, no Egipto. Mariette fue posible gracias a dos importantes predecesores, ambos franceses, ambos imperiales, ambos dedicados a la reconstrucción y, si se me permite utilizar un término que tomo prestado de Northrop Frye, ambos «presentacionales»: el primero está constituido por los volúmenes de la napoleónica *Description de l’Egypte* y el segundo es Jean-François Champollion y su trabajo de desciframiento de jeroglíficos, según lo presentó en 1822 en su *Lettre á M. Dacier* y en 1824 en su *Précis du système hiéroglyphique*. Con «reconstructivo» y «presentacional» me refiero a ciertas características que parecen hechas a la medida de Verdi: la expedición militar de Napoleón fue motivada por el deseo de conquistar Egipto, desafiar a los ingleses y demostrar el poder francés. Pero, además, Napoleón y sus expertos académicos fueron allí también para mostrar Egipto a Europa; para, en cierto sentido, poner en escena su antigüedad, riqueza de asociaciones, importancia cultural y aura única *para* una audiencia de europeos. Pero sin una intención estética a la par que política era imposible llevar semejante empresa a cabo. Lo que Napoleón y sus hombres se encontraron fue un Egipto cuyas dimensiones antiguas estaban veladas por las presencias musulmana, árabe y hasta otomana, interponiéndose, en todas partes, entre los invasores franceses y el antiguo Egipto. ¿Cómo hacer para llegar hasta esa parte más vieja y más prestigiosa?

Aquí se inicia la vertiente particularmente francesa de la egiptología, que continuó con las empresas de Champollion y Mariette. Egipto debía ser reconstruido por medio de modelos o dibujos, cuya escala, *grandeur* en la proyección y exótica distancia verdaderamente no tenían precedentes. He

utilizado el término «proyección» porque, a poco que se hojee la *Description*, se nota que uno se encuentra ante dibujos, diagramas, pinturas de localizaciones faraónicas polvorientas, decrepitas y descuidadas que se verían ideales, espléndidas y dispuestas solo para los espectadores europeos si los egipcios modernos no existiesen. Por lo tanto, las reproducciones de la *Description* no son descripciones, sino «adcripciones». Primero, los templos y palacios se reprodujeron con una orientación y perspectiva que ponían en escena la realidad del antiguo Egipto, tal como se reflejaba ante la mirada imperial. Luego, puesto que, en palabras de André-Marie Ampère, se trataba de lugares vacíos y carentes de vida, había que hacerlos hablar: de ahí la eficacia del desciframiento de Champollion. Finalmente, podían ser sacados de su contexto y trasladados a Europa para su uso. Como veremos, en esto consistió la contribución de Mariette.

Fueron los franceses quienes realizaron ese proceso continuo, que se desarrolló aproximadamente entre 1798 y 1860. A diferencia de Inglaterra, que poseía la India, y de Alemania, que a la distancia dominaba el saber especializado sobre Persia o sobre la propia India, Francia se dedicó a este campo bastante imaginativo e innovador, en el cual, como dice Raymond Schwab en *The Oriental Renaissance*, los eruditos eran «desde Jean-Luc Rougé a Mariette (tras el impulso de la obra inicial de Champollion) [...], exploradores de trayectoria aislada que habían aprendido todo por sí mismos».[21] Los *savants* napoleónicos eran exploradores que aprendían las cosas por sus propios medios, ya que no había ningún cuerpo de conocimiento sobre Egipto que fuese organizado, verdaderamente moderno y científico, y en el cual pudiesen apoyarse. Según ha señalado Martin Bernal, a pesar de que en el siglo XVIII el prestigio de Egipto era considerable, se lo asociaba con corrientes esotéricas y misteriosas como la masonería.[22] Aunque excéntricos y autodidactas, Champollion y Mariette

se movían por impulsos científicos y racionalistas. En términos ideológicos, esto significaba que Egipto podía ser descrito como la «primera y esencial influencia oriental sobre Occidente», afirmación que con razón Schwab considera falsa, puesto que desdeña la obra orientalista llevada a cabo por eruditos europeos en otras partes del mundo antiguo. En cualquier caso, Schwab señala:

En junio de 1868 (justo en el momento que Draneht, el virrey Ismail y Mariette empiezan a concebir lo que será luego *Aida*), en la *Revue des Deux-Mondes*, Ludovic Vitet saludaba los «inigualables descubrimientos» de los orientalistas del momento, en comparación con los de los cincuenta años anteriores. Hasta hablaba de «la revolución arqueológica cuyo teatro es Oriente», aunque aseguraba enfáticamente que «el movimiento se inició con Champollion y que todo empezó gracias a él. Él es el punto de partida de todos estos descubrimientos». Luego, Vitet establece su propia progresión, siguiendo la aceptada por el gran público, pasa a los monumentos asirios y, finalmente, dedica unas cuantas palabras a los Vedas, pero no se extiende más. Está claro que, tras la expedición de Napoleón, los monumentos y las misiones de estudiosos de Egipto habían ya descubierto sus secretos a todos. En cambio, la India nunca revivió, excepto en el papel.^[23]

De muchas e interesantes maneras, la carrera de Auguste Mariette es significativa en relación con *Aida*. A pesar de que ha habido discusiones acerca de su exacta contribución al libreto, Jean Humbert ha reivindicado definitivamente la intervención de Mariette como la más importante desde el punto de vista del impulso inicial de esta ópera.^[24] (Después del libreto, sus actividades incluirían su inmediato nombramiento como diseñador principal de las antigüedades del pabellón egipcio de la Exposición Internacional de París de 1867, una de las primeras y mayores muestras de poder imperial).

A pesar de que la arqueología, la gran ópera y las exposiciones universales europeas son evidentemente ámbitos diferentes, alguien como Mariette es capaz de ponerlos en conexión de modos bien sugerentes. Citaré

una explicación perspicaz que da cuenta de lo que, quizá, facilitaba los deslizamientos de Mariette de un ámbito a otro:

Las exposiciones universales del siglo XIX fueron concebidas como microcosmos que darían cuenta de la totalidad de la experiencia humana: pasado, presente y proyección hacia el futuro. Su orden cuidadosamente articulado también expresaba el sentido de la relación de poder dominante. La ordenación y caracterización jerarquizaban, racionalizaban y volvían objetivas las diferentes sociedades. Las jerarquías resultantes retrataban un mundo donde razas, sexos y naciones ocupaban lugares fijos asignados por los comités de los países anfitriones. Las formas a través de las cuales se representaban en las ferias las culturas no occidentales provenían de ordenaciones sociales previamente establecidas en la cultura «anfitriona»: Francia. Por ello es importante describir esos parámetros: ellos fijan los patrones de la representación de lo nacional y ofrecen los canales de expresión cultural a través de los cuales debía darse forma al conocimiento proporcionado por las exposiciones.[\[25\]](#)

En el catálogo escrito para la exposición de 1867, Mariette subrayaba, casi con estridencia, los aspectos *reconstructivos* de su obra, como si deseara dejar muy claro ante el espectador que él, Mariette, de algún modo había traído por primera vez Egipto ante Europa. Y podía afirmarlo gracias a sus espectaculares éxitos arqueológicos en casi treinta y cinco yacimientos, incluyendo los de Giza, Sakkarah, Edfu y Tebas, donde, según la incisiva formulación de Brian Fagan, «excavó desenfrenadamente».[\[26\]](#) Además, Mariette se dedicaba regularmente a la excavación y el vaciamiento de yacimientos, por lo que, a la par que enriquecía los museos europeos (el Louvre sobre todo), con cinismo considerable despojaba por completo las auténticas tumbas egipcias. Luego ofrecía sus excusas ante los «decepcionados oficiales egipcios» con tranquila compostura.[\[27\]](#)

Durante sus trabajos para el virrey, Mariette conoció a Ferdinand de Lesseps, el arquitecto del canal. Sabemos que los dos colaboraron en varios proyectos para el cuidado y restauración de lugares, y estoy convencido de que ambos compartían una visión similar —que quizá se remonta al primer

Henri de Saint-Simon, con resonancias masónicas y de la teosofía europea acerca de Egipto— de la cual surgieron proyectos verdaderamente extraordinarios, cuya eficiencia, es importante señalarlo, se veía aumentada por la unión, en ambos, de fuerza de voluntad, cierta tendencia a la teatralidad y perspicacia científica.

Tras el libreto para *Aida*, Mariette se dedicó al diseño de su vestuario y escenarios, lo cual lo llevó de nuevo a los dibujos notablemente proféticos de la *Description*. Sus páginas más impresionantes parecen exigir grandes acciones o personajes que las pueblen; su escala y el vacío que exhiben recuerdan escenarios de ópera aguardando a que se los llene. El contexto europeo aquí supuesto es el teatro del poder y del conocimiento, mientras que la escena egipcia real del siglo XIX sencillamente se desvanece. Cuando proyectaba la primera escena para *Aida*, Mariette tenía *in mente* casi con toda seguridad el templo de Fylae (y no un supuesto original en Memfis). Aunque sea dudoso que Verdi hubiera visto esas láminas, sí conocía las reproducciones que circulaban por toda Europa; su contemplación le hizo mucho más fácil imaginar la ambientación de esa estentórea música militar tan frecuente en los dos primeros actos de *Aida*. Y a pesar de que existen diferencias sustanciales, es verosímil que las nociones acerca de los vestuarios las adquiriera Mariette en las ilustraciones de la *Description* que adaptó para la ópera. Creo que, dentro de su propia visión, Mariette transmutó los originales faraónicos a equivalentes abiertamente modernos, o sea, a lo que parecerían los egipcios prehistóricos modificados por los estilos dominantes en 1870: rostros europeizados, bigotes y barbas serían los elementos que delataban esta trasmutación.

El resultado fue un Egipto orientalizado, al cual Verdi llegó, con su música, por un camino propio. Los más conocidos ejemplos se dan sobre todo en el segundo acto: primero, en el canto de las sacerdotisas, y luego, en

la danza ritual. Sabemos que Verdi estaba preocupado por la fidelidad de esta escena, puesto que requería una mayor dosis de autenticidad y lo había obligado a buscar respuesta a las más detalladas cuestiones históricas. Hay un documento enviado por Ricordi a Verdi en el verano de 1870 que contiene material sobre el antiguo Egipto: los principales detalles son acerca de consagraciones, ritos sacerdotales y otros elementos que tienen que ver con la religión egipcia. Verdi usó poco esta información, pero las fuentes allí utilizadas indican una generalizada conciencia europea sobre Oriente que provenía de Volney y Georg Friedrich Creuzer, a la que se había añadido la obra arqueológica más reciente de Champollion. Todo ello en relación con sacerdotes (las mujeres no son mencionadas).

Sin embargo, Verdi hace dos cosas con este material. Primero, convierte a algunos de los sacerdotes en sacerdotisas, siguiendo la convención europea de poner a las mujeres orientales en el centro de cualquier práctica exótica; los equivalentes funcionales de estas sacerdotisas son las bailarinas, esclavas, concubinas y bellezas de los baños y harenes, dominantes en el arte europeo de mediados del siglo XIX, y hacia 1870, también en los espectáculos y la vida galante. Estas exhibiciones de erotismo femenino *à l'orientale* «articulaban relaciones de poder y revelaban el deseo de realzar la supremacía a través de su representación».[28] Es fácil detectar algunos de estos aspectos en la escena del acto II, en las habitaciones de Amneris donde se asocian inevitablemente sensualidad y crueldad; por ejemplo, en la danza de las esclavas moras. En segundo lugar, Verdi convierte el cliché orientalista de la vida en la corte en una crítica mordaz y más directa en contra del sacerdocio masculino. Creo que el sumo sacerdote Ramfis está cargado del anticlericalismo verdiano propio del *Risorgimento*, y también de sus ideas acerca del señor oriental despótico, alguien capaz de ejercer

venganza únicamente por sed de sangre disfrazada de legalidad y de la autoridad basada en las escrituras.

En cuanto a la música exótica modal, sabemos por sus cartas que Verdi consultó la obra de François-Joseph Fétis, musicólogo belga que fue el primer europeo en acometer el estudio de la música no europea como parte separada dentro de la historia general de la música en su *Résumé philosophique de l'histoire de la musique* (1835). Su inacabada *Histoire générale de la musique depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours* (1869-1876) llevaba el proyecto aún más lejos y enfatizaba la particularidad única de la música exótica y su identidad integral. Fétis parece haber frecuentado la obra de E. W. Lane sobre el Egipto del siglo XIX y también los dos volúmenes de música egipcia en la *Description*.

Para Verdi, el valor de Fétis residía en que en su obra podía leer ejemplos de música «oriental» —los clichés armónicos, muy utilizados en fanfarria carnavalesca, se basan en un aplanamiento de lo hipertónico— y ejemplos de instrumentos orientales, que en algunos casos se corresponden con la representación de la *Description*: arpas, flautas y las ahora bien conocidas trompetas ceremoniales, que Verdi, realizando un esfuerzo hasta cierto punto cómico, se dedicó a construir en Italia.

Por último, Verdi y Mariette colaboraron con gran imaginación —y en mi opinión, de manera exitosa— para crear las bellas atmósferas del acto III, de la así llamada escena del Nilo. También aquí el probable modelo son las imágenes idealizadas de la *Description* napoleónica, mientras Verdi, a su vez, dignificaba su concepción del Oriente antiguo mediante el uso de medios musicales menos literales y más sugerentes. El resultado es una soberbia pintura tonal de la escena con que se abre el acto y que luego se torna clímax turbulento y conflictivo alrededor de Aida, su padre y Radamés. Los apuntes de Mariette para el montaje de esta magnífica escena

son como una síntesis de su Egipto: «El escenario representa un jardín del palacio. A la izquierda, la fachada oblicua de un pabellón o *tienda*. Al fondo fluye el Nilo. En el horizonte, las montañas de la cordillera de Libia vivamente iluminadas por el sol, que se pone. Estatuas, palmeras, vegetación tropical».[29] No es extraño que, como Verdi, Mariette se considerara un creador: «*Aida* [dijo en una carta al paciente y siempre dispuesto Draneht el 19 de julio de 1871] es en efecto el producto de mi obra. Soy yo quien convenció al virrey de que ordenara su presentación; en una palabra, *Aida* es una creación de mi cerebro».[30]

De ese modo, *Aida* incorpora y funde material sobre Egipto confiriéndole una forma que tanto Verdi como Mariette podían reclamar justificadamente como invención propia. No obstante, sugiero que la obra se resiente —o, al menos, acusa ciertas peculiaridades— a causa del énfasis en lo que se presenta y el modo en que se realizó la selección de todo ello. Y lo que, por el mismo movimiento, se excluye. En ciertos momentos, Verdi debió de preguntarse qué pensaba el Egipto moderno de su obra, cómo los oyentes individuales respondían a su música, en qué se convertiría su ópera tras la *première*: le habían dado una publicidad incómoda, llegó a afirmar con cierta rudeza. En una carta a Filippo Filippi captamos la distancia de Verdi respecto de su ópera, un *Verfremdungseffekt* que, supongo, estaba ya en la escritura musical y el libreto de *Aida*:

¿Usted en El Cairo? ¡Esta es la más poderosa publicidad para *Aida* que uno pueda imaginar!
¡Me parece a mí que de esta manera el arte ya no es arte, sino un negocio, un juego de placer, una cacería, algo que se debe atrapar, algo que nos debe dar, si no éxito, al menos notoriedad a toda costa! ¡Ante todo esto, mi reacción es de disgusto y humillación! Siempre recuerdo con alegría mis primeros tiempos, cuando casi sin amigos, sin nadie con quien hablar, sin preparación, sin influencia de ninguna clase, me presenté ante el público con mis óperas, dispuesto a ser fulminado, y contento con solo suscitar alguna impresión favorable. En cambio ahora, ¡¡¡¡¡qué pomposidad para una ópera!!!! Periodistas, artistas, coristas, directores, instrumentistas, etcétera, etcétera. Todos ellos aportan su ladrillo al edificio de la publicidad y

así contribuyen a un modelo hecho de menudencias que nada añade al valor de una ópera; de hecho, oscurecen su auténtico valor (si tiene alguno). ¡¡¡¡Esto es deplorable, profundamente deplorable!!!!

Mucho te agradezco sus amables ofertas para El Cairo, pero anteaer escribí a Bottesini todo lo concerniente a *Aida*. Quiero para esta ópera una interpretación vocal e instrumental y una puesta en escena buena y sobre todo inteligente. En cuanto a lo demás, queda à *la grace de Dieu*; así empecé y así deseo terminar mi carrera...[\[31\]](#)

Aquí sus protestas se extienden a su posición respecto a la intención misma de la ópera: *Aida* es una obra autosuficiente, parece estar diciendo Verdi, y dejemos el asunto tal cual. Pero ¿no sucede otra cosa al mismo tiempo, como si Verdi sintiese que *Aida* es una ópera escrita para un lugar con el cual él no puede entrar en relación, con una trama que acaba de modo desesperantemente abrupto y en un literal enterramiento?

La conciencia de Verdi acerca de las incongruencias de *Aida* también se expresa en otros sitios. En algún momento habla irónicamente de agregar a Giovanni P. Palestrina al esquema armónico de la música egipcia, y parece haber advertido hasta qué punto el antiguo Egipto no era únicamente una civilización muerta, sino también una cultura de los muertos, cuya aparente ideología de conquista (según la adaptó de Herodoto y Mariette) se relacionaba con una ideología de la vida más allá de la muerte. El afecto más bien sombrío, desencantado y residual que en la época en que trabajaba en esta ópera Verdi sentía por la política del *Risorgimento* se refleja en la obra en esos éxitos militares que suponen fracasos personales y que asimismo pueden ser descritos como triunfos políticos expresados en los tonos ambivalentes de un *impasse* humano; en resumen, como *Realpolitik*. Verdi parece haber imaginado los atributos positivos de la patria de Radamés para hacerlos culminar en los tonos fúnebres de *O terra addio*. Ciertamente, el escenario dividido del acto IV —cuya posible fuente es una de las láminas de la *Description*— imprimió profundamente en su mente la

discordia concors entre la pasión no correspondida de Amneris y las muertes felices de Aida y Radamés.

El carácter opresivo y el hieratismo de *Aida* solo encuentran un respiro en los *ballets* y las marchas triunfales, pero hasta estas exhibiciones se ven de algún modo alteradas por el tono general: Verdi era demasiado inteligente y sincero como para dejarlas intactas. La danza de la consagración triunfal de Ramfis en el acto I lleva, desde luego, al relegamiento de Radamés en los actos III y IV, de modo que hay muy poco por lo cual regocijarse; la danza del acto II es un baile de esclavas que entretienen a Amneris mientras juega malévolamente con Aida, su esclava y rival. En cuanto a la parte verdaderamente famosa del acto II, escena 2, nos encontramos quizá ante el núcleo egregio del atractivo de *Aida* ante público y directores, que lo consideran una oportunidad para desplegar casi cualquier cosa con la sola condición de que esté llena de pompa y sea lo más excesiva posible. En realidad, tal vez esto no esté lejos de la intención de Verdi.

Tomemos tres ejemplos modernos de este exceso. El primero:

Aida en Cincinnati (marzo de 1986). Una nota de prensa de la Ópera de Cincinnati anuncia que para el montaje de la temporada de *Aida*, en la escena triunfal tomarán parte los siguientes animales: un armadillo (oso hormiguero sudafricano), un burro, un elefante, una boa constrictor, un pavo real, un tucán, un halcón de cola roja, un tigre blanco, un linco de Siberia, una cacatúa y un jaguar: once en total. El conjunto completo para la producción incluirá 261 personas, de las cuales habrá 8 protagonistas, 117 coristas (40 estables y 67 extras), un cuerpo de ballet de 24 miembros y 101 extras (incluyendo 12 guardas de zoológico), además de los 11 animales.^[32]

Se trata de una *Aida* más o menos en bruto, una catarata de opulencia, hasta cierto punto cómica, como esa fiesta de incomparable vulgaridad operística que se monta y se vuelve a montar una y otra vez en las termas de Caracalla.

En contraste, encontramos en el acto II, escena 2, del montaje de Wieland Wagner un desfile de prisioneros etíopes que arrastran tótems, máscaras y objetos rituales como elementos de exhibición etnográfica ante el público. Se trata de «la transferencia de todo el montaje de la obra desde el Egipto de los faraones al África más oscura de la era prehistórica»:

Lo que yo intentaba hacer, respecto de la escenografía, era dar a *Aida* esa fragancia llena de color que allí reside y extraerla no de un museo egipcio, sino de la atmósfera inherente a la obra misma. Quería huir de la parafernalia falsamente egipcia, de la falsa monumentalidad operística y de la imagen histórica al estilo de Hollywood, y volver a lo arcaico, lo cual equivale a decir, en términos de la egiptología, a tiempos predinásticos.^[33]

El énfasis de Wagner recae en la diferencia entre «nuestro» mundo y el de «ellos»; seguramente, algo que Verdi también acentuó, reconociendo así que esa ópera había sido compuesta y proyectada para un lugar que *no* era París, Milán o Viena. Y es interesante que este reconocimiento nos lleve a la *Aida* de México de 1952, donde la soprano Maria Callas superó todo el conjunto coronándolo con un mi bemol sostenido, una octava por encima de la nota que Verdi había escrito.

En los tres ejemplos se hace un esfuerzo para explotar una salida que Verdi ofrece dentro de la obra misma, una salida en la que parece aceptar un mundo exterior que, de otro modo, tendría prohibida la entrada. No obstante, sus términos son estrictos. Parece estar diciendo: «entrad como parte de lo exótico o como cautivos, quedaos un rato y, después, dejadme con mi música». Y para marcar su territorio, utiliza recursos musicales que casi nunca había utilizado antes, todos ellos pensados para mostrar a su audiencia que se encontraba ante un maestro en acción, ante alguien iniciado en las eruditas técnicas tradicionales despreciadas por sus contemporáneos del *bel canto*. El 20 de febrero de 1871 escribió a Giuseppe Piroli, uno de sus corresponsales, que «para un joven compositor, yo

exigiría largos y rigurosos ejercicios en todas las ramas del contrapunto... ¡Nada de estudiar a los modernos!». [34] Esto estaba en consonancia con los aspectos necrológicos de *Aida* —en la que hacía cantar a las momias, como dijo cierta vez—, que se abría con una pieza de estricta escritura contrapuntística: las técnicas verdianas de contrapunto y *stretto* alcanzan aquí una altura, intensidad y rigor que Verdi raramente había conseguido antes. Junto con la música marcial que marca la partitura de *Aida* (alguna de cuyas piezas se convertiría luego en himno egipcio nacional del virrey Ismail), estos refinados pasajes refuerzan la monumentalidad de la ópera y, lo que nos interesa más aquí, su carácter de muro.

En resumen, *Aida* evoca con precisión las circunstancias que hicieron posible su encargo y composición, y, como un eco del sonido original, se somete a aquellos aspectos del contexto contemporáneo que con tanto esfuerzo había intentado dejar fuera. Como forma altamente especializada de la memoria estética, *Aida* encarna, como si hubiese sido pensada para eso, la autoridad de la versión europea de Egipto en ese momento del siglo XIX, versión para la cual El Cairo era, entre 1869 y 1871, un sitio extraordinariamente apropiado. Si se examina la ópera por completo desde el punto de vista contrapuntístico, se descubre una «estructura de actitud y referencia», un nudo de afiliaciones, conexiones, decisiones y colaboraciones que pueden leerse como si hubiesen impreso un juego entero de notaciones fantasmales sobre el texto musical y visual de la ópera.

Veamos la trama: un ejército egipcio derrota a un ejército etíope, pero el joven héroe egipcio de la campaña es acusado de traidor, sentenciado a muerte, y muerto por asfixia. Este episodio de antigua rivalidad interafricana adquiere considerable resonancia cuando se lo lee contra el fondo de la rivalidad angloegipcia en África oriental entre 1840 y 1860. Los británicos consideraban que los objetivos egipcios bajo el dominio del

virrey Ismail, que alentaba la expansión hacia el sur, constituían una amenaza para la hegemonía inglesa sobre el mar Rojo y la seguridad de la ruta hacia la India. No obstante, en una prudente maniobra de distracción, alentaron los movimientos de Ismail hacia el este como manera de frenar las ambiciones francesas e italianas en Somalia y Etiopía. Hacia principios de 1870, el cambio se había llevado a cabo, y en 1882, Gran Bretaña pudo ocupar Egipto por entero. Desde el punto de vista francés, que Mariette adopta, *Aida* dramatiza los peligros de una exitosa política agresiva egipcia sobre Etiopía, especialmente porque al mismo Ismail, en su condición de virrey otomano, le interesaban tales movimientos como modo de alcanzar una mayor dosis de independencia respecto a Estambul.[35]

En la sencillez y severidad de *Aida* hay más que eso, especialmente porque muchas otras cosas acerca de la ópera, y el edificio mismo del Teatro, que se construyó para alojar la música de Verdi, tuvieron que ver con Ismail y su reinado (1863-1879). Últimamente se han llevado a cabo gran cantidad de investigaciones sobre la historia económica y política de la intervención europea en Egipto en los ochenta años siguientes a la invasión napoleónica y en muchos casos coinciden con las posiciones adoptadas por los historiadores nacionalistas (Mohammad Sabry, Mohammed Rafi, Ashraf Ghorbal) que sostienen que los herederos de la dinastía de Mohammad Alí, en descendiente orden de mérito (con la excepción del intransigente Abbas), comprometieron cada vez más profundamente a Egipto en lo que se ha llamado la «economía mundial», [36] pero que más grave fue la laxa aglomeración de financieros europeos, banqueros, comerciantes, corporaciones de préstamo y aventuras comerciales. Esto condujo ineluctablemente a la ocupación británica de 1882 y, también de manera fatal, a la eventual reclamación del canal de Suez por Gamal Abdel Nasser en julio de 1956.

Entre 1860 y 1870 el rasgo sobresaliente de la economía egipcia fue el auge de las ventas de algodón, cuando la Guerra de Secesión norteamericana impidió el abastecimiento de los telares europeos. Esto aceleró las ya variadas distorsiones de la economía local egipcia (hacia 1870, según Owen, «todo el delta se había convertido en un sector dedicado a la producción, elaboración y exportación de dos o tres cosechas anuales»), [37] distorsiones que eran parte de una situación de depresión de alcance mayor. Egipto se abría a toda clase de planes, algunos locos, otros beneficiosos (como la construcción de ferrocarriles y carreteras), y todos costosísimos, especialmente el canal. El desarrollo estaba financiado por la emisión de bonos del tesoro, la impresión de moneda, el aumento del déficit, el crecimiento de una deuda pública que se iba añadiendo a la cuantiosa deuda extranjera, el coste de los servicios y la creciente penetración de inversores extranjeros y de sus agentes locales. El coste general de los préstamos extranjeros parece situarse entre el 30 y el 40 por ciento de su valor nominal. (En *Bankers and Pashas*, David Landes ofrece la historia detallada del sórdido aunque divertido episodio). [38]

Además de su profunda debilidad económica y dependencia de las finanzas europeas, el Egipto de Ismail sufrió una serie importante de desarrollos antitéticos. Mientras la población nativa crecía naturalmente, la cantidad de residentes extranjeros lo hacía en proporción geométrica, hasta llegar a unas 90.000 almas a principios de 1880. La concentración de riqueza de la familia del virrey y sus allegados hizo que se estableciera un modelo de privilegios urbanos y una propiedad de la tierra prácticamente feudal, que a su vez favoreció el desarrollo de una conciencia de resistencia nacional. La opinión pública parece haberse opuesto a Ismail tanto porque se consideraba que entregaba Egipto a los extranjeros como porque esos mismos extranjeros daban por hecha la aquiescencia y debilidad egipcias.

Según el historiador egipcio Sabry, se vio con disgusto que Napoleón III, en el discurso de apertura del canal, mencionara a Francia y a su canal, pero ni una vez a Egipto.[39] Del otro lado del espectro, los periodistas prootomanos[40] atacaban con dureza a Ismail a causa de la exageración de sus viajes europeos exorbitantemente caros (con un detallismo casi exasperante, Georges Douin los describe en su *Histoire du règne du Khedive Ismail*),[41] su pretensión de independencia respecto a la Sublime Puerta encarnada en el poder otomano, el exceso de impuestos con que cargaba a sus súbditos y sus lujosas invitaciones a celebridades europeas para la apertura del canal. Cuanto más deseaba aparecer independiente, más le costaban sus baladronadas a Egipto, más se resentían los otomanos ante sus exhibiciones de independencia y más se convencían sus acreedores europeos de la necesidad de controlarlo estrechamente. La ambición e imaginación de Ismail «sorprendía a sus oyentes. Durante el tórrido y apremiante verano de 1864, no solo pensaba en canales y ferrocarriles, sino en un *París-sobre-el-Nilo* y en sí mismo, Ismail, como emperador de África. El Cairo tendría sus *grands boulevards*, su Bolsa, sus teatros, su ópera; Egipto tendría un gran ejército y una flota poderosa. “¿Por qué? —le preguntó el cónsul francés. También podría haber inquirido—: ¿Cómo?”».

[42]

La respuesta a ese «¿Cómo?» consistía en proceder a la renovación de El Cairo, lo cual exigía el empleo de numerosos europeos (entre ellos, Draneht) y el desarrollo de una nueva clase de intermediarios urbanos cuyos gustos y necesidades pronosticaban el crecimiento de un mercado local dependiente de mercaderías caras e importadas. Como señala Owen, «los bienes importados eran esenciales [...] para satisfacer el modelo de consumo de la abundante población extranjera y de los terratenientes y funcionarios egipcios que habían empezado a vivir en casas de tipo europeo en los

barrios europeizados de El Cairo y Alejandría, donde casi todos los elementos de importancia se compraban en el extranjero, incluidos los materiales de construcción».[43] Y podríamos añadir que también se traían óperas, compositores, cantantes, directores, escenarios y vestuarios. Un significativo beneficio añadido a estos proyectos era convencer a los acreedores extranjeros, a través de pruebas visibles, de que a su dinero se le estaba dando un buen uso.[44]

Pero, a diferencia de Alejandría, El Cairo era una ciudad islámica y árabe, aún durante el apogeo de Ismail. Aparte del episodio de los yacimientos arqueológicos de Giza, el pasado de El Cairo no podía establecer fácilmente conexiones con Europa: aquí no existían grupos helenísticos o levantinos, ni dulce brisa marina, ni bulliciosa vida de puerto mediterráneo. La contundente centralidad de El Cairo respecto de África, el islam y los mundos árabe y otomano parecían una infranqueable barrera ante los inversores europeos, y la esperanza de volverla más accesible y atractiva a sus ojos seguramente animó a Ismail a apoyar la modernización de la ciudad. Esto se hizo, esencialmente, por medio de la división de El Cairo. Nada mejor que citar aquí el mejor texto acerca de esta ciudad: *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, de la norteamericana Janet Abu-Lughod, historiadora urbana:

Hacia finales del siglo XIX, El Cairo consistía en dos comunidades físicamente distintas, separadas la una de la otra por cuestiones mayores que la diminuta y única calle que marcaba sus fronteras. La discontinuidad entre el pasado y el futuro de Egipto, que aparecía como una grieta pequeña a principios de siglo, se había convertido en una fisura insalvable cien años más tarde. La dualidad física de la ciudad solo era una manifestación de la ruptura cultural.

Al este se extendía la ciudad nativa, aún esencialmente preindustrial en tecnología, estructura social y modo de vida; al oeste se extendía la ciudad «colonial» con su técnica alimentada a vapor, sus vías más rápidas, su tráfico rodado y sus rasgos europeos. Al este se extendía el mapa laberíntico de las calles con sus *harat* y *durub* todavía sin asfaltar, a pesar de que por entonces se habían desmantelado las puertas y dos nuevas calles atravesaban las sombras; al oeste se

desplegaban anchas y rectas calles asfaltadas flanqueadas por aceras amplias y arregladas, dispuestas unas y otras disciplinadamente en ángulos rectos que de vez en cuando convergían en una rotonda o *maydan*. Los barrios del este todavía dependían para el suministro de agua de los aguadores itinerantes, a pesar de que a los residentes del oeste el agua les llegaba por una red adecuada de conductos conectados con una estación de bombeo situada cerca del río. Al caer la noche, los barrios del este quedaban a oscuras del todo, mientras que los faroles de gas iluminaban las calles del oeste. Ni parques ni árboles aliviaban, en la ciudad medieval, la molestia de la arena o el lodo, mientras que en el oeste la ciudad estaba adornada con elegantes y simétricos jardines franceses, parterres de flores decorativas y árboles artificialmente podados. Se entraba a la vieja ciudad en caravana y se la atravesaba a pie o a lomos de animal; se entraba a la nueva por tren y se seguía en carruaje. En resumen, en todos los aspectos decisivos, y a pesar de su contigüidad física, las dos ciudades estaban separadas por millas de distancia en lo social y por siglos en lo tecnológico.[45]

El Teatro de la Ópera, construido por Ismail para Verdi, estaba situado justo en el centro de los ejes norte-sur, en medio de una plaza espaciosa y de cara a la ciudad europea, que se estrechaba hacia el oeste hasta las riberas del Nilo. Al norte se hallaba la estación de trenes, el hotel Shepherds y las jardines Azbakiyah, para los cuales, dice Abu-Lughod, «Ismail invitó al arquitecto paisajista cuyos trabajos había admirado en el Bois de Boulogne y el Campo de Marte, y le encargó rediseñar Azbakiyah como el parque Monceau de París, completarlo con un estanque de forma libre, grutas, puentes y belvederes, que constituían los clichés inevitables de cualquier jardín francés del siglo XIX». [46] Al sur se encontraba el palacio Abdin, adaptado por Ismail para disponer de él como residencia principal en 1874. Detrás de la Ópera se encontraban los populosos barrios de Muski, Sayida Zeinab, y Ataba al-Khadra, contenidos por la mole imponente de la Ópera y por la autoridad europea.

El Cairo empezaba a registrar el fermento intelectual de la reforma. Parcialmente, esto fue obra de la penetración europea, lo cual dio por resultado, según Jacques Berque, una producción marcada por la confusión. [47] Existe una bella evocación de este proceso en el que quizá sea el mejor

relato acerca de El Cairo de Ismail, el *Khittat Tawfikiya* del bajá Alí Mobarak, quien fuera el prodigiosamente activo ministro de Obras Públicas y Educación: ingeniero, incansable historiador, modernizador y nacionalista, oriundo de un poblado e hijo humilde de un alfaquí, un hombre tan fascinado por Occidente como observante de las tradiciones y la religión del Oriente islámico. Se tiene la impresión de que los cambios sufridos por la ciudad durante ese periodo obligaron al bajá Alí a registrar la vida de El Cairo, reconociendo que su dinámica exigía ahora un atención nueva y moderna a los detalles, detalles que realzaban la capacidad de los cairotas de origen de establecer diferencias y observaciones. Alí no menciona la Ópera, aunque habla en detalle de los extravagantes dispendios de Ismail en sus palacios, sus jardines y sus zoológicos, y también de sus exhibiciones ante los dignatarios visitantes. Como Alí, los escritores posteriores notarían el fermento del periodo, pero también señalarían, como por ejemplo lo hace Anwar Abdel-Malek, que la Ópera y *Aida* constituyeron símbolos antinómicos de la vida artística del país y de su dominación por el imperialismo. En 1971, el edificio de madera del teatro se quemó; no fue jamás reconstruido, y se construyó un aparcamiento, primero y, más tarde, un garaje de varios pisos. En 1988, con dinero de los japoneses, se construyó un nuevo centro cultural en la isla de Gezira; el centro incluía un teatro de ópera.

Podríamos afirmar con contundencia que El Cairo no podría seguir hoy relacionado con *Aida*, una ópera escrita para una ocasión y en un lugar que solo circunstancial y aparentemente han sobrevivido en ella, a pesar de su continuo triunfo en los escenarios occidentales. La identidad egipcia de *Aida* era solo parte de la fachada europea de El Cairo, y su sencillez y rigor se inscribían en esos muros imaginarios que separaban la ciudad colonial de los nativos de los barrios imperialistas. *Aida* supone una estética de la

separación; no podemos ver, entre la obra y El Cairo, aquella congruencia que John Keats percibía en el dibujo de la urna griega y el mundo que a este le correspondía: el pueblo y las murallas «vacías de estas gentes, de este piadoso amanecer». Para la mayoría de los egipcios, *Aida* fue un *article de luxe* comprado a crédito para disfrute de una clientela escogida cuyo entretenimiento solo tenía importancia incidental en comparación con sus auténticos propósitos. Verdi la consideró un monumento de su arte, y por distintos motivos, Ismail y Mariette se aprovecharon del tesón infatigable y de la energía desbordante del compositor. A pesar de sus fallos, se puede interpretar y disfrutar de *Aida* como de una especie de arte de museo cuyo riguroso e inflexible proyecto, con una lógica implacablemente necrológica, recuerda un momento histórico preciso y una forma estética de un periodo dado: un espectáculo imperial diseñado para alienar e impresionar a una audiencia casi del todo europea.

Por supuesto, todo ello está hoy muy lejos del repertorio cultural en el que se inscribe *Aida*. Ciertamente, en la actualidad, muchas de las grandes realizaciones estéticas propias del imperialismo son recordadas y admiradas sin el bagaje de espíritu de dominación que poseían durante su proceso de gestación y su producción. Pero, en sus inflexiones y sus huellas, el imperio puede leerse, verse y oírse. Si no tomamos en cuenta las estructuras imperialistas de actitud y referencia que allí se sugieren, y que incluso en obras similares a *Aida* parecen estar fuera de la lucha de las potencias europeas por el territorio y por el control, reduciremos esas obras a caricaturas, quizá refinadas, pero caricaturas al fin.

También deberíamos recordar que cuando se pertenece al lado más poderoso del encuentro colonial e imperial, es bastante fácil no tomar en cuenta, olvidar o despreciar los aspectos más desagradables de lo que pasa «allá lejos». La maquinaria cultural —de espectáculos como *Aida*, de libros

auténticamente interesantes de viajes, novelas y estudios, de fotografías fascinantes y pinturas exóticas— ha tenido un efecto informativo, pero también estético, sobre el público europeo. Cuando se utilizan prácticas culturales que distancian y estetizan lo tratado, las cosas permanecen de modo evidente en el mismo estado, porque esas técnicas disuelven y anestesian la conciencia metropolitana. En 1865, el gobernador británico de Jamaica, E. J. Eyre, ordenó una masacre fulminante de negros en represalia por la muerte de algunos blancos; esto reveló a muchos ingleses la injusticia y los horrores de la vida colonial. El debate que siguió comprometió a muchas personalidades públicas, que se mostraron, bien *a favor* de la declaración de la ley marcial y el ulterior asesinato de los negros jamaicanos (Ruskin, Carlyle, Arnold), bien *en contra* (Mill, Aldous Huxley y Alexander Cockburn, presidente del Tribunal Supremo). No obstante, con el tiempo, el caso se olvidó y otras masacres «administrativas» se llevaron a cabo en el imperio. Así, en palabras de un historiador, «Gran Bretaña se las arregló para mantener la distinción entre libertad en casa y autoridad imperial (que él describe como “represión y terror”) en el exterior».[48]

Muchos lectores actuales de la poesía cargada de angustia de Matthew Arnold, o de su famosa teoría a favor de la cultura, no saben que, además, Arnold equiparaba (y aprobaba con entusiasmo) la «masacre administrativa» ordenada por Eyre en Jamaica con la dura política británica en Eire (Irlanda del Norte). *Culture and Anarchy* fue alumbrada justo en medio de las revueltas de Hyde Park de 1867, y lo que Arnold afirmaba acerca de la cultura se interpretó entonces como un freno contra el desorden rampante: colonial, irlandés o inglés. Los jamaicanos, los irlandeses y las mujeres suelen mencionar estas masacres en momentos «poco adecuados», pero la mayoría de los lectores norteamericanos de Arnold no las recuerdan o las consideran —en el caso de que lo hagan— irrelevantes frente a esa

importante teoría de la cultura que aparentemente Arnold preconiza para todas las épocas.

(Como breve paréntesis, es importante señalar que, independientemente de las bases legales para oponerse a la brutal ocupación de Kuwait por parte de Sadam Husein, la operación Tormenta del Desierto fue desplegada, en parte, para conjurar el fantasma del «síndrome de Vietnam», para demostrar que Estados Unidos podía ganar una guerra y hacerlo además rápidamente. Para sostener esto, había que olvidar los dos millones de vietnamitas muertos y no tomar en cuenta que, dieciséis años después de la guerra, el sudeste asiático sigue devastado. Así, fortalecer Norteamérica y la imagen de líder de su presidente Bush se convirtió en un objetivo más importante que la destrucción de una sociedad distante. Además, la alta tecnología y las relaciones públicas llevadas a cabo con astucia se utilizaron para que la guerra pareciera estimulante, limpia y virtuosa. Mientras que Irak sufría paroxismos de desintegración, contrainsurgencia y un sufrimiento humano masivo, la opinión y el interés popular norteamericanos tuvieron sus breves momentos de alegría.)

Un sugerente abanico de opciones se abría ante los europeos de finales del siglo XIX, pero todas se basaban en la subordinación y la victimización del nativo. La primera implicaba cierto deleite egoísta en el uso del poder: el poder de observar, gobernar, retener y beneficiarse de pueblos y territorios lejanos. De ahí los viajes de descubrimiento, el comercio lucrativo, la administración, anexión, expediciones y exhibiciones eruditas, espectáculos locales y toda una clase nueva de expertos y dirigentes coloniales. Otra opción suponía una lógica racional para reducir y luego reconstituir al nativo como alguien a quien administrar y gobernar. Hay distintos estilos de mando, tal como describe Thomas Hodgkin en *Nationalism in Colonial Africa*: el cartesianismo francés, el empirismo

británico y el platonismo belga.[\[49\]](#) Se los encuentra dentro de la empresa humanista misma: las variadas escuelas, colegios y universidades, las élites nativas creadas y manipuladas a lo largo de toda África y Asia. En tercer lugar está la noción de la salvación y redención a través de la «misión civilizadora» de Occidente. Estrechamente apoyados por los expertos en ideas (misioneros, maestros, consejeros y eruditos), y en la industria y las comunicaciones modernas, la idea imperial de la occidentalización de la retaguardia consiguió un estatuto permanente en todo el mundo, pero, como han mostrado Michael Adas y otros, siempre acompañada de dominación. [\[50\]](#) En cuarto término está la seguridad de una situación que permite al conquistador no reparar en la auténtica violencia que ejerce. En sí misma, y según la definiera Arnold, la idea de cultura fue designada para elevar la práctica al nivel de la teoría, para liberar la coerción ideológica utilizada contra los elementos rebeldes, en casa y en el extranjero, desde los planos mundanos e históricos hasta los abstractos y generales. La definición de cultura de Arnold («lo mejor que se haya pensado y escrito») se considera como una posición inexpugnable tanto en lo interno como en lo externo. En quinto lugar está ese proceso por el cual, tras desplazar a los nativos de las localizaciones históricas de sus tierras, su historia misma se reescribe en función de la imperial. Este proceso utiliza la narración para disolver recuerdos incómodos o para ocultar la violencia —lo exótico permite reemplazar la aplicación directa del poder por las seducciones de la curiosidad—, porque la presencia imperial domina la escena de tal modo que hace imposible cualquier esfuerzo para separar esa dominación de la necesidad histórica. Todos estos mecanismos crean una amalgama de artes de la narración y la observación sobre los territorios acumulados, dominados y gobernados cuyos habitantes parecen destinados a no escapar

jamás, a continuar siendo para siempre creaciones a la medida de la voluntad europea.

Los placeres del imperialismo

En la carrera y en la vida de Rudyard Kipling, *Kim* ocupa un lugar único; igualmente es único su lugar en la literatura inglesa. La novela apareció en 1901, doce años después de que el autor se hubiese marchado de la India, su lugar de nacimiento, el país con el que su nombre estaría para siempre asociado. Lo que es aún más interesante: *Kim* fue la única novela larga, madura y vigorosa en toda su trayectoria. A pesar de que los adolescentes disfrutaban de su lectura, cualquier persona puede hacerlo, al margen de su edad, tanto los lectores corrientes como los críticos. El resto de la obra de ficción de Kipling consiste en cuentos (agrupados en colecciones), como en *El Libro de la Selva*, o en novelas realmente defectuosas, como *Capitanes intrépidos*, *la Luz que agoniza* o *Stalky y Cía*, cuyos aspectos interesantes están con frecuencia ensombrecidos por fallos en la perspectiva, en la composición o en las opiniones. Solo Conrad, otro maestro del estilo, está a la altura de su contemporáneo (apenas más joven) en la tarea de haber logrado convertir con tanta fuerza la experiencia del imperio en asunto principal de su obra. Y a pesar de que eran notablemente distintos en tono y en estilo, ambos brindaron a un público principalmente insular y británico el color, el atractivo y el brillo romántico de la aventura británica de ultramar, hasta entonces conocida bien solo en los sectores especializados de la sociedad metropolitana. De los dos, fue Kipling —el menos irónico, el

que de menos autoconciencia artística gozaba, el menos equívoco— quien se hizo con el público más amplio. Pero ambos siguen siendo un enigma para los estudiosos de la literatura inglesa, que los encuentran excéntricos y a menudo inquietantes. Generalmente se los trata con una circunspección e incluso una distancia que ha contribuido a preservarlos de la crítica y la absorción y domesticación por parte de esta que en cambio sufrieron sus coetáneos Dickens o Hardy.

Las mayores visiones conradianas del imperialismo tienen que ver con el África de *El corazón de las tinieblas* (1899), con los Mares del Sur de *Lord Jim* (1900) y con la Sudamérica de *Nostramo* (1904), mientras que Kipling se concentró en la India, territorio sobre el que Conrad jamás escribió. Hacia finales del siglo XIX, la India se había convertido en la más grande, duradera y beneficiosa de todas las posesiones coloniales británicas, y quizá hasta europeas. Desde el momento en que llegara la primera expedición inglesa, en 1608, hasta que el último virrey inglés la abandonara, en 1947, la India tuvo una influencia masiva en la vida, el comercio, el intercambio, la industria, la política, la ideología, la guerra, la imaginación y la cultura inglesas. En la literatura y el pensamiento, la lista de los grandes nombres británicos que tuvieron que ver con la India y escribieron acerca de ella es enorme e impresionante, porque incluye a William Jones, Edmund Burke, William Makepeace Thackeray, Jeremy Bentham, James y John Stuart Mill, lord Macaulay, Harriet Martineau y, desde luego, Rudyard Kipling, cuya importancia es innegable para la definición, la imaginación y la formulación de lo que la India era para el imperio británico en su fase de madurez, justo antes de que el edificio empezara a resquebrajarse y se desplomase.

Pero Kipling no es que solo escribiera sobre la India, sino que era de la India. Su padre, John Lockwood, un estudioso refinado, maestro y artista (modelo para el bondadoso conservador del Museo de Lahore en el primer

capítulo de *Kim*), era profesor en la India británica. Rudyard nació allí en 1865 y durante los primeros años de su vida habló indostaní y vivió una vida bastante similar a la de Kim: un *sahib* con ropas nativas. A la edad de seis años, él y su hermana fueron enviados a Inglaterra para empezar la escuela. Tan traumática como insoportable, la experiencia de sus primeros años en Inglaterra (cuidado por una tal señora Holloway, en Southsea) proveyó a Kipling de material permanente respecto a la interacción entre los jóvenes y la desagradable autoridad de los mayores, tema que a lo largo de toda su vida trató en sus textos con gran complejidad y ambivalencia. Luego fue a una de las escuelas más modestas proyectadas para los hijos de los funcionarios coloniales, la United Services College, en Westward Ho! (la mejor era Haileybury, reservada para miembros escogidos de la élite colonial). Volvió a la India en 1882. Su familia permanecía allí, y durante siete años, según relata en su autobiografía, publicada póstumamente (*Something of Myself*), trabajó de periodista en el Punjab: primero en *The Civil and Military Gazette* y más tarde en *The Pioneer*.

Sus primeros cuentos surgieron de esa experiencia y se publicaron en periódicos locales; durante esos años empezó a escribir poesías (que T. S. Eliot ha llamado despectivamente «versos»), reunidas por primera vez en *Departmental Ditties* (1886). En 1889, Kipling abandonó la India y no volvió a residir allí, aunque durante el resto de su vida su arte se alimentó de los recuerdos de sus primeros años indios. Más tarde vivió algún tiempo en Estados Unidos (se casó con una mujer norteamericana) y Sudáfrica, pero después de 1900 se estableció en Inglaterra: escribió *Kim* en Bateman, casa que sería su hogar hasta su muerte, en 1936. Adquirió gran fama muy pronto y en 1907 recibió el Premio Nobel. Sus amigos eran ricos y poderosos: incluían a su primo Stanley Baldwin, el rey Jorge V o Thomas Hardy, y muchos escritores prominentes, entre los que se contaban Henry

James y Conrad, hablaban de él con respeto. Tras la Primera Guerra Mundial (en la que perdió la vida su hijo John), su visión se volvió considerablemente más sombría. A pesar de que siguió siendo un *tory* imperialista, sus cuentos de animales, casi teológicos o cargados de desoladoras visiones acerca de Inglaterra y el futuro, supusieron también un cambio en su reputación. A su muerte se le concedió el honor que reservan los británicos a sus escritores más grandes: fue enterrado en la abadía de Westminster. Siguió siendo una institución de las letras británicas, aunque la crítica siempre lo mantuvo ligeramente separado de la gran línea central: reconocido, pero algo disminuido; apreciado, pero nunca canonizado del todo.

Los admiradores y acólitos de Kipling han hablado muchas veces de sus representaciones de la India como si la India de la que escribía fuese algo «esencial», intemporal e inmutable; un lugar tan poético como real es su geografía concreta. Creo que esta constituye una lectura radicalmente errónea de sus obras. Si la India de Kipling poseía cualidades esenciales e inmutables era porque él, deliberadamente, la veía desde esa perspectiva. Después de todo, ahora no suponemos que sus últimos cuentos sobre Inglaterra o las guerras de los bóers traten de una Inglaterra o una Sudáfrica esenciales; más bien creemos, de modo más sensato, que Kipling efectivamente respondía y hasta reformulaba en términos imaginarios sus sentimientos respecto a esos sitios en momentos determinados de sus respectivas historias. Lo mismo sucede con la India de Kipling, que debemos interpretar como territorio dominado por los británicos durante trescientos años y que solo entonces estaba empezando a experimentar la inquietud que culminaría con la descolonización y la independencia.

Al interpretar *Kim*, debemos tener presentes dos factores. Uno es que, nos guste o no, su autor escribe no solo desde el punto de vista dominante

de un blanco en medio de una posesión colonial, sino desde la perspectiva del conjunto del sistema colonial, cuya economía, funcionamiento e historia habían adquirido prácticamente la categoría de un hecho natural. De un lado de la divisoria colonial estaba la Europa cristiana y blanca, cuyos países, principalmente Gran Bretaña y Francia, pero también Holanda, Bélgica, Alemania, Italia, Rusia, Portugal y España, controlaban la mayor parte de la superficie de la tierra. Del otro se encontraba una inmensa variedad de territorios y de razas, todas ellas consideradas menores, inferiores, dependientes y sometidas. Se pensaba que las colonias «blancas», como Irlanda y Australia, también estaban compuestas por seres inferiores; un famoso dibujo de Daumier, por ejemplo, relaciona explícitamente a los blancos irlandeses con los negros jamaicanos. Cada uno de estos sujetos inferiores se clasificaba y situaba en un esquema de pueblos científicamente sustentado por eruditos y sabios como Georges Cuvier, Charles Darwin y Robert Knox. La división entre blanco y no blanco, en la India y en todas partes, era absoluta, y a ella se alude tanto a lo largo de *Kim* como en el resto de la obra de Kipling: un *sahib* es un *sahib*, y no existe ninguna amistad o camaradería, por más estrecha que sea, capaz de alterar las bases de la diferencia racial. Kipling estaba tan lejos de cuestionar esa diferencia, o el derecho de los europeos blancos a mandar, como de discutir la existencia del Himalaya.

El segundo factor es que, como la India, Kipling era un sujeto histórico, además de un gran artista. La escritura de *Kim* tuvo lugar en un momento específico de su carrera, una época en la cual la relación entre los pueblos británico e indio estaba a punto de cambiar. Para la época casi oficial del imperio y de los modos de representación de este, *Kim* es fundamental. A pesar de que Kipling se resistiera a admitir esta realidad, la India se encontraba ya embarcada en una dinámica de oposición directa al dominio

británico (el Congreso Nacional Indio se creó en 1885), mientras que entre la casta de los funcionarios ingleses, tanto militares como civiles, se empezaban a producir importantes cambios de actitud como resultado de la rebelión de 1857. Británicos e indios estaban cambiando, y lo estaban haciendo juntos. Tenían una historia común de interdependencia en la cual oposición, animosidad y simpatía los unían, al tiempo que contribuían a mantenerlos separados. Una novela notable y compleja como *Kim* forma parte de esa historia a la vez que la ilumina; la llena, como toda verdadera obra de arte, de énfasis, inflexiones, inclusiones y exclusiones deliberadas. Y se torna aún más interesante si se tiene en cuenta que Kipling no era una figura neutral respecto a la situación angloindia, sino un actor prominente del conflicto.

A pesar de que la India lograra su independencia y que su partición tuviera lugar en 1947, el problema de cómo interpretar la historia británica e india del periodo posterior a la colonización constituye todavía, como sucede con los encuentros densos y altamente conflictivos, un problema que es motivo de discusión estridente y no siempre edificante. Existe la opinión, por ejemplo, de que el imperialismo marcó y distorsionó la vida india para siempre, de modo que, tras décadas de independencia, su economía, sangrada por las necesidades y las prácticas inglesas, continúa sufriendo sus consecuencias. Al revés, hay intelectuales, historiadores y políticos ingleses que creen que la entrega del imperio —cuyos símbolos fueron Suez, Adén y la India— fue malo para los británicos y también para los «nativos», que desde entonces han sufrido una grave decadencia en todos los aspectos.^[1]

Leído en la actualidad, *Kim* parece referirse a muchos de esos problemas. ¿Retrata Kipling a los indios como inferiores o como iguales, de alguna manera, pero diferentes? Evidentemente, un lector indio responderá tomando en cuenta ciertos factores y no otros (por ejemplo, su visión

estereotipada, que algunos llamarían racista, del carácter oriental), mientras que los lectores ingleses y norteamericanos subrayarían su afecto por la vida india de la «gran carretera nacional». ¿Cómo leer entonces *Kim*, en su calidad de novela de finales del siglo XIX, en una línea precedida por las obras de Scott, Austen, Dickens y Eliot? No debemos olvidar que se trata de un libro relacionado con toda una serie de novelas, que en él existe más de una historia que recordar y que la experiencia imperial, muchas veces considerada exclusivamente en sus aspectos políticos, también tenía que ver con la vida estética y cultural del Occidente metropolitano.

Es necesario exponer aquí brevemente la trama de la novela: Kimball O'Hara es huérfano de un sargento del ejército indio. Su madre también es blanca. Ha crecido en los bazares de Lahore, llevando consigo un amuleto y algunos papeles que dan fe de su origen. Se encuentra con un monje tibetano que busca el río, donde supone que podrá lavar sus pecados. Kim se convierte en su *chela* o discípulo, y los dos vagabundean como mendigos aventureros por la India, ayudados en cierta medida por el conservador inglés del Museo de Lahore. Al mismo tiempo, Kim se compromete con el servicio secreto inglés para ayudarlo en un plan para desbaratar una conspiración animada por los rusos, cuyo propósito es apoyar la insurrección de una de las provincias del norte del Punjab. Kim es utilizado como mensajero entre Mahbub Alí, un comerciante afgano de caballos que trabaja para los ingleses, y el coronel Creighton, jefe del servicio secreto y etnógrafo. Más tarde, Kim se encuentra con otros miembros del equipo de Creighton en el «Gran Juego», Lurgan Sahib y Hurri Babu, este último también etnógrafo. Al mismo tiempo en que Kim conoce a los otros miembros del equipo de Creighton, se descubre que el muchacho, aunque parece un nativo, es blanco (si bien irlandés), y se lo manda al colegio de St. Xavier, donde debe completar su educación de joven blanco. El gurú se

las arregla para conseguir el dinero para el colegio de Kim, y en las vacaciones, el viejo y su joven discípulo reanudan sus peregrinaciones. Se encuentran con los espías rusos y les roban documentos incriminadores, pero no sin que antes los «extranjeros» hieran al hombre santo. A pesar de que la trama ha sido descubierta y es abortada, tanto el *chela* como su mentor están enfermos y se sienten desconsolados. Pero los poderes curativos de Kim y su renovado contacto con la tierra los sanan a ambos: el viejo comprende que a través de Kim ha encontrado el Río. Cuando la novela acaba, Kim vuelve al Gran Juego y se une del todo al servicio colonial británico.

Algunos rasgos de *Kim* sorprenden siempre a los lectores, más allá de la política y de la historia. Se trata de una novela totalmente masculina, con dos hombres maravillosos y atractivos en su centro: un niño a punto de pasar a la primera juventud y un sacerdote anciano y asceta. A su alrededor hay otros hombres, algunos compañeros, colegas o amigos: todos ellos forman la realidad fundamental y definitoria de esta novela. Mahbub Alí, Lurgan Sahib, el gran *babu*, así como el viejo soldado indio y su hijo, el arrojado jinete, además del coronel Creighton, el señor Bennett y el padre Víctor, por nombrar solo a algunos de los numerosos personajes de este libro abigarrado, todos hablan el lenguaje que los hombres utilizan entre ellos. En comparación, las mujeres de la novela son escasas, y todas, de un modo u otro, están por debajo de los hombres o no merecen su atención: prostitutas, viudas mayores o mujeres lujuriosas e impertinentes como la viuda de Shamlegh. Kim dice que «estar continuamente importunado por las mujeres» supone un estorbo para el Gran Juego, que es mucho mejor si solo hay hombres. Nos encontramos en un mundo masculino, dominado por los viajes, el comercio, la aventura y la intriga: un mundo de solteros en el cual se evitan, aunque no se ignoren, los idilios corrientes de las novelas y

la sólida institución matrimonial. A lo sumo, las mujeres ayudan a que las cosas funcionen: te compran un billete, cocinan, atienden a los enfermos y... molestan a los hombres.

El mismo Kim, a pesar de que en la novela crece desde los trece hasta los dieciséis o diecisiete años, sigue siendo un niño, con la pasión de los niños por los trucos, las travesuras, los juegos inteligentes de palabras y la inventiva. Parece que Kipling guardó una inagotable simpatía durante toda su vida por su propia imagen de niño hostigado por el mundo adulto de los maestros y sacerdotes dominantes —de los cuales, el señor Bennett, en *Kim*, es un ejemplar particularmente poco atractivo— con cuya autoridad hay siempre que tenérselas, hasta que otra figura, como el coronel Creighton, aparezca y trate al joven con compasión comprensiva, aunque no menos autoritaria. La diferencia entre el colegio de St. Xavier, al que Kim asiste durante algún tiempo, y el servicio en el Gran Juego (la inteligencia británica en la India) no reside en que el segundo deje mayor libertad a sus miembros; más bien al contrario: las exigencias del Gran Juego son más perentorias. La diferencia reside en el hecho de que el colegio impone una autoridad inútil, mientras que las exigencias que el servicio secreto inglés plantean a Kim suponen una disciplina estimulante y precisa, que él acepta de buen grado. Desde el punto de vista de Creighton, el Gran Juego es una especie de economía política de control, en la cual, como una vez le dice a Kim, el peor de los pecados es la ignorancia, no saber. Pero Kim no es capaz de percibir toda la complejidad de los esquemas del Gran Juego, a pesar de que puede disfrutar enormemente de él, como si se tratase de una gran travesura. Las escenas en las que Kim bromea, negocia y discute con sus mayores, tanto amigos como enemigos, indican la tendencia aparentemente inagotable de Kipling al placer infantil característico del puro goce momentáneo del juego, de cualquier clase de juego.

Pero no debemos dejarnos engañar por estas alegrías infantiles. En absoluto están en contradicción con el propósito del dominio británico completo sobre la India y sobre los otros territorios ingleses de ultramar. Al contrario, uno de los componentes innegables de *Kim* es el *placer*, cuya silenciosa presencia en muchas formas de la escritura y las artes figurativas y musicales imperiales y coloniales casi nunca es motivo de análisis. Ejemplo distinto de la misma mezcla de diversión y estrecha seriedad política se encuentra en la creación de los *boy scouts* por lord Baden-Powell en 1907-1908. BP, como se lo llamaba, contemporáneo de Kipling, recibió gran influencia de los jóvenes personajes inventados por Kipling, y, sobre todo, del personaje de Mowgli. Las ideas de BP sobre «muchachología» («Boyology») se nutrieron de esas imágenes y las llevaron directamente al modelo de la autoridad imperial que culmina en la gran organización de los Boy Scouts, cuya función era «fortificar los muros del imperio», lo cual se confirmaba en la imaginativa conjunción de diversión y servicio que, combate tras combate, emprendían los pequeños sirvientes del imperio de clase media y ojos brillantes, dispuestos y decididos.[2] Después de todo, *Kim* es irlandés y de una casta social inferior (a los ojos de Kipling, esto facilita sus condiciones para el servicio). BP y Kipling coinciden en otros dos puntos importantes: que los jóvenes deben partir siempre de la concepción de que la vida y el imperio están gobernados por las mismas leyes inquebrantables, y que el servicio es más gratificante cuanto más se piensa en él en términos de campo de juego —de muchas dimensiones, discontinuo y espacial—, y no en términos de historia lineal, continua y temporal. Un libro reciente del historiador J. A. Mangan resume perfectamente esto en su título: *The Games Ethic and Imperialism*. [3]

Tan amplia es su perspectiva y tan extrañamente sensible se muestra Kipling ante el abanico de posibilidades humanas, que es capaz de

compensar esta ética del servicio imperial en *Kim* dando rienda suelta a otra de sus predilecciones emocionales, expresada en el extraño lama tibetano y su relación con el protagonista. A pesar de que a Kim se lo reclute para el servicio de inteligencia, el despierto joven se ha sentido atraído, al principio de la novela, por la idea de convertirse en *chela* del lama. Esta relación casi idílica entre los dos amigos posee una interesante genealogía. Como buen número de novelas norteamericanas (recordaremos fácilmente *Huckleberry Finn*, *Moby Dick* y *The Deerslayer* de James Fenimore Cooper), *Kim* ensalza la amistad entre dos hombres que se encuentran en un entorno agreste, casi hostil. A pesar de que la frontera norteamericana y la India colonial sean bastante diferentes, en ambas se confiere mayor preponderancia a la «relación entre hombres» que a vínculos domésticos o amorosos entre los dos sexos. Algunos críticos han especulado acerca de los motivos homosexuales ocultos en estas relaciones, pero también existe un motivo cultural largamente asociado con los relatos picarescos en los cuales un aventurero (con su madre o esposa —si es que existe— a salvo y en casa) y sus amigos se embarcan en persecución de un sueño: como Jasón, Ulises y, aún con más claridad, Don Quijote y Sancho Panza. Ya en el campo o en el camino, los dos hombres pueden viajar o ir uno en rescate del otro con más facilidad y con mayor verosimilitud que si una mujer anduviese por allí. Así parece indicar la larga tradición de los relatos de aventura, desde Ulises y su tripulación hasta el Llanero Solitario y Tonto, Holmes y Watson, y Batman y Robin.

Además, el gurú santo de Kim pertenece al estilo de la búsqueda o peregrinaje religioso, común a todas las culturas. Sabemos que Kipling admiraba los *Cuentos de Canterbury* de Geoffrey Chaucer y *El peregrino* de Bunyan. *Kim* se parece mucho más a la obra de Chaucer que a la de Bunyan. Kipling tenía la misma capacidad de percepción de Chaucer para

el detalle extravagante, los caracteres curiosos, la plasmación de la *tranche de vie* y el sentimiento gozoso de las alegrías y las debilidades humanas. No obstante, al contrario que Chaucer o Bunyan, Kipling está menos interesado personalmente en la religión (aunque nunca dudemos de la auténtica piedad del lama Abbott) que en el color local, en la atención escrupulosa al detalle exótico y en todas las envolventes realidades del Gran Juego. Uno de los logros más grandiosos de la novela reside precisamente en que, sin disminuir en absoluto la perfecta sinceridad de la búsqueda del gurú, Kipling consiga no obstante ponerlo claramente dentro de la órbita protectora del dominio británico de la India. En el capítulo 1 encontramos el símbolo de este movimiento: cuando el anciano conservador del museo británico de Lahore ofrece sus gafas a Abbott, agregando así al prestigio y la autoridad espiritual del lama la consolidación de la legitimidad y justicia del benevolente régimen inglés.

En mi opinión, muchos de los lectores de Kipling han comprendido mal y hasta negado este aspecto de la novela. No debemos olvidar que para su sustento y guía el lama depende de Kim y que el triunfo de este reside precisamente en no haber abandonado sus tareas de espía bisoño ni traicionado los valores del lama. A lo largo de toda la novela, Kipling nos muestra claramente que el lama, aunque bueno y sabio, necesita de la juventud de Kim, de su guía, de sus artimañas. Incluso, de modo explícito, el lama admite su necesidad absoluta y religiosa de Kim: hacia el final del capítulo 9, en Benarés, el lama cuenta al «jataka» la parábola del joven elefante («El Señor en persona») que libera al viejo elefante (Ananda) atrapado en un cepo. Es evidente que el lama Abbott considera a Kim su salvador. Más adelante, tras el fatal enfrentamiento con los agentes rusos — que promueven la insurrección contra Inglaterra—, Kim ayuda al lama y es ayudado por este, quien, en una de las escenas más conmovedoras de la

obra de Kipling, dice: «Hijo, he vivido de tu fuerza como el árbol viejo vive de la argamasa de un muro viejo.» A pesar de que Kim siente la emoción recíproca de su amor por el gurú, nunca abandona sus deberes para con el Gran Juego, aunque confiese al viejo que lo necesita «para algunas otras cosas».

Sin duda, esas «otras cosas» son la voluntad inflexible y la fe. En una de las líneas narrativas principales, la novela insiste en la búsqueda y en el afán de redención del lama respecto a la rueda de la vida, un diagrama complejo que lleva consigo en el bolsillo, pero sin dejar de subrayar a la vez el afán de Kim por encontrar un puesto seguro en el funcionariado colonial. Pero Kipling no condesciende en ninguno de los dos casos. Por un lado, sigue al lama por doquier cuando este se afirma en su voluntad de liberarse de «los engaños del cuerpo». Sin duda, el hecho de que el tono del novelista sea verosímil aun cuando trata del peregrinaje del lama explica en parte nuestro entusiasmo por la dimensión oriental de la novela, que Kipling ofrece con muy pocos rasgos de exotismo falso. El lama consigue atención y respeto de casi de todo el mundo. Cumple su palabra de conseguir el dinero para la educación de Kim; acude a las citas con el joven en los lugares y a las horas convenidas; se lo atiende con veneración y devoción. En un momento especialmente bonito del capítulo 14, Kipling hace que cuente «un relato fantásticamente engarzado de brujería y milagros» acerca de sucesos maravillosos en sus montañas nativas del Tíbet, sucesos que el novelista, con toda cortesía, se abstiene de repetir, como si nos dijera que este viejo santo tiene una vida propia que no puede reproducirse en la secuencia de la prosa inglesa.

La búsqueda del lama y la enfermedad de Kim son resueltas a la vez al final de la novela. Los lectores de otros cuentos de Kipling estarán familiarizados con lo que el crítico J. M. S. Tompkins ha llamado,

acertadamente, «el tema de la curación».[4] También aquí la narración progresa inexorablemente hacia la gran crisis. En una escena inolvidable, Kim ataca a los asaltantes profanadores del lama, el viejo mapa talismán se rompe y los dos desdichados peregrinos, despojados de toda tranquilidad y salud, vagabundean por las colinas. Kim debe esperar que se lo alivie de su carga, consistente en el fajo de papeles que ha robado al espía extranjero; el lama tiene una conciencia casi insoportable de lo mucho que debe esperar para alcanzar sus objetivos espirituales. Dentro de esta dolorosa situación, Kipling introduce una de las dos grandes mujeres caídas de la novela (la otra es la anciana viuda de Kulu). Aquí se trata de la mujer de Shamlegh, hace tiempo abandonada por su *shahib* «kerlistiano», y a pesar de ello fuerte, vital y apasionada. Hay en este episodio algo que recuerda uno de los más sutiles cuentos tempranos de Kipling, «Lispeth», que narra las dificultades de la mujer nativa amada por un blanco ausente que ha partido sin casarse con ella. Surge la atracción sexual entre Kim y la lujuriosa mujer de Shamlegh, pero se disipa rápidamente cuando Kim y el lama vuelven a ponerse en camino.

¿Cuál es el proceso de curación por el que deben pasar Kim y el anciano lama antes de descansar? Esta es una pregunta extremadamente interesante y compleja, a la que solo podemos responder con cautela y parsimonia, porque Kipling, con igual cuidado, se *evade* de los límites estrechos de la solución imperial racista. Kipling no abandonará impunemente a Kim y al monje a las satisfacciones previsibles, al simple crédito que se otorga por un trabajo bien hecho. Desde luego, tal cuidado revela la destreza del novelista, pero además obedece a otros imperativos: emocionales, culturales, estéticos. Kim debe recibir un rango en la vida acorde con su obstinada lucha por la identidad. Ha resistido las seductoras tentaciones del *sahib* Lurgan, afirmándose en el hecho de que él es Kim; ha mantenido su

categoría de *sahib* aun siendo el gracioso niño de bazares y tejados; ha jugado con acierto el juego, luchando por Inglaterra con episódico brillo y con cierto riesgo para su vida; ha rechazado a la mujer de Shamlegh. ¿Dónde situarlo? Y ¿dónde situar al viejo y amable monje?

Quienes hayan leído las teorías antropológicas de Victor Turner reconocerán en los desplazamientos, en los disfraces y en las mutaciones generalmente beneficiosas de Kim las características esenciales de lo que Turner denomina «lo liminar». Algunas sociedades, dice Turner, necesitan de mediadores que establezcan los lazos de unión de la comunidad, convirtiendo a esta en algo más que una reunión de estructuras legales o administrativas.

Puede que esos seres liminares o fronterizos, como los neófitos en los ritos de la pubertad o de iniciación, se muestren como desposeídos. Pueden llevar disfraces monstruosos, o tan solo un trapo por único vestido, o ir desnudos para que se vea que carecen de categoría alguna, de propiedades o de insignias [...]. Es como si se los rebajara o redujese a una condición uniforme para luego poder moldearlos y dotarlos de poderes adicionales que les permitan enfrentarse a su nuevo estado en la vida.[\[5\]](#)

Que el mismo Kim sea a la vez un irlandés desclasado y más tarde una pieza esencial en el Gran Juego del servicio secreto inglés, sugiere que Kipling tiene una inquietante comprensión de las maniobras y las fuerzas que controlan la sociedad. De acuerdo con Turner, las sociedades no pueden ser rígidamente gobernadas por «estructuras» ni tampoco desmontadas por completo por figuras marginales, proféticas, *hippies*, milenaristas o alienadas. Debe darse una alternancia, de manera que la tendencia de los unos sea compensada o atenuada por la inspiración de los otros. La *figura* liminar ayuda a conservar el equilibrio de la sociedad y este procedimiento es el que Kipling pone en acción en el momento culminante de la intriga y de la transformación de Kim.

Para desarrollar esos aspectos, Kipling desarrolla a la vez el tema de la enfermedad de Kim y la desolación del lama. También se da aquí el pequeño truco de hacer que el indomable *babu*, absurdo seguidor de Herbert Spencer y mentor nativo y secular de Kim en el Gran Juego, se convierta en el garante del éxito de sus proezas. Kim consigue hacerse con los papeles comprometedores que prueban las maquinaciones ruso-francesas y las viles trapacerías del príncipe indio. Después, para decirlo con palabras de Otelo, empieza a experimentar «la pérdida de sus afanes»:

Durante todo aquel tiempo sintió, aunque no era capaz de expresarlo con palabras, que su alma se había desconectado de lo que lo rodeaba: que era como una rueda dentada sin relación con ningún mecanismo, como la inmóvil rueda de una trituradora de caña de azúcar, un aparato de mala calidad, abandonada en un rincón. La brisa lo abanicaba, los loros le chillaban y los ruidos de la poblada casa que tenían detrás —disputas, órdenes y reproches— caían sobre sus oídos muertos.^[6]

En efecto, Kim ha muerto para ese mundo; como el héroe épico o como la personalidad liminar, desciende a una especie de mundo subterráneo, del cual, si es capaz de salir, emergerá más fuerte y con mayor dominio de sí mismo.

Ahora debe restañarse la herida que separa a Kim de «su mundo». La página que sigue, si no está en la cima del arte de Kipling, se aproxima bastante. El pasaje está estructurado alrededor de la aparición gradual de las respuestas a la pregunta de Kim: «Soy Kim. ¿Y qué es Kim?» He aquí lo que sucede:

No quería llorar —nunca había sentido menos ganas de llorar en toda su vida—, pero, de repente, unas estúpidas lágrimas que brotaron solas empezaron a correrle nariz abajo, y con un chasquido casi audible notó cómo las ruedas de su ser engranaban nuevamente con el mundo exterior. Las cosas que un momento antes atravesaban su campo de visión sin tener el menor significado recobraron las debidas proporciones. Las carreteras servían para andar por ellas; las casas, para habitarlas; el ganado, para apacentarlo; los campos, para cultivarlos; y los hombres y

las mujeres, para hablar con ellos. Todo era real y verdadero —sólidamente asentado sobre sus pies—, perfectamente comprensible, barro de su mismo barro, ni más ni menos.[7]

Lentamente, Kim empieza a sentirse en consonancia consigo mismo y con el mundo. Y Kipling continúa:

A menos de un kilómetro había un carro vacío sobre un pequeño montículo que tenía detrás una higuera de Bengala todavía joven; una atalaya, por así decirlo, sobre algunos campos recién arados; y a Kim, bañado por la dulce brisa, empezaron a pesarle los párpados mientras se acercaba. Era de buena tierra limpia: no con hierba nueva que, aunque viva, está ya a mitad de camino hacia la muerte, sino la tierra llena de esperanza que contiene las simientes de toda vida. La sintió entre los dedos de los pies, la aplastó con las palmas de las manos, y poco a poco, suspirando voluptuosamente, se tumbó cuan largo era a la sombra del carro inmovilizado por unos tacos de madera. Y la Madre Tierra fue tan eficaz como la Sahiba (la viuda de Kulu, que ha estado asistiendo a Kim), y le empapó para restablecer el equilibrio que había perdido al pasar tanto tiempo tumbado en un catre separado de sus buenas corrientes. Su cabeza descansó sumisa sobre su pecho, y sus manos abiertas se rindieron a su fortaleza. El árbol de muchas raíces que lo cobijaba, e incluso la madera muerta manipulada que tenía al lado, sabían lo que buscaba, aunque él lo ignorase. Hora tras hora siguió allí, hundido a una profundidad mayor que la del sueño.[8]

Mientras Kim duerme, el lama y Mahbub discuten el destino del muchacho; los dos saben que se ha curado, y que lo que permanece es la forma de su vida. Mahbub quiere que vuelva al servicio; el lama sugiere, con esa asombrosa inocencia suya, que Mahbub se les una a ambos, *chela* y gurú, en su peregrinaje por el camino del bien. La novela termina cuando el lama revela a Kim que ahora todo está bien, porque ha visto:

[...] toda la India, desde Ceilán, en el mar, hasta las montañas, y también mis rocas pintadas en Suchzen; vi todos los campos y las aldeas, hasta el más pequeño, donde hemos descansado alguna vez. Los vi al mismo tiempo y en el mismo sitio; porque estaban dentro del Alma. Por eso supe que el Alma había pasado más allá de la ilusión del Tiempo y del Espacio y de las Cosas. Por eso supe que había alcanzado la libertad.[9]

Esto es palabrería, desde luego, aunque solo en parte; no debe desdeñársela por completo. La visión enciclopédica de la libertad del lama recuerda sorprendentemente el Indian Survey del coronel Creighton, el servicio de vigilancia por el cual cada llanura y cada pueblo son escrupulosamente inventariados. La diferencia es que el inventario positivista de lugares y pueblos llevado a cabo desde la perspectiva del dominio británico se convierte, gracias a la generosa completitud del lama, en visión redentora y, para Kim, terapéutica. Ahora todo está unido. En el centro se encuentra el chico cuyo espíritu errante ha conseguido volver a comprender las cosas, atrapándolas en «un movimiento casi audible». A pesar de que esta metáfora mecánica de un alma que se encarrila transgrede, de alguna manera, la elevada y edificante situación de Kim, la figura no deja de ser apta para un escritor inglés que quiere pintar a un joven varón blanco en trance de entender la vida en un país tan vasto como la India. Después de todo, los ferrocarriles indios fueron construidos por los británicos y ello les aseguró un mayor dominio sobre el lugar.

Antes de Kipling, otros escritores habían pintado ese tipo de escena de comprensión de la vida: George Eliot en *Middlemarch*, por ejemplo, y luego, sin duda influido por aquella, Henry James en *Retrato de una dama*. En los dos casos las heroínas respectivas, Dorothea Brooke e Isabel Archer, se ven sorprendidas, por no decir trastornadas, por el descubrimiento súbito de la traición de sus enamorados. Dorothea ve a Will Ladislaw aparentemente coqueteando con Rosamond Vincy, mientras que Isabel intuye los escarceos entre su marido y Madame Merle. A ambas epifanías les siguen largas noches de angustia, semejantes a la enfermedad de Kim. Entonces las mujeres despiertan a una nueva conciencia de sí mismas y el mundo. En las dos novelas, las escenas son notablemente parecidas; la

experiencia de Dorothea Brooke nos puede ser útil para describir las dos. Contempla el mundo superando «la estrecha celda de su calamidad» y ve

[...] más allá de las colinas, tras las verjas de la entrada. Por la carretera había un hombre con un atado a la espalda y una mujer que llevaba un bebé [...]. Sintió la vastedad del mundo y el multiplicado despertar de los hombres al trabajo y la perpetuación. Era parte de esa vida involuntaria y palpitante y no podía limitarse a la mera contemplación desde su lujoso refugio ni apartar los ojos en lamento egoísta.[\[10\]](#)

Eliot y James quieren que esas escenas no solo expresen el despertar moral, sino que constituyan el momento en que las heroínas dejan atrás, e incluso olvidan, a los seres que las han atormentado, al verse a sí mismas dentro de un esquema más amplio de la existencia. En parte, la estrategia de Eliot consiste en que Dorothea deba reemprender sus anteriores planes para ayudar a sus amigos; la escena de la comprensión confirma así el impulso para estar en el mundo y comprometerse con él. En *Kim* se da un movimiento muy semejante, aunque allí el mundo se encuentra enteramente a disposición del alma que se une a él. El pasaje de *Kim* antes citado posee una suerte de triunfalismo moral implícito en su notoria defensa del poder, el voluntarismo y la capacidad de decisión. Las cosas tienen la proporción adecuada, son perfectamente comprensibles y están asentadas; los caminos sirven para transitarlos, etcétera. Por el pasaje planean «las ruedas» del ser de Kim, que «engranaban nuevamente con el mundo exterior». Por último, estas series de movimientos se ven consolidadas y reforzadas por la Madre Tierra, que bendice a Kim cuando él se acuesta cerca del carromato: «le empapó para restablecer el equilibrio que había perdido». Kipling muestra el deseo poderoso y casi instintivo de devolver el niño a su madre en una relación preconsciente, asexual e indefinida.

Mientras se describe a Dorothea e Isabel como parte inevitable de una «vida involuntaria y palpitante», a Kim se lo retrata en el momento de

hacerse voluntariamente con el completo control de su vida. Creo que la diferencia es capital. El logro por parte de Kim de un nuevo y sólido dominio sobre sus recursos y sobre su capacidad de comprensión es, en buena medida, una extensión de la función del *sahib* en la India colonial: lo que ha hecho Kipling es que Kim participe de una ceremonia de reapropiación, en la que su parte británica (aun en su condición de leal súbdito irlandés) se hace, otra vez, con el poder sobre la India. El conocimiento de la naturaleza y los ritmos involuntarios de la salud le son concedidos *después* de que Kipling haya hecho, en nombre de Kim, un gesto que es, sobre todo, político e histórico. Lo contrario sucede con las heroínas europeas o con las norteamericanas en Europa: el mundo está ahí para ser de nuevo descubierto; no exige que se ejerza sobre él ningún tipo de dirección o acto soberano. Al revés, en la India británica se llegaría al caos o a la insurrección a menos que los caminos se usen del modo correcto, las casas sean pulcramente habitadas y hombres y mujeres dialoguen en el tono adecuado.

En uno de los mejores comentarios críticos sobre *Kim*, Mark Kinkead-Weekes sugiere que su carácter único dentro de la obra de Kipling se debe a que la resolución imaginada por este para la novela no funciona. Kinkead-Weekes afirma que el triunfo artístico de Kipling trascendió incluso las intenciones de su autor:

[La novela] es el producto de una tensión peculiar entre diversas formas de visión: la del interés fascinado por el caleidoscopio de una realidad externa que se basta a sí misma; la de la inteligencia que discrimina y que se esconde bajo la piel de actitudes diferentes unas de otras, y todas de la propia; finalmente, como producto de lo anterior, pero de un modo mucho más intenso y creativo, el logro triunfante de un antiyo tan poderoso que consigue convertirse en un punto de referencia para todos: la creación del lama. Esto supone que era necesario imaginar una perspectiva y una personalidad lo más alejada de Kipling que fuese posible; no obstante, el análisis es tan delicado que consigue funcionar como un catalizador orientado hacia una síntesis más profunda. La nueva visión, más generosa, compleja, humana y madura que la de cualquier

obra de Kipling, proviene de ese desafío especial: olvidarse de la obsesión por sí mismo, sondear mucho más profundamente en lo que le ofrece la visión objetiva de la realidad que lo circunda, y ser capaz de ver, pensar y sentir más allá de sí mismo.[\[11\]](#)

Por más que coincidamos con algunas de las propuestas de esta lectura sutil, en mi opinión es demasiado ahistórica. Es verdad que el lama es una suerte de antiyo; es verdad que Kipling es capaz de meterse dentro de la piel de otros y sentir simpatía. Pero Kipling jamás olvida que Kim forma parte indiscernible de la India británica; el Gran Juego debe seguir y Kim debe seguir en el juego, no importa cuántas parábolas pergeñe el lama. Naturalmente, tendemos a leer *Kim* como una novela perteneciente a la más alta literatura, libre hasta cierto punto de las incomodidades de las circunstancias históricas y políticas. Por el mismo movimiento, no debemos despreciar de manera unilateral las conexiones internas con su realidad contemporánea, conexiones que fueron cautelosamente respetadas por Kipling. Desde luego, Kim, Creighton, Mahbub, el Babu y hasta el lama ven la India según la veía Kipling: como parte del imperio. Y desde luego Kipling preserva minuciosamente esta visión cuando hace que Kim —el humilde muchacho irlandés, inferior en la escala social que un inglés de pura sangre— reafirme sus prioridades británicas mucho antes de que el lama las bendiga.

Con regularidad, los lectores de la mejor obra de Kipling han tratado de salvarlo de sí mismo. Y casi siempre la consecuencia ha sido que se corroborara la famosa opinión de Edmund Wilson acerca de *Kim*:

Lo que el lector generalmente espera es que Kim llegue a darse cuenta de que está contribuyendo a poner bajo el dominio de los invasores británicos a aquellos que siempre ha considerado como su propia gente y que de ello resultará un conflicto entre lealtades contrapuestas. Con considerable efecto Kipling ha establecido para el lector el contraste entre Asia, con su misticismo, su sensualidad, sus extremos de santidad y bellaquería, y los ingleses, con su organización superior, su confianza en los métodos modernos y su tendencia a barrer,

como si se tratase de telarañas, las creencias y mitos de los nativos. Se nos han mostrado dos mundos completamente distintos y coexistentes, que carecen de auténtica comprensión el uno del otro, y hemos sido testigos de la oscilación de Kim en su ir y venir entre ellos [...]. Pero las líneas paralelas nunca se unen; las atracciones alternativas que sufre Kim no dan nunca lugar a una auténtica lucha [...]. Así, la obra no dramatiza un conflicto fundamental al que el mismo Kipling jamás se enfrentaría.[\[12\]](#)

Creo que existe una alternativa a estas posiciones que es más profunda y al mismo tiempo está más atenta a las realidades de la India británica de finales del siglo XIX, según la veían Kipling y otros como él. El conflicto entre el servicio de Kim a la colonia y la lealtad a sus compañeros indios permanece sin resolver no porque Kipling no pueda enfrentarse a él sino porque para Kipling *no existía conflicto*. De hecho, uno de los propósitos de la novela es mostrar la ausencia de enfrentamiento; una vez que Kim se ha curado de sus dudas, el lama ya no añora el río, y la India se ha librado de unos cuantos sobresaltos y de ciertos agentes foráneos. No dudamos de que si Kipling hubiese considerado que la servidumbre de la India conducía a la infelicidad, el conflicto *podría haberse dado*, pero no era así: ante sus ojos, el mejor destino para la India era ser gobernada por Inglaterra.

Se utiliza un criterio igualmente reduccionista pero opuesto si se lee a Kipling no solo como si fuese un «bardo imperialista» (lo que tampoco era), sino como alguien que, habiendo leído a Frantz Fanon, frecuentado a Mahatma Gandhi y absorbido sus lecciones, perseverase en la obstinada convicción previa. Se distorsiona entonces severamente ese contexto que él contribuyó a refinar, elaborar e iluminar. Es fundamental tener presente que no hubo casi frenos para la perspectiva imperialista mundial que compartía Kipling, como tampoco para Conrad existieron alternativas al imperialismo, aunque admitiese todos sus males. Así, Kipling no se sentía inquieto por la idea de una India independiente, aunque debemos admitir que en su obra de ficción se representa el imperio con todas sus legitimaciones conscientes.

Al tratarse de novelas se incurre —al contrario de lo que sucedería en la prosa discursiva— en ironías y problemas como los que hemos detectado en Austen, en Verdi y, según veremos más adelante, en Camus. Mi idea en esta lectura contrapuntística que estoy llevando a cabo es acentuar e iluminar esas disyunciones, en lugar de desdeñarlas o desestimarlas.

Consideremos dos episodios de *Kim*. Muy poco después de que el lama y su *chela* hayan abandonado Ambala, se encuentran con un anciano, antiguo soldado retirado, «que había servido al Gobierno durante los días del Motín». Para el lector contemporáneo de Kipling, «el Motín» quería decir el único, más importante, conocido y violento episodio de la historia de las relaciones angloindias durante el siglo XIX: el Gran Motín de 1857, que empezó en Merut el 10 de mayo y concluyó con la caída de Nueva Delhi. Hay una enorme cantidad de bibliografía, india y británica, acerca de este episodio (por ejemplo, *The Great Mutiny*, de Christopher Hibbert), que los historiadores indios llaman «Rebelión». El motivo del Motín —usaré aquí la designación ideológica de los británicos— fue la sospecha, por parte de soldados hindúes y musulmanes, de que en el ejército indio sus municiones habían sido lubricadas con grasa de vaca (impura para los hindúes) y de cerdo (impura para los musulmanes). En realidad, las causas del Motín eran parte constitutiva del imperialismo británico en sí mismo, de un ejército formado sobre todo por nativos a las órdenes de oficiales *sahibs* y de las anomalías de las regulaciones de la East India Company. Además, subyacía al Motín una enorme carga de resentimiento contra el dominio blanco cristiano sobre un país poblado por muchas otras razas y culturas, todas las cuales, probablemente, consideraban que su sumisión a los británicos era degradante. Pero a los amotinados les pasó inadvertido que desde el punto de vista numérico superaban en mucho a sus oficiales superiores.

Tanto para la historia británica como para la india, el Motín supuso una clara divisoria. Sin entrar en la compleja estructura de acciones, motivos, sucesos y principios puestos en cuestión desde entonces, podemos afirmar que para los británicos, que conjugaron el Motín con brutalidad y severidad, todas las actuaciones de los rebeldes fueron venganzas; los rebeldes mataron europeos, se dijo, y con eso se probó, como si las pruebas fuesen necesarias, que los indios merecían ser sojuzgados por la más alta civilización de los británicos europeos. Después de 1857, la East India Company fue reemplazada por el Gobierno de la India, que tenía un carácter más formal. Para los indios, el Motín constituyó un alzamiento nacionalista contra la dominación inglesa, que se reafirmó entonces con toda intransigencia, a pesar de los malos tratos, la explotación y las continuas y desatendidas quejas de los nativos. En 1925, cuando publicó su breve y vigoroso folleto *The Other Side of the Medal* —apasionada proclama contra la dominación inglesa y a favor de la independencia india—, Edward Thompson erigió el Motín como gran episodio simbólico durante el cual las dos partes, la india y la británica, tomaron consciencia de su completo enfrentamiento. Allí mostraba, de manera dramática, el modo en que la historia británica y la india elaboraron representaciones marcadamente opuestas del suceso: el Motín realimentó la diferencia entre colonizador y colonizado.

En tal situación de justificado ardor nacionalista, ser indio hubiese significado experimentar una natural solidaridad con las víctimas de las represalias británicas. Ser británico, en cambio, hubiese significado sentir repugnancia y dolor —por no hablar de la virtuosa necesidad de castigo— ante las muestras de terrible crueldad por parte de los «nativos», que cumplieron los papeles asignados en el reparto de salvajismo. Un indio que no compartiese esos sentimientos podría haber pertenecido a una

pequeñísima minoría. Por ello, es altamente significativo que Kipling eligiese como soldado leal precisamente a un indio, que al relatar el Motín pinta la rebelión de sus compatriotas como un acto de locura. Es previsible entonces que los «comisionados adjuntos» (*Deputy Commissioners*) británicos lo respetasen hasta el punto de desviarse de su ruta para saludarlo. Lo que Kipling elimina es la posibilidad real de que sus compatriotas considerasen al soldado como un traidor a su pueblo. Cuando, unas páginas más adelante, el viejo veterano cuente la historia del Motín al lama y a Kim, su versión de los hechos estará altamente cargada de las explicaciones británicas de lo que sucedió:

Una locura se apoderó de todo el Ejército, y los hombres se volvieron contra sus oficiales. Este fue el primer mal, pero hubiese tenido remedio si se hubieran contenido. Pero los soldados decidieron matar a las esposas y los hijos de los *sahibs*. Entonces vinieron los *sahibs* del otro lado del mar y les pidieron estricta cuenta de lo que habían hecho.[\[13\]](#)

Rebajar a «locura» el resentimiento y la resistencia (como podría haberla denominado) de los indios frente a la insensibilidad británica, presentando las actuaciones de los indios como expresión de una pura tendencia congénita a la matanza de mujeres y niños británicos, no es una reducción inocente, sino tendenciosa, del nacionalismo indio. Y cuando Kipling hace que el viejo soldado describa la contrarrevolución británica en términos de exigencias de «estricta cuenta» —llenas de horribles castigos de los blancos animados por la necesidad de acciones «morales»— dejamos el mundo de la historia para entrar en el de la polémica imperialista, en la cual el nativo es descrito como delincuente natural y el blanco como un padre y juez severo pero moral. Así, Kipling nos ofrece el punto de vista británico extremo acerca del Motín, y lo pone en boca de un indio, cuya contrapartida nacionalista agraviada no aparece nunca en la novela. (De la misma manera, Mahbub Alí, el fiel ayudante de Creighton, pertenece al pueblo Pathan, que

históricamente se mantuvo en violenta rebeldía contra los británicos a lo largo de todo el siglo XIX, y sin embargo aquí aparece feliz ante el dominio inglés y hasta colaborando con él). Tan lejos está Kipling de mostrarnos dos mundos en conflicto, que solo nos enseña cuidadosamente uno, eliminando toda oportunidad de colisión entre ambos.

El segundo ejemplo confirma el primero. Se trata, otra vez, de un momento breve pero significativo. En el capítulo 4, Kim, el lama y la viuda de Kulu están en camino rumbo a Saharunpore. Acaba de tener lugar una descripción exuberante de Kim, que está «en medio de todo eso, más despierto y atento que nadie». El «todo eso» de la descripción alude «al mundo en su verdad auténtica; aquella era la vida tal como él la deseaba: el bullicio y el griterío, el enganche de los correajes, el agujijoneo de los bueyes, el chirrido de las ruedas, los fuegos que se encendían para guisar los alimentos, nuevas cosas que ver cada vez que el ojo aprobador miraba en otra dirección».[14] Ya hemos contemplado antes buena parte de este aspecto de la India, con su color, frenesí e interés, expuestos en toda su variedad para disfrute del lector inglés. Pero, de alguna manera, Kipling necesita exhibir su autoridad sobre la India, quizá porque unas pocas páginas antes ha sentido ante el amenazante relato del Motín de boca del viejo soldado la necesidad de conjurar toda futura «locura». Después de todo, de la misma India surgen tanto la vitalidad local de la que disfruta Kim como el desafío al imperio británico. Se les cruza entonces un superintendente de la policía de distrito y su aparición suscita esta reflexión en la Vieja Viuda:

Estos son los que deben supervisar la justicia. Conocen el país y sus costumbres. Los otros, recién llegados de Europa, amamantados por mujeres blancas que han aprendido nuestras lenguas en los libros, son peores que la peste. Perjudican hasta a los reyes.[15]

Sin duda, algunos indios estaban convencidos de que los funcionarios de policía ingleses conocían el país mejor que los nativos, y que ellos, más que los gobernantes indios, debían manejar los hilos del poder. Pero hay que advertir que en *Kim* nadie desafía el poder británico; nadie es capaz de articular ninguna de las posiciones indias opuestas y locales que por entonces debían ser enormemente evidentes aun para alguien tan obtuso como Kipling. En lugar de todo ello, nos encontramos ante un personaje que explícitamente afirma que un funcionario de la policía colonial debe gobernar el país y agrega que prefiere el viejo estilo de los funcionarios. Esos que (como Kipling y su familia) habían vivido entre los nativos y eran, por ende, mejores que los nuevos burócratas académicamente adiestrados. Esta es una de las posiciones de los llamados orientalistas de la India, que creían que se debía gobernar a los indios de acuerdo con usos indios orientales y por «manos» indias, pero, al desarrollar tal postura, Kipling a la vez desdeña, calificándolas de académicas, todas las demás aproximaciones al orientalismo desde ángulos filosóficos o ideológicos. Entre estas desacreditadas maneras de gobernar se encontraba el evangelismo (sus misioneros y reformadores están parodiados en el personaje del señor Bennet), el utilitarismo y el spencerianismo (parodiados en el *babu*) y desde luego todos los académicos innominados bajo el rótulo de «peores que la peste». Es interesante advertir que en la formulación de la viuda tal como se nos presenta hay sitio suficiente para aprobar a funcionarios policiales como el superintendente, educadores flexibles como el padre Víctor y la tranquilizadora autoridad de la figura del coronel Creighton.

Al hacer que la viuda exprese lo que, en efecto, constituye una especie de inapelable juicio normativo acerca de la India y sus gobernantes, Kipling consigue demostrar que los nativos admiten el dominio colonial siempre que sea de la clase correcta. Históricamente, este ha sido el modo en que el

imperialismo europeo se ha presentado ante sí mismo de forma aceptable: ¿qué puede ser mejor para su propia imagen que súbditos nativos que proclamen su asentimiento ante el poder y los conocimientos del extranjero, aceptando a la vez implícitamente los dictámenes europeos acerca de la naturaleza degenerada, atrasada y poco desarrollada de su propia sociedad? Si se lee *Kim* como el relato de la aventura de un muchachito, o como un panorama rico y amorosamente detallado de la vida india, no se está leyendo la novela que Kipling en verdad escribió, con todo cuidado cargada de las perspectivas, supresiones y elisiones aquí consideradas. Según Francis Hutchins en *The Illusion of Permanence: British Imperialism in India*:

[Hacia finales del siglo XIX] se creó una India imaginaria que no contenía elementos indicativos de cambio social o de amenaza política. La orientalización era resultado de este esfuerzo por concebir una sociedad india carente de elementos hostiles a la perpetuación del dominio británico, porque los orientalizadores intentaban construir un dominio permanente sobre la base de esta India supuesta.[\[16\]](#)

Kim es una contribución mayor a esa India orientalizada de la imaginación, como también lo es a eso que los historiadores han llegado a llamar la «invención de la tradición».

Pero hay más. Dentro de la novela aparecen una serie de observaciones emitidas por una voz editorial que fija la naturaleza inmutable del mundo oriental en su oposición al blanco, no menos inmutable. Por ejemplo: «Kim mentiría como un oriental»; un poco más tarde: «cada hora de las veinticuatro del día es igual para los orientales»; cuando Kim compra los billetes de tren con el dinero del lama se guarda una rupia para él porque, como dice Kipling, esa rupia es «la inmemorial comisión de Asia»; luego se refiere el autor al «instinto de regateo de Asia»; en la plataforma del tren, los criados, «puesto que eran nativos», no descargan los vagones cuando

debían haberlo hecho; la facilidad con que Kim duerme mientras el tren ruge es ejemplo de «la indiferencia oriental ante cualquier ruido»; cuando desmontan el campamento, Kipling señala que esto se lleva a cabo «con lo que los orientales entienden por rapidez: descuidadamente, con presteza pero con largas explicaciones, entre insultos y arrebatos, entre centenares de comprobaciones de pequeños olvidos posibles»; se describe a los sijs como especialmente «amantes del dinero»; Hurri Babu equipara ser bengalí a tener miedo; cuando oculta el paquete robado a los agentes extranjeros, el *babu* «esconde el tesoro entero en su cuerpo, como solo los orientales saben hacerlo».

Nada de esto es propio únicamente de Kipling. El más ligero repaso de la cultura occidental de finales del siglo XIX revela un inmenso caudal de este tipo de sabiduría popular, buena parte de la cual sigue viva hoy. Como John MacKenzie demuestra en su valioso libro *Propaganda and Empire*, había toda clase de artilugios al servicio de la exaltación del imperio, desde cajetillas de cigarrillos, postales, partituras, almanaques, manuales, repertorios de music-hall, soldados de juguete, conciertos de bandas militares y juegos de tablero. En todos ellos se afirmaba su importancia prioritaria para el bienestar económico, estratégico y moral de Inglaterra, y al mismo tiempo se pintaba a las razas oscuras o inferiores como necesitadas de regeneración, o de supresión, o de severo dominio, o de subyugación indefinida. Sobresalía el culto de la personalidad militar, esencialmente porque algunos de sus representantes se las habían arreglado para cortar unas cuantas cabezas negras. Se ofrecían diversas racionalizaciones para el control de territorios de ultramar: algunas veces, el provecho; otras, la competencia con poderes imperiales rivales. Como en *Kim* (en *The Strange Ride of Rudyard Kipling*, Angus Wilson menciona que a la temprana edad de dieciséis años, el joven propuso que en su colegio se

debatiera la cuestión de que «el avance de Rusia en Asia Central es hostil al poder británico»).[17] Lo único invariable en todo esto es la subordinación de los no blancos.

Kim es una obra de gran mérito artístico; no puede rebajársela de modo simplista calificándola de producto de la imaginación racista de un imperialista ultrarreaccionario y perturbado. George Orwell tuvo razón cuando alabó la capacidad singular de Kipling para agregar frases y conceptos al lenguaje corriente —Asia es Asia, Occidente es Occidente; la gran Responsabilidad del Hombre Blanco; en algún lugar al este de Suez— y también cuando señaló que las obsesiones de Kipling, de enorme interés, son a la vez vulgares y permanentes.[18] Una de las razones del vigor de Kipling tiene que ver con que era un artista inmensamente dotado; lo que hizo fue elaborar ideas que, debido a su intrínseca vulgaridad, hubiesen tenido mucha menos permanencia de no ser por su arte. Para ello, además, se sostenía en la autoridad de los grandes monumentos de la cultura europea, de los que se nutría, y en la convicción de la inferioridad de las razas no blancas, de su necesidad de ser dominadas por una raza superior. Su esencia por completo inmutable era un axioma más o menos incuestionable de la vida moderna.

Es verdad que se dieron debates acerca de cómo debían gobernarse las colonias, o si algunas de ellas debían abandonarse. Sin embargo, nadie con poder suficiente para influir en la discusión pública o en la política puso objeciones a la superioridad básica del varón blanco europeo, que siempre se guardaba la última carta. Frase del tipo «Los hindúes son intrínsecamente mentirosos y carentes de valentía moral» eran expresiones de sabiduría popular que muy pocos, entre los cuales, desde luego, no se contaban los gobernadores de Bengala, se hubiesen negado a suscribir. De modo semejante, cuando el historiador de la India sir H. M. Elliot planeó su obra,

esta se centraba en la idea de la barbarie india. El clima y la geografía condicionaban ciertos rasgos característicos de los indios. Según Evelyn Baring (lord Cromer), uno de los más duros gobernadores de la India, los orientales no podían aprender a usar las aceras, ni a decir la verdad, ni a utilizar la lógica; el nativo malayo era esencialmente perezoso, de la misma simétrica manera en que el europeo del norte era enérgico y decidido. El libro de V. G. Kiernan *The Lords of Human Kind*, que trata de los malayos, ofrece un notable panorama de cuán difundidas estaban esas opiniones. Como he sugerido antes, ciertas disciplinas como la economía colonial, la antropología, la historia y la sociología se construyeron sobre estas afirmaciones, con el resultado de que para casi cada hombre y mujer occidentales los europeos que trataban con colonias como la India estaban al margen de cambios y determinaciones nacionales. Descrita minuciosamente por Michael Edwardes en *The Sahibs and the Lotus*, la experiencia completa de la India (con su historia integral, su cocina, su dialecto, sus valores y sus metáforas) se separa, sin ningún criterio, de las oscilantes y contradictorias realidades de la India y así se perpetúa. Hasta Karl Marx sucumbió a la idea de la existencia inmutable de la aldea asiática, tan inmutable como la agricultura y el despotismo.

El joven inglés enviado a la India para formar parte del funcionariado civil «pactado» con los indios pertenecía a una clase cuyo dominio nacional era absoluto sobre todos y cada uno de los indios, independientemente de cuán aristocráticos y ricos fuesen. Ese joven habría oído las mismas historias, leído los mismos libros, aprendido las mismas lecciones y frecuentado los mismos clubes que cualquier otro funcionario colonial. Según Michael Edwardes, muy pocos de ellos se preocupaban de aprender a hablar con fluidez el lenguaje de aquellos a quienes gobernaban, y por ello dependían en gran medida de sus secretarios nativos, «que sí se habían

tomado la molestia de aprender el lenguaje de sus conquistadores y, en muchos casos, aprovechaban la ignorancia de sus señores en su propio beneficio». [19] Un elocuente retrato de los funcionarios de ese jaez es Ronny Heaslop, personaje de *Pasaje a la India*, de E. M. Forster.

Todo esto es importante para Kim, cuya principal figura desde el punto de vista de la autoridad es el coronel Creighton. Este soldado, a la vez etnógrafo y estudioso, no es una criatura inventada del todo, sino, casi con toda seguridad, un personaje extraído de las experiencias de Kipling en el Punjab. En general se lo interpreta como una combinación de personajes anteriores, típicos de la autoridad colonial en la India y figuras originales que se ajustan perfectamente a los nuevos propósitos de Kipling. En primer lugar, a pesar de que Creighton aparece de vez en cuando en la novela y sus rasgos no están tan perfilados como los de Mahbub Alí o los del *babu*, constituye un punto de referencia para el desarrollo de la acción; es un discreto director de los hechos, un hombre cuyo poder es digno de respeto. Pero no se trata de un hombre que ejerza la fuerza. Convince a Kim de entregarle su vida por medios persuasivos, no por imposición de su rango. Cuando le parece razonable, puede ser flexible —¿podría Kim haber soñado con un jefe más tolerante que Creighton durante su peregrinación?—, pero duro si las circunstancias lo exigen.

En segundo término, es especialmente interesante el hecho de que, además de ser funcionario colonial, sea un estudioso. Esta unión de poder y conocimiento es contemporánea a la invención de Sherlock Holmes (y de su ayudante Watson, precisamente veterano de las guerras de la frontera norte de la India) por parte de Conan Doyle, autor cuya visión de la vida incluye también un saludable acatamiento y respeto de la ley aliada a un intelecto superior volcado a lo científico. En los dos casos, Kipling y Doyle representaban para sus lectores personajes cuyo estilo de operar, nada

ortodoxo, encontraba su razón de ser en los nuevos campos de la experiencia que casi se habían convertido ya en especializaciones académicas. El gobierno de las colonias y los métodos detectivescos estaban a punto de ganar el mismo respeto de que gozaba el orden de los clásicos o la química. Cuando Mahbub Alí rechaza a Kim a causa de su educación deficiente, Creighton, que está escuchando la conversación, piensa «que no se puede desperdiciar a este chico si es tan listo». El coronel ve el mundo desde una perspectiva totalmente sistemática. Todo lo que tiene que ver con la India le interesa, porque todo cuenta para su gobierno; en Creighton, el intercambio entre etnografía y trabajo colonial es fluido; puede considerar los talentos de Kim tanto como objeto de curiosidad antropológica como en su función de futuro espía. Así, cuando el padre Víctor se pregunta si no será demasiado trabajo para el coronel atender una dificultad burocrática en torno a la educación de Kim, Creighton lo tranquiliza: «La transformación de un emblema sentimental como su Toro Rojo en una suerte de fetiche al que el chico venere es muy interesante.»

Hay otras razones por las cuales es interesante el hecho de que Creighton sea antropólogo. De todas las ciencias modernas, la historia de la antropología es la más estrechamente ligada al colonialismo, puesto que era frecuente que antropólogos y etnólogos informaran a los funcionarios coloniales sobre las costumbres y creencias de los pueblos nativos. (Claude Lévi-Strauss reconoció esto cuando calificó la antropología de «doncella del colonialismo»; la excelente colección de ensayos editada por Talal Asad en 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, desarrolla este vínculo con más profundidad, y en la novela de Robert Stone sobre la política de Estados Unidos en Latinoamérica, *A Flag for Sunrise*, 1981, el personaje central es Holliwell, antropólogo con lazos extraños y ambiguas relaciones con la CIA). Kipling fue uno de los primeros novelistas en retratar esta

alianza evidente entre la ciencia y el poder político en las colonias. [20] Y Kipling siempre toma muy en serio a Creighton: esta seriedad es una de las razones que explican la existencia del *babu*. El antropólogo nativo, hombre brillante cuyos reiterados intentos de pertenecer a la Royal Society no carecen de fundamento, casi siempre se nos presenta de modo divertido, extravagante y hasta caricaturesco, no porque sea incompetente o inepto — todo lo contrario—, sino porque no es blanco. Es decir, no puede ser un Creighton. Kipling es muy cuidadoso en este aspecto. Del mismo modo en que no podía imaginar el curso histórico de la India fuera del control británico, tampoco podía imaginar indios capaces de mostrarse eficientes y serios en lo que él y otros de su época consideraban, pura y exclusivamente, objetivos occidentales. Aun siendo admirable y digno de aprecio, en el *babu* prevalece el sombrío estereotipo del nativo ontológicamente gracioso cuando trata, sin conseguirlo, de ser «como nosotros».

He señalado que la figura de Creighton es la culminación del cambio generacional que tiene lugar en la personificación del poder británico en la India. Detrás de Creighton están los aventureros y pioneros de finales del siglo XVIII, como Warren Hastings y Robert Clive, cuyos excesos personales e innovaciones en el poder forzaron a Inglaterra a someter la autoridad ilimitada del Raj a leyes generales. Lo que sobrevive en Creighton de Clive y Hastings es su sentido de la libertad, su capacidad para improvisar, su preferencia por la informalidad. Después de la rudeza de los pioneros vinieron Thomas Munra y Mountstuart Elphinstone, los reformadores y sintetizadores que fueron los primeros administradores coloniales eruditos, cuyo ejercicio del poder reflejaba algo semejante al conocimiento de los expertos. En ese momento también aparecen los grandes estudiosos para quienes el servicio colonial en la India significaba la oportunidad de analizar una cultura extranjera: sir William («Asiatic») Jones, Charles

Wilkins, Nathaniel Halhed, Henry Colebrooke o Jonathan Duncan. Se trataba de hombres dedicados a empresas principalmente comerciales y no parecían creer, como tampoco el mismo Creighton (y Kipling), que el trabajo en la India estuviese tan pautado y fuese tan económico (en el sentido literal de la palabra) como el gobierno de cualquier sistema totalizador.

Las normas de Creighton son las del gobierno desinteresado, basado no en preferencias personales (como sucede en el caso de Clive), sino en leyes, en principios de orden y control. Creighton encarna la idea de que no se puede gobernar la India a menos que se la conozca, y que conocerla supone entender el modo en que funciona. Los conocimientos sobre la India se desarrollaron durante el mandato de William Bentinck como gobernador general y promovieron tanto el orientalismo como la utilización de principios utilitaristas para el gobierno de la mayor cantidad de indios con los mayores beneficios posibles (tanto para los indios como para los británicos).^[21] Pero todo ello siempre al servicio del inmutable hecho de la autoridad imperial británica, que situaba al gobernador aparte de los seres humanos corrientes, para quienes los problemas de lo bueno y lo malo, la virtud y el perjuicio, eran importantes y emocionalmente comprometidos. Para la persona que representaba a Gran Bretaña en la India, el principal problema no era la bondad o la maldad de una decisión, o si las cosas debían modificarse o permanecer sin cambios, sino si funcionaban o no, si impedían o ayudaban a mantener el gobierno del territorio como un todo. Así, Creighton es satisfactorio para el Kipling que había imaginado una India ideal, inmutable y atractiva, como parte eternamente perteneciente al imperio. *Esa* era una autoridad en la cual se podía confiar.

En «Kipling's Place in the History of Ideas», un celebrado ensayo de Noel Annan, se demuestra que la visión que Kipling tiene de la sociedad es

similar a la de los nuevos sociólogos, Émile Durkheim, Max Weber y Vilfredo Pareto, quienes

[...] veían la sociedad como nexos entre grupos; y el modelo de conducta que esos grupos inadvertidamente establecían determinaba sus acciones mucho más que sus voluntades o que elementos tan evanescentes como la clase o la tradición cultural o nacional. Ellos se preguntaron cómo hacían estos grupos para garantizar el orden o alimentar la inestabilidad social, mientras que sus antecesores se habían preguntado si ciertos grupos ayudaban a la sociedad a progresar. [22]

A continuación, Annan afirma que Kipling se asemeja a estos fundadores del discurso de la sociología moderna en la medida en que creía que el gobierno eficiente de la India dependía de las fuerzas de control social (religión, leyes, costumbres, convención y moral) «que imponían a los individuos ciertas reglas que era arriesgado romper». Se convirtió casi en un lugar común dentro de la teoría imperialista británica afirmar que el imperio inglés difería del romano —y era mejor que este— porque constituía un sistema riguroso en el que prevalecían la ley y el orden, mientras que en el romano predominaban el puro expolio y el saqueo. Así lo afirma Cromer en *Ancient and Modern Imperialism*, y también Marlow en *El corazón de las tinieblas*. [23] Creighton entiende esto perfectamente y por ello trabaja con musulmanes, bengalíes, afganos o tibetanos sin mostrarse desdeñoso con sus creencias o poco advertido de sus diferencias. Era natural que la visión de Kipling incluyese a Creighton, un científico cuya especialidad supone los detallados mecanismos de una sociedad compleja, en lugar de un burócrata colonial o un saqueador rapaz. El olímpico humor de Creighton, su actitud afectuosa pero distante respecto al pueblo y sus aires excéntricos forman parte de los recursos con los cuales Kipling embellece la figura de su funcionario ideal para la India.

Creighton, como hombre de la organización, no solo preside el Gran Juego (cuya beneficiaria última es por supuesto la *Kaiser-i-Hind*, o reina emperatriz, y su pueblo británico) sino que además trabaja mano a mano con el novelista. Si pudiésemos atribuir a Kipling un punto de vista consistente dentro de la novela, lo hallaríamos en Creighton, más que en cualquier otro personaje. Como Kipling, Creighton respeta las diferencias en la sociedad india. Cuando Mahbub Alí le dice a Kim que jamás debe olvidar que es un *sahib*, habla como subordinado leal y con su experiencia de Creighton. Como Kipling, Creighton nunca se mete con las jerarquías, prioridades y privilegios de casta, religión, etnias y raza; tampoco lo hacen los hombres y las mujeres que trabajan para él. Hacia finales del siglo XIX, la llamada Garantía de Precedencia —que había empezado, según Geoffrey Moorhouse, por reconocer «catorce niveles diferentes de categoría social»— se había ampliado a «sesenta y uno, alguno reservado a una sola persona, otros compartidos por cierta cantidad de gente.»^[24] Moorhouse se pregunta si la relación de amor-odio entre indios y británicos no viene de esas complejas actitudes jerarquizantes presentes en los dos grupos. «Cada uno aprendía la premisa social básica del otro y no solo la comprendía, sino que subconscientemente la respetaba, como si fuese una curiosa variante de la suya propia.»^[25] Este tipo de pensamiento se ve reproducido a lo largo de casi toda *Kim*: el detallado registro que Kipling lleva a cabo de las distintas razas y castas indias, la aceptación universal (incluido el lama) de la doctrina de la separación racial, las líneas y costumbres que los extraños no podían franquear fácilmente. En *Kim*, todos son extraños para los otros grupos y miembros para el propio.

El aprecio de Creighton por las habilidades de Kim —su rapidez, su facilidad para el disfraz y para adaptarse a cualquier situación como si la conociese— se parece al interés del novelista hacia ese personaje complejo

y camaleónico que sale y entra de las aventuras, las intrigas, los episodios. La analogía final será entre el Gran Juego y la novela misma. La gran satisfacción es ser capaz de aprehender la totalidad de la India desde la ventaja de la observación bajo control. Otro motivo de satisfacción viene de tener en la punta de los dedos un personaje capaz de cruzar deportivamente las fronteras y de invadir territorios ajenos, un pequeño Amigo del Mundo: Kim O'Hara en persona. Es como si al poner a Kim en el centro de la novela, del mismo modo que Creighton, el jefe de los espías, controla a Kim en el centro del Gran Juego, Kipling pudiera *poseer* y disfrutar de la India de una manera que ni siquiera el imperialismo soñó.

¿Qué significa esto dentro de una estructura tan codificada y organizada como la de la novela realista de finales del siglo XIX? Junto con Conrad, Kipling es ese tipo de novelista cuyos héroes, llenos de encanto personal y capaces de vivir aventuras en el extranjero, pertenecen a un mundo sorprendentemente poco habitual. Digamos que Kim, Kurtz y lord Jim son criaturas de voluntad cambiante que presagian a los posteriores T. E. Lawrence en *Los siete pilares de la sabiduría* o el Perken de Malraux en *La vía real*. Hasta los héroes de Conrad, marcados por una ironía cósmica y un raro poder de reflexión, quedan en la memoria como fuertes, desafiantes y muchas veces arriesgados hombres de acción.

Kipling y Conrad exigen una atención crítica y estética seria a pesar de que sus obras pertenecen al género de la novela de aventuras imperialista, junto con las de Rider Haggard, Doyle, Charles Reade, Vernon Fielding, G. A. Henty y docenas de escritores menores.

Un modo de entender lo que Kipling tiene de peculiar es recordar brevemente quiénes eran sus contemporáneos. Nos hemos habituado a verlo en compañía de Haggard y de Francis Buchan, pero eso nos hace olvidar que se trata de un artista de rango justificadamente comparable al de

Thomas Hardy, Henry James, George Meredith, George Gissing, la última George Eliot, George Moore o Samuel Butler. En Francia, sus pares son Flaubert y Zola, e incluso Proust o el primer Gide. Sin embargo, las obras de estos creadores eran esencialmente de desilusión y desencanto, mientras que *Kim* no lo es. Casi sin excepción, el protagonista o la protagonista típicos de finales del siglo XIX eran seres que comprendían que su proyecto vital —el deseo de grandeza, fortuna o distinción— eran pura fantasía, sueños e ilusiones. Tanto el Frédéric Moreau de *La educación sentimental* de Flaubert como la Isabel Archer de *Retrato de una dama* o el Ernest Pontifex de *El camino de la carne* de Butler son un joven o una joven que despiertan amargamente de un sueño vano de éxito, acción o gloria para verse obligados a aceptar la traición amorosa, el descenso en la escala social y un mundo desagradablemente burgués, corrupto y filisteo.

En *Kim* ese despertar no tiene lugar en absoluto. Nada puede aclarar este punto con más fuerza que una comparación entre Kim y su casi contemporáneo Jude Fawley, el «héroe» de Thomas Hardy en *Jude el Oscuro*. Los dos son huérfanos excéntricos que se encuentran en conflicto con sus entornos: Kim, un irlandés en la India; Jude, un campesino inglés de reducidos ingresos, más interesado en el griego que en los trabajos de la granja. Los dos imaginan vidas de supremo atractivo para su futuro; los dos tratan de cumplirlas a través de algún tipo de aprendizaje: Kim, como *chela* del lama peregrino; Jude, como postulante en la universidad. Pero aquí la comparación debe detenerse. Jude se ve atrapado por una circunstancia tras otra: se casa con la nada conveniente Arabella, se enamora desastrosamente de Sue Bridehead, concibe niños que se suicidan y, después de años de vagabundeos patéticos, acaba sus días despreciado por todos. Por el contrario, Kim pasa de un brillante éxito a otro.

Sin embargo, es importante insistir en las semejanzas entre *Kim* y *Jude el Oscuro*. Los dos protagonistas están marcados por su peculiar origen; ninguno de los dos es «normal», con padres y una familia que les asegure un paso «tranquilo» por la vida. En sus preocupaciones, es central el problema de la identidad: ¿qué ser, adónde ir, qué hacer? Puesto que no pueden ser como los otros ¿quiénes son? Son incansables y errantes peregrinos, como el héroe arquetípico de la propia forma novelística, Don Quijote, que definitivamente inicia el mundo de la novela con su infeliz estado, con su caída desde el mundo satisfecho y feliz de la épica, con su «trascendencia perdida», como propone Lukács en *Teoría de la novela*. El héroe de la novela, afirma Lukács, intenta restaurar el mundo perdido de la imaginación, que en la novela del desencanto de finales del siglo XIX se ha convertido en un sueño irrealizable.^[26] Como Frédéric Moreau, Dorothea Brooke, Isabel Archer, Ernest Pontifex y todos los demás, Jude está condenado. La paradoja de la identidad personal es que la identidad forma parte de ese sueño fallido. Jude no llegaría a ser lo que es si no fuese por su fútil aspiración de convertirse en un erudito. Existe una promesa de consuelo en la voluntad de huir de un estado asocial, pero eso resulta siempre imposible. La ironía estructural reside precisamente en esa conjunción: lo que se desea es precisamente lo que no se puede tener. La amarga esperanza desbaratada del final de *Jude el Oscuro* se convierte en sinónimo de la identidad misma de Jude.

Precisamente porque logra superar estas barreras paralizantes y desalentadoras, Kim O'Hara es un personaje notablemente optimista. Como otros héroes de la novela imperialista, sus actuaciones no acaban en derrotas sino en victorias. Cuando los agentes extranjeros invasores son apresados y expulsados, él devuelve a la India su bienestar. En parte, su fuerza proviene de su profunda y casi instintiva convicción de ser diferente

de los indios que lo rodean: posee un amuleto especial que se le dio en su infancia, y a diferencia de los niños con los que juega —en el episodio que abre la novela—, una profecía natal le atribuye un destino especialísimo que él intenta transmitir a todos los que lo rodean. Más tarde adquiere el conocimiento explícito de su condición de *sahib*, de hombre blanco. Y cada vez que flaquea, alguien le recuerda que él es realmente un *sahib*, con todos los derechos y privilegios de ese rango especial. Kipling hace que incluso el hombre santo afirme la diferencia entre un blanco y un no blanco.

Pero este solo elemento no bastaría para dar a la novela ese curioso tono de confianza y alegría que le es propio. Comparado con James o Conrad, Kipling no era un escritor que practicase la introspección, ni se concebía a sí mismo —por los testimonios de los que disponemos—, a la manera de Joyce, como «el Artista». La fuerza de su mejor escritura viene de su fluidez y facilidad, de la aplastante naturalidad del relato y de la construcción de los personajes, a la par que la inmensa variedad de su capacidad creativa rivaliza con la de Dickens y Shakespeare. Para Kipling, el lenguaje no era, como para Conrad, un medio resistente, sino transparente, cuajado de múltiples tonos e inflexiones, todas ellas directamente representativas del mundo que él exploraba. Es este lenguaje lo que dota a Kim de ingenio y ligereza de espíritu, de atractivo y energía. En muchos aspectos, Kim recuerda a personajes característicos de principios del siglo XIX; por ejemplo, los de Stendhal, cuyos vivaces retratos de Fabrizio del Dongo y Julien Sorel comportan la misma mezcla de aventura y avidez que el propio Stendhal denominaba *espagnolisme*. A diferencia del Jude de Hardy, Kim, semejante a los personajes de Stendhal, considera que el mundo está lleno de posibilidades, como la isla de Calibán, «llena de ruidos, sonidos y dulces brisas que causan alegría y no daño».

A veces, el mundo es pacífico, casi idílico. De esta manera, no solo gozamos del bullicio y la vitalidad de la «gran carretera nacional», sino también del acogedor y amable sentimiento pastoral del capítulo 3, la escena del camino y del viejo soldado, cuando el pequeño grupo de viajeros reposa tranquilamente:

El sol calentaba y había en el aire somnoliento zumbido de vidas diminutas, un arrullarse de palomas y el tranquilo rumor de las poleas de los pozos en los alrededores. El lama comenzó a hablar lenta y solemnemente. Al cabo de diez minutos, el soldado se apeó del caballo para oír mejor, según explicó, y se sentó en el suelo con las riendas liadas a la muñeca. La voz del lama titubeaba de cuando en cuando [...]. Las pausas se fueron alargando. Kim estaba muy ocupado contemplando una ardilla gris. Cuando la pequeña criatura de abundante pelaje, después de regañarles a conciencia por invadir su territorio, desapareció de la rama a la que estaba estrechamente abrazada, el predicador y su público estaban profundamente dormidos: el anciano oficial con la cabeza de rasgos enérgicos apoyada en un brazo y la del lama recostada contra el tronco de un árbol, dando la impresión de ser una escultura de marfil. Un niño desnudo apareció dando traspiés, se quedó mirando y, movido por algún repentino impulso de respeto, inició una solemne reverencia ante el lama, pero estaba tan gordo y era tan corto de estatura que se cayó de lado y Kim no pudo contener la risa ante las rechonchas piernecillas pataleantes. El niño, asustado e indignado, se puso a gritar.[\[27\]](#)

Desde todos los ángulos de esta paradisíaca composición alienta el «maravilloso espectáculo» de la gran carretera nacional, donde, según lo formula el viejo soldado, «personas de todas las castas y condiciones pasan por aquí... brahmanes y chumares, banqueros y caldereros, barberos y comerciantes, peregrinos y alfareros: el mundo entero que va y viene. Para mí, es semejante a un río, del que estoy apartado como un tronco después de la crecida».[\[28\]](#)

Uno de los elementos más fascinantes del carácter de Kim es su notable capacidad para disfrazarse. Lo vemos por primera vez en la plaza de Lahore, como un chico indio entre chicos indios, encaramado a un antiguo cañón que todavía sigue allí. Cuidadosamente, Kipling nos muestra las

diferencias de cada uno (el musulmán, el indostanés, el irlandés), pero es igualmente cuidadoso en hacernos notar que si bien estas identidades pueden ser una barrera para los otros chicos, ninguna de ellas lo es para Kim. Él es capaz de pasar de un dialecto a otro o de un esquema de valores y creencias a otro. A lo largo del libro, Kim se apropia del dialecto de numerosas comunidades indias: habla urdu, inglés (aquí Kipling despliega burlescamente una soberbia y divertida muestra del estilo angloindio de Kim, sutilmente diferenciado de la rotunda verbosidad del *babu*), euroasiático, indi y bengalí. Cuando Mahbub habla en pastún, Kim lo caza al vuelo; cuando el lama se expresa en chino del Tíbet, Kim lo entiende. Como orquestador de esta Babel de lenguas, de esta auténtica arca de Noé de sansis, cachemires, akalis, sijs y otros muchos, Kipling muestra también el movimiento camaleónico de Kim, entrando y saliendo de esos mundos, como un gran actor que sabe pasar por diversas situaciones y se encuentra cómodo en todas ellas.

Qué diferencia entre esto y el mundo sin brillo de la burguesía europea, cuyos ambientes, pintados por cualquier novelista importante, confirmaban la decadencia de la vida contemporánea, la extinción de todos los sueños de pasión, éxito y aventuras exóticas. Lo que hace Kipling en la ficción es ofrecer su antítesis: un mundo que nada niega a los expatriados europeos, precisamente porque se trata de la India dominada por los ingleses. *Kim* muestra el modo en que un *sahib* blanco puede disfrutar de la vida en toda su lujosa complejidad. Es más: yo sostengo que la ausencia de resistencia a la intervención europea, ausencia simbolizada en la habilidad de Kim para moverse sin trabas a través de la India, se debe a la perspectiva imperialista de Kipling. Porque fuera se puede hacer todo aquello que no se puede lograr en el propio entorno occidental, donde el intento de vivir un gran sueño o de llevar a cabo una búsqueda exitosa supone revolvearse contra la

propia mediocridad y contra la corrupción y degradación del mundo. ¿Acaso no es posible hacer cualquier cosa en la India?, ¿ser cualquier cosa?, ¿ir a cualquier sitio con total impunidad?

Consideremos el mapa de los movimientos de Kim según su influencia en la estructura de la novela. La mayoría de sus viajes transcurren en el Punjab, alrededor del eje formado por Lahore y Ambala, una ciudad guarnición inglesa en la frontera de las Provincias Unidas. La gran carretera nacional, trazada por el poderoso gobernante musulmán Sher Shan a finales del siglo XVI, corre desde Peshawar a Calcuta, aunque el lama nunca traspasa el sureste de Benarés. Kim hace excursiones a Simla, Lucknow y el valle Kulu; con Mahbub llega tan al sur como Bombay y tan al oeste como Karachi. Pero la impresión general que crean estos viajes es de tortuoso y libre vagabundeo. De vez en cuando, los viajes de Kim se ven interrumpidos por las exigencias del año escolar pasado en St. Xavier, pero las únicas citas serias, los únicos equivalentes a una cierta presión temporal sobre los personajes son dos. En primer lugar, la búsqueda del lama Abbott, que es enormemente elástica; en segundo lugar, la persecución y posterior expulsión de los agentes extranjeros que tratan de alborotar en la frontera noroccidental. Aquí no hay prestamistas intrigantes, pueblerinos gazmoños, chismosos viciosos o despiadados y desagradables *parvenus* como los que pululan en las novelas europeas de los contemporáneos de Kipling.

Es necesario comparar la estructura más bien laxa de *Kim*, basada en una lujosa expansión geográfica y espacial, con la estructura temporal rigurosa, inflexible y omniabarcadora de las obras europeas del periodo. En *Teoría de la novela*, Lukács afirma que en estas novelas el tiempo es el gran ironista y que configura casi un personaje capaz de mover al protagonista entre la ilusión y el desvarío, revelando a la vez que esos sueños son amargamente fútiles, vacíos y carentes de base.^[29] En *Kim* se tiene la impresión de que

el tiempo está de nuestra parte porque poseemos una geografía en la que podemos desplazarnos con mayor o menor libertad. Kim tiene ciertamente ese sentimiento, y también lo posee el paciente coronel Creighton, quien lo muestra en la manera esporádica y vaga en que aparece y desaparece. La amplitud del espacio indio, el poder de la presencia británica y el sentimiento de libertad transmitido por la interacción entre aquel espacio y esta presencia aumentan la atmósfera maravillosamente positiva que se respira en las páginas de *Kim*. No vemos aquí el mundo de Flaubert o Zola, un mundo condenado al irrefrenable desastre.

La atmósfera amable de la novela viene también, según mi criterio, del propio talante de Kipling, que transmite la sensación retrospectiva de estar en la India como en su hogar. En *Kim*, los ingleses que representan el Raj no parecen tener problemas con estar «en el extranjero». Para ellos, la India no exige una defensa consciente ni les causa desazón o incomodidad. Los agentes rusos francófonos admiten que en la India «no» han «dejado todavía su marca».[30] En cambio, los británicos saben que sí lo han hecho: hasta tal punto que Hurri, que se autoconfiesa «oriental», se siente perturbado por la conspiración rusa a causa del peligro que corre el Raj, y no a causa de su propio pueblo. Cuando los rusos atacan al lama y rompen su mapa, lo que metafóricamente rasgan es la India; más adelante, Kim corregirá el destrozo. La mente de Kipling se demora en las ideas de reconciliación, curación y unidad al final de la novela, y los medios de los que se vale son geográficos: los británicos se apropian de nuevo de la India para poder volver a gozar de su espaciosidad y para sentirse en casa una y otra vez.

Hay una sorprendente coincidencia entre la reafirmación de Kipling sobre la geografía de la India y la de Camus en algunos de los cuentos argelinos escritos casi un siglo después. Creo que sus gestos, en lugar de

demostrar confianza, son ya síntomas de un malestar escondido, casi inadvertido. Cuando se pertenece a un lugar, no es necesario afirmarlo y mostrarlo continuamente: se es de allí, como los árabes silenciosos de *El extranjero* o los negros de pelo rizado de *El corazón de las tinieblas* o los varios indios de *Kim*. En cambio, la apropiación colonial y, por lo tanto, geográfica exige ese tipo de inflexiones afirmativas: esos énfasis son las marcas de la cultura imperial que se afirma ante y para sí misma.

En *Kim*, el dominio de Kipling, espacial y geográfico en lugar de temporal, como en la novela europea metropolitana, adquiere especial relieve a causa de factores políticos e históricos y expresa, por parte de Kipling, una posición política irreductible. Es como si estuviese diciendo: la India es nuestra y por lo tanto podemos abarcarla de la manera más indiscutible, completa y satisfactoria. La India es lo «otro», y además, y no menos importante, todas sus maravillosas dimensiones y variedades están bien controladas por Gran Bretaña.

Kipling consigue otra coincidencia estéticamente satisfactoria que también debe tomarse en cuenta. Se trata de la confluencia entre el Gran Juego de Creighton y la capacidad inagotablemente renovada de Kim para el disfraz y la aventura. Kipling mantiene estos dos elementos en estrecha relación. Se trata de un recurso de vigilancia política y control, por un lado, pero también, en un plano más profundo e interesante, de una expresión de deseo o fantasía propia de alguien a quien le gustaría pensar que todo es posible, que se puede ir a todos lados y ser cualquier cosa. En *Los siete pilares de la sabiduría*, T. E. Lawrence expresa reiteradamente esta fantasía cuando nos recuerda cómo él, un inglés rubio y de ojos azules, se movía entre los árabes como si fuese uno de ellos.

Considero que esto es una fantasía: tanto Kipling como Lawrence nos recuerdan reiteradamente que nadie —y menos aún los blancos y no

blancos en las colonias— puede olvidar que «convertirse en nativo» o jugar el Gran Juego depende de la solidez de los fundamentos del poder europeo. ¿Existió acaso un nativo a quien engañasen los ojos verdes o azules de los Kim o los Lawrence que se cruzaban con ellos como agentes aventureros? Lo dudo; como dudo que cualquier blanco, hombre o mujer, dentro de la órbita del imperialismo europeo, haya jamás olvidado que la discrepancia entre los gobernantes blancos y los súbditos nativos era absoluta, y que además pretendía ser inmutable y estar anclada en realidades culturales, políticas y económicas.

Kim, el héroe positivo que viaja disfrazado por toda la India, que cruza cercas y tejados, que se adentra en pueblos y tiendas, es del todo responsable ante el poder inglés representado por el Gran Juego de Creighton. Podemos ver esto con toda claridad, porque después de la publicación de *Kim*, la India se independizó de Inglaterra, como Argelia de Francia después de *El inmoralista* de Gide y *El extranjero* de Camus. Al poner retrospectiva y heterofónicamente estas obras mayores del periodo imperialista contrapunto con otras historias y tradiciones, al leerlas a la luz de la descolonización, no disminuimos su fuerza estética ni las reducimos a propaganda imperialista. Sería un error todavía más grave leerlas desgajadas de sus vínculos con los lazos del poder, que las informaban y las hacían posibles.

Es evidente que solo el imperialismo británico hizo posible el truco inventado por Kipling por el cual el control británico sobre la India (el Gran Juego) coincide en detalle con la fantasía de Kim de vestirse para ser uno con la India y más tarde remediar sus lacras. Debemos leer la novela en cuanto realización de ese gran proceso acumulativo que en los años finales del siglo XIX, antes de la independencia de la India, llegaba a su momento de mayor intensidad: por un lado, vigilancia y control sobre ella; por el otro,

amor y fascinada atención a cada detalle. Fue el imperialismo británico el que salvó el hiato entre el control político y el placer estético y psicológico. Kipling lo comprendió, a pesar de que muchos de sus lectores posteriores rehusaron aceptar esta verdad inquietante y hasta embarazosa. No se trataba únicamente de la admisión del imperialismo británico en general, sino del imperialismo en ese momento específico de su historia, cuando ya había perdido de vista la dinámica desplegada por una evidencia humana y secular: la de que la India existía antes de la llegada de los europeos, la de que una potencia europea se había hecho con el control y la de que la resistencia india inevitablemente llevaría a la lucha por sacudirse el yugo británico.

Al leer *Kim* en la actualidad comprobamos la ceguera parcial de un gran artista que, a causa de sus propias vivencias en torno a la India, confundió las realidades contempladas bajo esa luz ingenua con nociones permanentes y esenciales. Kipling extrajo de la forma novelística cualidades que trató de integrar a esa meta esencialmente engañosa. De seguro constituye una gran ironía artística que no haya triunfado en este empeño y que su intento de utilizar la novela para ese propósito reafirme, al contrario, su integridad estética. De ninguna manera es *Kim* un panfleto político. Podemos afirmar que el significado central del libro reside en la elección de Kipling de una forma novelística y de un personaje, Kim O'Hara, que le permitieron comprometerse profundamente con una India a la que amaba, pero que nunca sería del todo suya. Entonces seremos capaces de ver en *Kim* un gran documento de su momento histórico y un jalón estético en el camino hacia la medianoche del 14 al 15 de agosto de 1947. Esa hora que muchos de sus hijos han utilizado como punto de referencia para revisar en gran medida nuestra comprensión de la riqueza y también de la continuidad de los problemas del pasado.

El nativo bajo control

He tratado de centrarme, por un lado, en aquellos aspectos de la cultura europea vigente que el imperialismo utilizaba mientras sus éxitos crecían; por el otro, en la descripción de las maneras en que la Europa imperial se negaba o no podía ver su carácter imperialista, mientras que, irónicamente, los no europeos veían Occidente solo bajo ese aspecto. «Para el nativo», dice Fanon, un valor europeo como la “objetividad” se volverá siempre en su contra».[1]

Aun así, ¿podemos afirmar que el imperialismo estaba tan integrado a la Europa del siglo XIX que es imposible separarlo de la cultura como un todo? ¿Cambia el significado de la palabra «imperialismo» si la usamos dentro de los términos casi xenófobos de algunas obras de Kipling, si la referimos a sus textos más sutiles o a los de sus contemporáneos Tennyson y Ruskin? ¿Está implicado en ello cada producto de la cultura?

Hay dos respuestas evidentes. No, debemos proclamar, el concepto de «imperialismo» tiene una carga de generalización que lastra de una vaguedad inaceptable la interesante heterogeneidad de las culturas metropolitanas europeas. En lo que respecta a la relación con el imperialismo, se deben establecer diferencias entre las diversas obras de la cultura. Así, podremos decir que a pesar de su autoritarismo respecto a la India, John Stuart Mill tenía actitudes más complejas e ilustradas ante la

noción de imperio que Carlyle o Ruskin. Aún más: en el caso del problema de Irlanda, la posición de principio de Stuart Mill retrospectivamente puede considerarse como admirable. Algo similar es verdad respecto de Conrad o Kipling si los comparamos con Buchan o Haggard. Sin embargo, oponerse a que la cultura sea considerada parte del imperialismo puede convertirse en una táctica que impida cualquier tipo de estudio serio de las relaciones de ambos términos. Si nos enfrentamos a ellos con cuidado, podemos establecer varias provechosas formas de vinculación entre ellos que enriquezcan y afirmen nuestras lecturas de los grandes textos de la gran cultura occidental. La paradoja reside, desde luego, en que para nada disminuye la riqueza, complejidad e interés de la cultura europea el hecho de que haya apoyado casi sin restricciones la experiencia imperial.

Consideremos a Conrad y a Flaubert, escritores en actividad durante la segunda mitad del siglo XIX; el primero, comprometido explícitamente con el imperialismo, mientras que los lazos del segundo eran implícitos. A pesar de sus diferencias, los dos exaltan igualmente personajes cuya capacidad para aislarse y rodearse de estructuras creadas por ellos mismos es análoga a la del colonizador en el centro del imperio que gobierna. Como guardianes de una totalidad mágica, Axel Heyst en *Victoria* y San Antonio en *La tentación de San Antonio* —obras tardías ambas— se retiran a sitios desde los cuales incorporan un mundo hostil purgado de toda inquietante resistencia al control que ellos quieren ejercer.

Estas retiradas solitarias tienen dentro de la obra de Conrad una larga historia: Almayer, Kurtz en la Estación Interior, Jim en Patusan y, sobre todo, Charles Gould en Sulaco. En Flaubert aparecen con creciente fuerza tras *Madame Bovary*. Pero al revés de Robinson Crusoe en su isla, estas versiones del imperialismo moderno que intentan la redención individual están condenadas irónicamente a sufrir distracciones e irrupciones. Lo que

los personajes habían tratado de excluir de sus mundos aislados penetra a pesar de todo. Es chocante la fuerza soterrada del control imperial presente en la imaginería flaubertiana de la soberanía solitaria si la comparamos con las representaciones explícitas de Conrad.

Dentro de los códigos de la ficción europea, estas interrupciones del proyecto imperial son recordatorios realistas de que nadie puede retirarse del mundo y confinarse dentro de una versión privada de la realidad. La evocación de Don Quijote es aquí evidente, como lo es la continuidad con los aspectos institucionales de la forma misma de la novela, donde la aberración individual recibe habitualmente sus correctivos y sus castigos en nombre de los intereses de una identidad corporativa. En los decorados abiertamente coloniales de Conrad, las alteraciones son ocasionadas por europeos, y luego se adecuan a una estructura narrativa que retrospectivamente se somete al escrutinio europeo para su interpretación y cuestionamiento. Esto se puede ver en una obra temprana como *Lord Jim* y en la tardía *Victoria*: un hombre blanco retirado o idealista (Jim, Heyst) vive una vida de quijotesca reclusión mientras su espacio es invadido por mefistofélicas emanaciones, por aventureros cuyas subsecuentes malas andanzas serán examinadas retrospectivamente por un narrador blanco.

El corazón de las tinieblas constituye otro ejemplo: la audiencia de Marlow es inglesa y el mismo Marlow penetra en el dominio privado de Kurtz como una inquisitiva mente occidental que quisiese dar sentido a una revelación apocalíptica. Muchas lecturas llaman la atención muy correctamente acerca del escepticismo de Conrad respecto a la aventura colonial, pero rara vez se insiste en que al contar la historia de su viaje africano, Marlow repite y confirma la actuación de Kurtz: devolver África a la hegemonía europea a través del relato y la historización de su extrañeza. Todo, los salvajes, la jungla, y hasta la superficie sembrada de miles de

remaches, se reúne en un vasto continente y subraya la necesidad de Marlow de situar las colonias en el mapa imperial, bajo la cobertura de la temporalidad de una historia que pueda narrarse, no importa cuán complicada y rocambolesca resulte.

Para tomar dos prominentes ejemplos que sean equivalentes históricos de Marlow, mencionaremos a sir Henry Maine y a sir Roderick Murchison, ambos famosos por sus abundantes producciones culturales y científicas: producciones incomprensibles fuera del contexto imperialista. En su gran estudio *Ancient Law* (1861), Maine explora la estructura de la ley en la sociedad patriarcal primitiva que atribuye privilegios a «jerarquías» fijas y no puede acceder a la modernidad a menos que transforme su base en «contractual». De modo inquietante, Maine prefigura la historia de Foucault en *Vigilar y castigar*, acerca de la transición, en Europa, desde la monarquía a la vigilancia administrativa. La diferencia es que para Maine el imperio se convierte en una especie de laboratorio en el que probar sus teorías, mientras que Foucault utiliza el panóptico de Bentham, por entonces corriente en los establecimientos correccionales europeos, como prueba de las suyas. Miembro de la asesoría legal del Consejo del Virrey en la India, Maine consideraba su estancia en Asia como un extensísimo «trabajo de campo». Combatió a los utilitaristas en cuestiones concernientes a la ambiciosa reforma de la legislación india (doscientas de sus normas se debían a su pluma) y consideraba que su tarea era la definición y preservación de los indios que podían ser rescatados del sistema «jerárquico» para convertirlos en miembros de élites cuidadosamente adiestradas y atraerlos al sistema contractual de la política británica. En *Village Communities* (1871) y en sus Conferencias Rede, Maine desarrolló una teoría curiosamente semejante a la de Marx: al convivir con el colonialismo inglés, el feudalismo indio seguiría un desarrollo necesario. A

su debido tiempo, afirmaba Maine, un señor feudal llegaría para establecer las bases de la propiedad individual y así favorecería la emergencia de una burguesía adecuada.

El igualmente sorprendente Roderick Murchison fue un soldado convertido en geólogo, geógrafo y administrador de la Royal Geographical Society. Como indica Robert Stafford en su fascinante relato de la vida y carrera de Murchison, dada su formación militar, su recalcitrante conservadurismo, su orgullo y voluntad a toda prueba y su celo enorme desde el punto de vista científico y adquisitivo, era inevitable que enfocase su trabajo de geólogo con la perspectiva de un ejército invencible cuyas campañas añadían poder y alcance planetario al imperio británico.^[2] Estuviese en Inglaterra, Rusia, Europa, África, la India o las Antípodas, la obra de Murchison *era* el imperio. Cierta vez dijo: «Viajar y colonizar siguen siendo las principales pasiones de los ingleses, como en tiempos de Raleigh y Drake».^[3]

Del mismo modo, los relatos de Conrad actualizan el gesto imperial de apoderarse prácticamente del mundo entero y muestran sus beneficios, aunque también subrayen sus insalvables ironías. La visión historicista de Conrad engloba los otros elementos narrativos de la secuencia novelística; en su dinámica se erige a Marlow, Kurtz y África como objetos de una comprensión *constitutivamente* superior, aunque se admita que problemática. Aun así, como he señalado antes, buena parte de la narrativa conradiana se dedica a aquello que elude la expresión articulada: la jungla, los nativos desesperados, el gran río, la vida oscura, magnífica e inefable de África. En la segunda de las dos ocasiones en que un nativo pronuncia una palabra inteligible, Conrad la pone en boca de «una insolente cabeza negra» que aparece en la puerta para anunciar la muerte de Kurtz, como si solo un pretexto europeo pudiera lograr que un africano hablase con coherencia. El

relato de Marlow es menos el reconocimiento de una diferencia esencial de África que la admisión de la experiencia africana como parte de la significación mundial de Europa. El sentido integral de África mengua, como si con la muerte de Kurtz el continente volviese otra vez al vacío que su voluntad imperial había luchado por conquistar. Hay muy poco trecho entre esta perspectiva y el informe del rey Leopoldo de Bélgica acerca de su Asociación Internacional del Congo, «que ha rendido tantos desinteresados y permanentes servicios a la causa del progreso»,^[4] informe citado por uno de sus admiradores en 1885 como «el plan más noble y abnegado para el desarrollo de África que jamás haya sido o vaya a ser puesto en práctica.»

La conocida objeción de Chinua Achebe a Conrad —a quien llama racista porque deshumanizó totalmente la población africana nativa— no subraya demasiado este aspecto de las primeras novelas de Conrad, que luego se torna más acentuado y explícito en trabajos posteriores, como *Nostromo* y *Victoria*, que no tratan de África.^[5] En *Nostromo*, la historia de Costaguana se corresponde con la de la despiadada familia blanca de grandiosos planes y tendencias suicidas. Ni los indios locales ni los españoles de la clase dominante en Sulaco ofrecen perspectivas alternativas: Conrad los trata con la carga exótica y el mismo desdén piadoso que reserva para los negros africanos y los campesinos del sur de Asia. A la postre, la audiencia de Conrad era europea y sus obras tenían el efecto no de desafiar, sino de confirmar ese hecho para reforzar la conciencia que de él se derivaba. Y ello, a pesar de que así, paradójicamente, aliviaba su propio corrosivo escepticismo. Una dinámica similar aparece en Flaubert.

A pesar de su sutileza y de la complejidad de sus redes, las formas culturales incluidas que tratan acerca de localizaciones periféricas no europeas son marcadamente ideológicas y selectivas (y aun represivas) en lo que respecta a los «nativos». De semejante modo, pese a su «realismo»,

es ideológico y represivo el pintoresquismo de la pintura colonial decimonónica:[6] efectivamente, silencia al *Otro*, reconstruye la diferencia en términos de identidad y domina y representa los dominios imaginados no por sus habitantes inactivos sino por las potencias ocupantes. Pero si algo interesa de todo esto es la respuesta a las siguientes preguntas: ¿había algo que se resistiera a los relatos abiertamente imperiales a la manera de Conrad?; ¿era monolítica esa visión europea consolidada?; dentro de Europa, ¿era irresistible y carente de la menor oposición?

De hecho, el imperialismo europeo encontró una oposición en Europa, como han demostrado A. P. Thornton, Porter y Hobson:[7] es cierto que, por ejemplo, los abolicionistas Anthony Trollope o Goldwin Smith se erigieron en figuras relativamente honorables dentro de los muchos movimientos grupales e individuales. Pero la corriente de la cultura proimperialista era abrumadoramente poderosa y triunfante y estaba representada por gentes como Froude, Dilke y Seeley.[8] Como sostiene Stephen Neill en *Colonialism and Christian Missions*,[9] los misioneros fueron capaces, aun cuando funcionaban muchas veces como agentes de esta o aquella potencia imperial, de atenuar los peores excesos coloniales. También es cierto que los europeos llevaron innovaciones tecnológicas modernas —máquinas de vapor, el telégrafo y hasta la educación— a algunos nativos, beneficios que, no del todo exentos de aspectos negativos, perduraron tras el periodo colonial. Pero la sobrecogedora pureza de la búsqueda imperial en *El corazón de las tinieblas* —cuando Marlow reconoce que siempre ha sentido pasión por llenar los grandes espacios vacíos del mapa— permanece como la realidad constitutiva y dominante en la cultura de imperialismo. El gesto recuerda, en su impulsiva fuerza, a los exploradores imperialistas *reales*, como Rhodes, Roderick Murchison y Stanley. No existe ninguna forma de disminuir el poder discrepante

establecido por el imperialismo y prolongado en el encuentro colonial. Conrad subraya esa realidad no solo en el contenido, sino en la forma del informe a la Sociedad para la Supresión de las Costumbres Salvajes, de diecisiete páginas, escrito por Kurtz. La idea de civilizar y llevar luz a los lugares oscuros es antitética y lógicamente equivalente a su fin efectivo: el deseo de «exterminar a los brutos» que pueden no mostrarse cooperativos o albergar ideas de resistencia. En Sulaco, Gould es al tiempo el patrón de la mina y el hombre que planea acabar con la empresa. No es necesario ningún tipo de relación: la visión imperial se hace cargo a la vez de la vida y de la muerte de los nativos.

Desde luego, era imposible hacer desaparecer a todos los nativos; al revés: con el tiempo penetraban más y más la conciencia imperial. Siguieron planes basados en argumentos religiosos y raciales para separar a los africanos, malayos, árabes, bereberes, indios, nepalíes, javaneses o filipinos del hombre blanco. Luego hubo que convertirlos en pueblos necesitados de la presencia europea, ya como implantación colonial, ya como discurso del amo dentro del cual pudiesen ajustarse y ponerse a trabajar. Frente a esto tenemos primero a Kipling, que pinta al indio como una criatura que claramente necesita de la tutela británica, uno de cuyos aspectos es la narrativa que engloba y después asimila la India, puesto que sin los ingleses esta se hundiría hasta desaparecer en su propia corrupción y subdesarrollo: aquí Kipling repite los conocidos argumentos de James y John Stuart Mill y otros utilitaristas durante el ejercicio de sus cargos en la India House.[\[10\]](#)

En segundo lugar, tenemos también el discurso sombrío del capitalismo colonial, anclado en la política del libre comercio (y también derivado de la literatura evangelista), en la cual, por ejemplo, el nativo indolente se nos presenta otra vez como alguien naturalmente depravado y de carácter débil,

muy necesitado de un señor europeo. Este tipo de observaciones aparecen en gobernantes coloniales como Joseph Gallieni, Hubert Lyautey, lord Cromer, Hugh Clifford y John Bowring: «Tiene manos grandes y puede doblar las plantas de los pies, porque acostumbra a trepar a los árboles y a realizar otras funciones activas... Toda impresión que recibe es transitoria y muestra una memoria débil respecto a los hechos pasados [...]. Pregúntesele la edad y no podrá responder; quiénes son sus antecesores, ni sabe ni le importa [...]. Su vicio principal es la pereza, que es su felicidad. Los trabajos que la necesidad le exige los realiza con desgana».[11] Se dan también con monográfico rigor en las disciplinas de los estudios sociales coloniales, como en los del historiador Clive Day, que escribió en 1904: «En la práctica, ha sido imposible asegurarse los servicios de la población nativa (javanesa) apelando a algún tipo de deseo de mejorarse y de elevar su nivel de vida. Lo único que los saca de su indolente rutina es el goce material inmediato».[12] Estas descripciones cosificaban a los nativos y sus trabajos y resbalaban sobre las condiciones históricas reales, suprimiendo además la evidencia de las condiciones penosas de trabajo y de la resistencia.[13]

Además, estos informes borraban, obstaculizaban y elidían el poder real del observador, quien por razones garantizadas solo por ese mismo poder y su alianza con el espíritu de la historia mundial podía pronunciarse acerca de los pueblos nativos desde un punto de vista invisible y de perspectiva superobjetiva, utilizando los protocolos y la jerga de las nuevas ciencias para desplazar el punto de vista de los «nativos». Según señala, por ejemplo, Romila Thapar:

La historia de la India se convirtió en uno de los medios para propagar esos intereses. La escritura histórica tradicional de la India, con su énfasis en las crónicas y las biografías históricas, fue ampliamente ignorada. La escritura europea de la historia de la India constituyó

un intento de crear una tradición histórica desde el principio. Los modelos historiográficos del pasado indio que se formaron durante el periodo colonial en los siglos XVIII y XIX fueron probablemente similares a modelos surgidos en las historias de otras sociedades coloniales.[14]

No menos capaces de emitir juicios similares a los de los portavoces gubernamentales franceses e ingleses fueron Marx y Engels, pensadores no obstante opuestos a estas corrientes. Ambos campos políticos se sustentaban en documentos coloniales: por ejemplo, el discurso completamente codificado del orientalismo y la visión de Hegel de Oriente y África como estáticos, despóticos e irrelevantes para la historia mundial. El 17 de septiembre de 1857 Engels no hacía más que repetir la doctrina colonial francesa cuando definía a los moros de Argelia como «raza tímida» porque se mostraban cohibidos, pero agregaba: «lo que no obstante ocultaban era su crueldad y espíritu vengativo, mientras su carácter moral era muy bajo».[15] Así como Marx y Engels alimentan sus teorías con datos sobre la ignorancia y superstición de africanos y asiáticos, también Conrad usa relatos coloniales sobre nativos perezosos. Esta es la segunda faceta de la apetencia imperial todavía no expresada. Mientras los contumaces nativos materiales se transforman de seres inferiores en humanidad inferior, el colonizador se convierte, del mismo modo, en un escriba invisible, cuyos escritos informan acerca del *Otro* y a la vez insisten en el desinterés de su empresa científica, así como en la firme mejora de la condición, carácter y costumbres de los primitivos, atribuida, según ha observado Katherine George[16] al contacto con la civilización europea. [17]

A principios de este siglo y en el punto más álgido de desarrollo del gran imperialismo, tenemos así una fusión coyuntural entre, por un lado, los códigos historicistas de la escritura discursiva europea que proponen un mundo universalmente accesible al examen trasnacional e impersonal y, por

otro, un mundo masivamente colonizado. El objeto de la consolidación de esta visión es siempre una víctima o un personaje enormemente reprimido; amenazado reiteradamente con severos castigos a pesar de sus múltiples virtudes, servicios o logros; excluido ontológicamente por carecer de los méritos del extranjero conquistador, guardián y civilizador. Para el colonizador, el aparato de incorporación exige mantener un esfuerzo continuo. Para la víctima, el imperialismo ofrece esta alternativa: servir o ser destruido.

Camus y la experiencia imperial francesa

Pero no todos los imperios eran iguales. De acuerdo con uno de sus más famosos historiadores, el francés, a pesar de que actuaba tan interesado como el británico en los beneficios, plantaciones y esclavos, estaba además cargado de «prestigio.»^[1] Los varios dominios adquiridos (y a veces perdidos) a lo largo de casi tres siglos, se encontraban presididos por su «genio» irradiante; en sí mismo, una función de la *vocation superieure* de Francia, según los términos de Robert Delavigne y Charles André Julien, compiladores de una obra fascinante, *Les Constructeurs de la France d'outre-mer.*^[2] Su galería de personajes empieza con Samuel de Champlain y Richelieu e incluye procónsules tan formidables como Bugeaud, conquistador de Argelia; Brazza, el hombre que estableció el Congo francés; Gallieni, el pacificador de Madagascar; y Lyautey, quien, con Cromer, fue el más poderoso gobernante europeo de los árabes musulmanes. No se puede encontrar casi nada equivalente en la «óptica departamental» de los británicos, y menos aún nada comparable al mucho más personal estilo francés dentro de una gran empresa asimilacionista.

No importa si esta era solo una percepción de los franceses respecto a sí mismos, porque la consistencia y regularidad de tales proclamas fueron fuerzas impulsoras para la justificación de la adquisición territorial antes, durante y después de los hechos. Cuando Seeley (cuyo famoso libro,

traducido al francés en 1885, fue muy admirado y comentado) dijo que el imperio británico había sido conquistado casi sin querer, lo que hacía era describir de este modo una actitud inglesa muy distinta a la de los tratadistas franceses del imperio.

Como demuestra Agnes Murphy, la guerra francoprusiana de 1870 estimuló directamente el aumento de las sociedades geográficas francesas. [3] A partir de ese momento, el estudio de la geografía y las actividades exploratorias estuvieron ligadas al discurso y adquisición del imperio (en la enorme popularidad de algunos personajes como Eugène Étienne, fundador del Grupo Colonial en 1892, se puede dibujar la aparición de la teoría imperialista francesa casi como si fuera una ciencia exacta). Tras 1872, por primera vez, según Girardet, se desarrolló en la cúpula del estado una doctrina política coherente de expansión colonial: entre 1880 y 1895 las posesiones coloniales de Francia aumentaron de uno a nueve millones y medio de kilómetros cuadrados y de cinco a cincuenta millones de habitantes nativos. [4] En el Segundo Congreso Internacional de Ciencias Geográficas de 1875, al que asistieron el presidente de la República, el gobernador de París y el presidente de la Asamblea, almirante La Roucière, Le Noury dejó clara en su discurso inaugural la actitud dominante a lo largo del encuentro: «Caballeros, la Providencia nos ha impuesto la obligación de conocer y conquistar la tierra. Este supremo mandato supone imperiosos deberes para nuestras inteligencias y tareas. La geografía, esa ciencia que inspira devociones tan bellas y en cuyo nombre se han sacrificado tantas víctimas, se ha convertido en la filosofía de la tierra». [5]

En las décadas siguientes a 1880 florecieron la sociología inspirada por Gustave Le Bon, la psicología inaugurada por Léopold de Saussure, la historia y, por supuesto, la antropología; todas ellas alcanzaron su culminación en los Congresos Coloniales Internacionales (1889, 1894,

etcétera) o en el funcionamiento de grupos específicos, como el Congreso Internacional de Sociología Colonial de 1890 o el de Ciencias Etnográficas de París en 1902. Regiones enteras del mundo se convirtieron en objetos de la erudición colonial: Raymond Betts señala que la *Revue Internationale de Sociologie* dedicó informes anuales a Madagascar (1900) y a Laos y Camboya (1908).[6] Lo que guiaba las estrategias imperiales francesas era la teoría ideológica de la asimilación colonial, surgida tras el hundimiento de la Revolución; y también las teorías de los tipos raciales: la de Le Bon (razas superiores, primitivas, inferiores e intermedias); la filosofía de la fuerza pura de Ernest Seillière; las teorías sistemáticas de práctica colonial de Albert Sarraut y Paul Leroy-Beaulieu; o el principio de dominación de Jules Harmand.[7]

Los nativos y sus tierras no debían ser tratados como entidades capaces de convertirse en francesas, sino como posesiones cuyas inmutables características exigían separación y supervisión, aunque esto no excluyese la *mission civilisatrice*. Por influencia de Alfred Fouillée, François Joseph Clozel y Giran, estas ideas se convirtieron en lenguaje y, dentro de las colonias mismas, en una práctica que se asemejaba estrechamente a ciencia del gobierno de esos inferiores cuyos recursos, tierras y destinos estaban a cargo de Francia. En el mejor de los casos, Francia establecía con Argelia, Senegal, Mauritania o Indochina relaciones de *asociación* a través de una «sociedad jerarquizada», según sostiene René Maunier en *The Sociology of Colonies*,[8] pero Betts señala con acierto que, a pesar de ello, la teoría del imperialismo no se desarrolló por invitación sino por la fuerza, y que si se consideran en perspectiva aun las más nobles doctrinas, su éxito dependía de que esta *ultima ratio* fuese evidente.[9]

Si comparamos cómo los franceses discuten y se proponen el imperio con la realidad de la conquista imperial, causarán sorpresa las muchas

disparidades e ironías. A Lyautey, Gallieni, Louis L. C. Faidherbe o Bugeaud, generales, procónsules o administradores, se les permitía siempre actuar con enérgica y urgencia draconianas en razón de consideraciones pragmáticas. Jules Ferry y otros políticos que articulaban la política imperial antes y durante los hechos, se reservaban el derecho de proponerse objetivos que limitasen a los nativos, como «la gestion même et... la defense du patrimoine nationale».[10] Para los grupos de presión y lo que hoy llamamos publicistas —desde novelistas y agitadores nacionalistas a filósofos y mandarines intelectuales—, el imperio francés aparecía conectado de modo único con la identidad nacional francesa, con su brillo, energía civilizadora y especial desarrollo geográfico, social e histórico. Nada de esto tenía la menor consistencia ni se correspondía con la vida cotidiana en la Martinica, Argelia, Gabón o Madagascar, la cual era, para decirlo de manera suave, difícil para los nativos. Además, otros imperios —el alemán, el holandés, el británico, el belga, el norteamericano— hostigaban a Francia, provocando guerras exteriores (como en Fachoda); negociando con ella (como en Arabia en 1917-1918), amenazándola o emulándola.[11]

En Argelia el proceso conducía inexorablemente a convertirla en francesa, a pesar de las inconsistencias de las diversas políticas gubernamentales desde 1830. Primero se quitó la tierra a los nativos y se ocuparon sus edificios; luego los colonos franceses se hicieron con el control de los bosques de alcornoque y los depósitos minerales. Después, como señala David Prochaska para el caso de Annaba (antes llamada Bône) «desplazaron a los argelinos y poblaron el sitio con europeos».[12] Después de 1830, y durante varias décadas, el capital que tuvo su origen en el botín dirigió la economía, disminuyó la población nativa e hizo que aumentaran los colonos. Comenzó a existir una economía dual: «la economía de los

Europeos podría compararse por vínculos y volumen a una economía capitalista bien centrada, mientras que la argelina se puede homologar a una economía de bazar precapitalista».[13] Así, mientras «Francia se reproducía a sí misma en Argelia», [14] se relegaba a los argelinos a la pobreza y la marginalidad. Prochaska compara el relato de un *colono* francés sobre Bône con otro de un patriota argelino, cuya versión de los sucesos de Annaba es «como leer al revés a los historiadores franceses de Bône».[15]

Sobre todo y por encima de todo, Arnaud exalta los progresos llevados a cabo por los franceses tras la confusión dejada por los argelinos de Bône. «No es que la “vieja” ciudad deba conservarse intacta porque está “sucia”», sino porque «solo así el visitante [...] podrá entender mejor la grandeza y la belleza de la tarea francesa llevada a cabo en este país, en este pequeño y feo poblado árabe de apenas mil quinientos habitantes, en un lugar casi desierto, estéril y prácticamente desprovisto de recursos naturales».[16]

Es comprensible que el libro de H'sen Derdour acerca de Annaba titule el capítulo sobre la revolución argelina de 1954-1962: «Argelia, prisionera en un campo de concentración universal, se sacude el colonialismo y consigue su libertad».[17]

A unos veinticinco kilómetros de Bône está Mondovi, fundada en 1849 por obreros «rojos» transportados por el Gobierno de París con el fin de quitarse de encima elementos políticamente conflictivos, y con tierras previamente expropiadas a los nativos argelinos. La investigación de Prochaska muestra cómo Mondovi empieza por ser una localidad de viñedos satélite de Bône: allí nació en 1913 Albert Camus, hijo de una «jornalera española y de un vinatero francés».[18]

Si hay algún autor de la Argelia francesa que tenga rango universal, ese es Albert Camus. Como sucede con Jane Austen un siglo antes, en la obra de Camus se han desvanecido los hechos de la realidad imperial, que tan claramente podrían observarse. Como en Austen, se ha conservado un *ethos*

visible, que sugiere universalidad y humanismo y que está en profunda contradicción con las descripciones geográficas abiertamente ofrecidas en sus novelas. Fanny controla Mansfield Park y la plantación en Antigua, así como Francia controla Argelia y, dentro del mismo giro narrativo, gobierna también el desconcertante aislamiento existencial de Meursault.

Dentro del proceso de descolonización de la Francia del siglo xx, con sus desagradables turbulencias coloniales, Camus es particularmente importante. Se trata de una figura imperial muy tardía que no solo ha sobrevivido al fin del imperio sino que permanece como escritor «universalista» anclado en un colonialismo hoy olvidado. Aún más interesante es su relación retrospectiva con George Orwell. Como Orwell, Camus se convirtió en un escritor conocido en relación con problemas centrales en los años treinta y cuarenta: el fascismo, la Guerra Civil española, la resistencia ante los ataques fascistas, las cuestiones de la pobreza y la injusticia social vistas desde dentro del discurso del socialismo, las relaciones entre escritores y políticos y el papel del intelectual. Ambos eran famosos por la claridad y limpidez del estilo — recordaremos aquí la descripción de Roland Barthes del estilo camusiano en términos de *écriture blanche* en *El grado cero de la escritura* (1953)—[\[19\]](#) y también por la despojada claridad de sus formulaciones políticas. Los dos sufrieron con poco felices resultados la transformación inherente a los años de la posguerra. Los dos tienen un interés póstumo: escribieron novelas que hoy parecen tratar de cosas muy diferentes a las que aludían en su momento. En la esfera de la polémica de la Guerra Fría los exámenes ficticios de Orwell sobre el socialismo británico adquirieron una cualidad profética (si se está de acuerdo con ellos) y sintomática (si no se aceptan). Los relatos de Camus sobre la resistencia y la confrontación existenciales, que antes parecían versar sobre la solidaridad y el enfrentamiento con la

muerte y el nazismo, hoy podemos leerlos como parte del debate acerca de cultura e imperialismo.

A pesar del ataque profundo de Raymond Williams a la visión social de Orwell, este sigue siendo reivindicado por los intelectuales de la derecha y de la izquierda.[\[20\]](#) ¿Era Orwell un neoconservador adelantado a su tiempo, como sostiene Norman Podhoretz, o un héroe de la izquierda, como afirma más convincentemente Christopher Hitchens?[\[21\]](#) De algún modo, Camus se encuentra más alejado de las preocupaciones angloamericanas actuales, pero se lo cita como crítico, moralista político y novelista admirable en debates sobre terrorismo y colonialismo.[\[22\]](#) El paralelo llamativo entre Camus y Orwell reside en que los dos se han convertido en figuras ejemplares para sus culturas respectivas, figuras cuya importancia proviene de la fuerza inmediata de sus contextos nativos, aunque parezcan trascenderlos. Este rasgo queda perfectamente claro en la descripción de Camus al final de la ágil desmitificación llevada a cabo por Conor Cruise O'Brien. Se trata de un libro muy similar al estudio de Orwell por Raymond Williams (ambos fueron escritos para la misma serie, *Modern Masters*). Dice O'Brien de Camus:

Probablemente ningún escritor europeo de su tiempo dejó una huella tan profunda en la imaginación y en la conciencia moral y política de su propia generación y de la siguiente. Se sentía intensamente europeo porque pertenecía a la frontera de Europa y era consciente de la amenaza. La amenaza también apeló a su conciencia. La rechazó, pero no sin conflicto.

Ningún otro escritor, ni siquiera Conrad, es más representativo de la conciencia occidental en relación consigo misma y con el mundo no occidental. El drama interno de su obra es el desarrollo de esa relación, llevada a cabo bajo presión creciente y con creciente angustia.[\[23\]](#)

Tras exponer rigurosa y casi cruelmente las conexiones entre las más famosas novelas de Camus y la situación colonial en Argelia, O'Brien le perdona la vida. En la idea de O'Brien de que Camus pertenecía a la

«frontera de Europa» hay una sutil caída en la trascendencia: nadie que sepa algo sobre Francia, Argelia y Camus —y O'Brien sabe mucho— diría que el lazo colonial se daba entre Europa y sus fronteras. De igual manera, Conrad y Camus no son solo representantes de algo tan evanescente como la «conciencia europea», sino de la *dominación* europea en el mundo no europeo. Conrad concreta este punto abstracto con toda precisión en su ensayo «Geography and Some Explorers», donde elogia la exploración británica del Ártico y termina con un ejemplo de su propia «geografía militante». Se trata del modo en que «al poner un dedo en un punto justo del, por entonces, corazón blanco de África, declaraba que algún día iría allí.[24] Por supuesto que fue allí y legitimó el gesto en *El corazón de las tinieblas*.

Ese colonialismo occidental que O'Brien y Conrad encuentran tan difícil de describir es, primero, una penetración *más allá* de la frontera europea y *hacia* el corazón de otra entidad geográfica. Además, se trata de una penetración específica y no de una «conciencia occidental» ahistórica «en relación con un mundo no occidental»: muchos indios o africanos nativos consideraban que lo que los oprimía tenía menos que ver con la conciencia europea que con prácticas coloniales específicas como la esclavización, las expropiaciones de tierras o los ejércitos exterminadores. Se trata, en suma, de una relación trabajosamente construida en la que Francia y Gran Bretaña se autodenominaban «Occidente» frente a frente con pueblos inferiores, subordinados, habitantes de un «mundo no occidental» inerte y profundamente subdesarrollado.[25]

Las elisiones y omisiones en el, por otra parte, riguroso análisis de O'Brien tienen lugar cuando este se enfrenta a Camus en sus aspectos individuales: un artista angustiado ante la necesidad de elecciones cargadas de dificultad. A diferencia de Jean-Paul Sartre y Francis Jeanson, para

quienes, de acuerdo con O'Brien, la oposición a la política francesa durante la guerra de Argelia fue muy fácil, Camus, nacido y educado en Argelia, con su familia residente allí aún después de su establecimiento en Francia, el compromiso en la lucha con el FLN era una cuestión de vida o muerte. Se puede estar de acuerdo en gran medida con O'Brien, pero es mucho menos fácil aceptar el modo en que este eleva las dificultades de Camus al rango de «conciencia europea», que constituiría así un receptáculo vacío de todo, salvo de la capacidad para reflexionar y sentenciar.

O'Brien exonera además a Camus de estas cargas subrayando su experiencia individual privilegiada. Con esta táctica el lector puede sentir simpatía por Camus: fuera cual fuese la infortunada naturaleza colectiva de la conducta colonial en Argelia, no hay razón para culpar a Camus de ella: a pesar de su educación enteramente francesa —bien descrita por Herbert Lottman en su biografía—[\[26\]](#) eso no le impidió elaborar antes de la guerra un famoso informe acerca de la mísera situación del lugar y señalar que esta se debía sobre todo al colonialismo francés.[\[27\]](#) Nos encontramos así con un hombre moral en una situación inmoral. Camus se centra en el problema individual en medio de un paisaje social, tanto en *El extranjero* como en *La peste* y en *La caída*. Allí se ensalzan la madurez desilusionada, el autodomínio y la justicia moral en medio de una situación confusa.

Aquí conviene poner en claro tres problemas metodológicos. El primero supone interrogarse y deconstruir la elección del espacio geográfico de *El extranjero* (1942), *La peste* (1947) y un conjunto de cuentos extremadamente interesante reunidos bajo el título de *El exilio y el reino* (1957). ¿Por qué fue Argelia el paisaje de esas obras, cuya referencia principal, al menos en el caso de las dos primeras, ha sido siempre atribuida a Francia, en general, y a la Francia ocupada por los nazis, en particular? O'Brien va más lejos que otros críticos y afirma que esa elección no es

inocente, y que buena parte de los relatos (por ejemplo, el juicio de Meursault) consiste en una justificación subrepticia o inconsciente de la presencia francesa en Argelia, o un intento ideológico de embellecerla.[\[28\]](#) Pero si queremos establecer una continuidad entre Camus como artista individual y el colonialismo francés en Argelia, debemos preguntarnos si las obras de Camus están en conexión con otras anteriores y más abiertamente imperialistas y si Camus ha sacado lecciones de ellas. Al ampliar la perspectiva histórica desde Camus como escritor solitario y atractivo de los años cuarenta y cincuenta de este siglo e incluirlo en el siglo de presencia francesa en Argelia, quizá entenderemos mejor no solo la forma y el sentido ideológico de sus novelas sino también la medida en que su obra se refiere a la naturaleza de la empresa francesa en África, el grado en que la influye, la afirma y la hace más precisa.

Un segundo problema metodológico tiene que ver con las pruebas necesarias para ampliar la perspectiva y la cuestión, relacionada con ella, de quién hace el trabajo de interpretación. Será fácil que un crítico europeo de tendencia historicista profese la creencia de que Camus representa la conciencia trágicamente inmovilizada de Francia ante la crisis europea en una de sus grandes conflagraciones, si bien parece que Camus consideró, hasta su muerte en 1960, que se podían salvar y mantener las implantaciones coloniales. Esta consideración constituyó sencillamente un error histórico: en 1962 los franceses cedieron sobre toda reclamación y posesión argelina. De hecho, puesto que sus obras aluden claramente a la Argelia contemporánea, la preocupación general de Camus no era la evolución dramática de los grandes cambios a lo largo de la extensión histórica del destino de Francia y de Argelia, sino el estado real de los asuntos francoargelinos. Salvo en excepcionales ocasiones, Camus deja de lado o sobrevuela la historia, lo cual hubiese sido imposible para un

argelino, para quien la presencia francesa era un sojuzgamiento cotidiano. Por lo tanto, un argelino hubiese contemplado el año 1962 como final de una larga e infeliz época de la historia, comenzada con la llegada de los franceses en 1830 y como triunfante inauguración de una nueva fase. Un modo correlativo de interpretar las novelas de Camus es, entonces, verlas no como relatos acerca de la situación interior del novelista, sino como intervenciones en la historia de los esfuerzos franceses en Argelia, esfuerzos para hacerla y conservarla francesa. Así, lo que deberíamos hacer es poner en relación las incorporaciones y suposiciones de Camus acerca de la historia de Argelia con las escritas por argelinos después de la independencia, para adquirir una significación más plena del enfrentamiento entre el nacionalismo argelino y el colonialismo francés. Sería correcto considerar la obra de Camus en su alianza histórica con la aventura colonial francesa (puesto que la consideraba inmutable) y con la creciente oposición a la independencia de Argelia. Esta perspectiva argelina podría abrir y mostrar aspectos escondidos, dados por supuestos o negados por Camus.

Por último, existe un valor metodológico crucial en la observación de cualidades de detalle, cuidado e insistencia en el análisis de la alta condensación característica de los textos camusianos. Generalmente, los lectores tienden a asociar las novelas de Camus con otros relatos franceses sobre Francia no solo porque su lenguaje y sus formas vienen de tan ilustres antecedentes como *Adolphe*, de Benjamin Constant, y *Tres cuentos*, de Flaubert, sino porque la elección de un paisaje argelino parece incidental ante los urgentes problemas morales que plantean las novelas. Es verdad que Meursault mata a un árabe, pero el árabe no tiene nombre y aparentemente carece de historia, salvo un padre y una madre; es verdad que los árabes mueren de peste en Orán, pero tampoco tienen nombre,

mientras que Rieux y Tarrou son llevados al primer plano de la acción. Se podría argüir que debemos leer los textos en razón de la riqueza de lo que allí encontramos y no buscando aquello que esté excluido. Pero quiero insistir en que en sus novelas se hallan pistas de todo lo que se suponía borrado: detalles sobre una conquista imperial iniciada en 1830, existente a lo largo de la vida de Camus y que se proyecta sobre la composición de los textos.

Esta restauración interpretativa no quiere ser una venganza. Tampoco trato de *culpar* retrospectivamente a Camus por haber ocultado cosas acerca de Argelia; en varios textos titulados *Crónicas argelinas* muestra grandes dificultades para exponerlas. Lo que quiero es considerar las obras de Camus como un elemento de la geografía política de Argelia, metódicamente construida por los franceses. Esta geografía fue trabajo de muchas generaciones y su objetivo general era ofrecer un impresionante relato de la oposición política e interpretativa a las razones coloniales francesas para la representación, ocupación y posesión del mismo territorio; hay que recordar que Camus intentó esto al mismo tiempo que los británicos abandonaban la India. Su escritura está imbuida de una sensibilidad colonial extraordinariamente tardía y hasta cierto punto fracturada que, sin embargo, logra desplegar un gesto imperial dentro de la forma de la novela realista, revitalizando sus recursos en un momento muy posterior al de sus grandes logros europeos.

Como *locus classicus* utilizaré un episodio cercano al final de «La femme adultère» en el que la protagonista, Janine, deja el lecho de su marido durante una noche de insomnio en un pequeño hotel del campo argelino. El marido, prometedor estudiante de leyes en su juventud, se ha convertido en viajante de comercio; tras un largo y agotador viaje en autobús, la pareja llega a su destino y allí él hace la visita a sus variados clientes árabes.

Durante el viaje Janine se ha sentido impresionada por la pasividad silenciosa e inmutable de los nativos; su presencia le parece un dato natural apenas evidente, poco relevante para sus conflictos emocionales. Cuando deja a su marido dormido y sale del hotel, Janine se encuentra al vigilante nocturno, que le habla en árabe, lengua que ella parece no entender. El clímax del cuento es una notable comunión, casi panteísta, que ella experimenta respecto del cielo y del desierto. Creo que es evidente que la intención de Camus es presentar la relación entre mujer y geografía en términos sexuales, como alternativa a su casi extinguida relación con su marido. De ahí el adulterio del título:

Giraba con ellas (con las estrellas a la deriva en un cielo que se «movía en una especie de vuelta lenta») y el progreso aparentemente conseguido la identificaba poco a poco con el centro de su ser, donde el frío y el deseo estaban ahora luchando el uno con el otro. Ante ella las estrellas caían una tras otra y se desvanecían entre las piedras del desierto; Janine se abría cada vez un poco más ante la noche. Respirando hondo, olvidó el frío, el peso de los otros, la vida loca o fingida, la larga angustia de vivir y morir [*le poids des êtres, la vie démenté ou figée, la longue angoisse de vivre et de mourir*]. Tras tantos años de escapar sin rumbo y sin tino del miedo, al fin se había detenido. Al mismo tiempo, apoyada en el parapeto, parecía estar recobrando sus raíces y de nuevo la savia creció en ella, mientras se tensaba ante el cielo en movimiento; lo único que hizo fue esperar que su corazón palpitante se calmara y se estableciera el silencio. Las últimas estrellas de las constelaciones dejaron caer sus racimos un poco más abajo, en el horizonte del desierto, y quedaron inmóviles. Después, con una casi insoportable suavidad, el agua de la noche empezó a llenarla, ahogando el frío, surgiendo gradualmente del centro oscuro de su ser para desbordar en movimientos ininterrumpidos hasta su boca llena de gemidos [*l'eau de la nuit... monta peu à peu du centre obscur de son être et déborda en flots ininterrompus jusqu'à sa bouche pleine de gémissements*]. Al momento, todo el cielo se precipitó sobre ella y cayó de espaldas sobre la tierra fría.[\[29\]](#)

El efecto conseguido es el de un momento fuera del tiempo en el que Janine escapa de las sórdidas circunstancias de su vida presente y entra en el reino que da título al volumen; o como decía Camus en una nota que quería insertar en las posteriores ediciones: «*au royaume... [qui] coincide*

avec un certaine vie libre et nue que nous avons à retrouver pour renâître enfin» («un reino... [que] coincide con una cierta vida libre y desnuda que depende de nosotros reencontrar para finalmente volver a nacer»).[30] Su pasado y su presente se desvanecen, como la realidad de los otros (*le poids des êtres*, sintomáticamente mal traducido en inglés por «peso muerto de las otras personas»; *the dead weight of other people* por Justin O'Brien). En este pasaje, Janine «llega finalmente a un punto» inmóvil y fecundo, preparado para la comunión con este trozo de cielo y de desierto donde la mujer —*piéd noir y colon*— descubre sus raíces, haciéndose así eco de la nota explicativa de Camus, proyectada como aclaración posterior de los seis relatos. Su identidad real o lo que puede llegar a serlo serán juzgadas más tarde, cuando alcanza lo que es un inconfundible clímax sexual: Camus habla aquí del «centre obscur de son être», que sugiere tanto su experiencia de inseguridad e ignorancia como la del propio Camus. Sus circunstancias específicas de mujer francesa en Argelia no importan porque ha conseguido un acceso superior instantáneo, inmediato y directo a esos cielos y esas tierras.

Cada uno de los cuentos de *El exilio y el reino* (con la excepción de una torpe parábola de la vida artística parisina, carente de cualquier logro) versan sobre el exilio de personajes en la historia no europea —cuatro relatos suceden en Argelia, uno en París y otro en Brasil—. Esa historia es profunda y amenazadoramente inquietante, y los personajes tratan de lograr un precario momento de reposo, de distancia idílica, de realización poética. Solo en «La femme adultère» y en un relato ambientado en Brasil en el cual a través del sacrificio y el compromiso un europeo logra que los nativos lo reciban en el círculo de su intimidad como sustituto de uno de ellos, que ha muerto, se sugiere que Camus se ha permitido creer que los europeos pueden conseguir una identificación firme y satisfactoria con los territorios

de ultramar. En «Le renégat», un misionero es hecho prisionero por una tribu de marginados del sur argelino (hay un fantasmal paralelo con *A Distant Episode* de Paul Bowles) y se convierte en un sólido miembro de la tribu, combatiendo en una emboscada contra el ejército francés. Como si convertirse en nativo solo pudiese ser resultado de una mutilación que produjera una enfermiza, y en última instancia inaceptable, pérdida de identidad.

Unos pocos meses separan este libro relativamente tardío (1957), cuyos cuentos, publicados por separado, precedieron y siguieron la aparición de *La caída* (1956), de las últimas piezas de Camus, las *Crónicas argelinas*, de 1958. A pesar de que algunos pasajes de *El exilio y el reino* retroceden al lirismo temprano y la nostalgia controlada de *Bodas*, una de las pocas obras de Camus que tratan de la vida en Argelia, los relatos están llenos de preocupación por la crisis que se avecina. Debemos recordar que la revolución argelina fue oficialmente anunciada e iniciada el 1 de noviembre de 1954, que la masacre de Sétif llevada a cabo por tropas francesas contra civiles argelinos se había producido en mayo de 1945 y que los años anteriores, mientras Camus estaba trabajando en *El extranjero*, estuvieron jalonados por numerosos episodios de la larga y sangrienta resistencia argelina contra los franceses. A pesar de que Camus, de acuerdo con todos sus biógrafos, creciese en Argelia como *francés*, lo hizo rodeado de los signos de la lucha entre franceses y argelinos, la mayoría de los cuales parecieron desvanecerse. En sus últimos tiempos, fueron trasladados abiertamente al lenguaje, la imaginería o la descripción geográfica de una singular voluntad francesa que se enfrentaba a los habitantes musulmanes nativos de Argelia. En 1957, en su libro *Présence française et abandon*, François Mitterrand afirmaba con franqueza: «*Sans Afrique, il n'aura pas l'histoire de France au XXIe siècle*». [31]

Para situar el *contrapunto* de Camus respecto al conjunto —si dejamos de lado una pequeña parte— de su historia real, hay que estar al tanto de sus verdaderos antecedentes franceses, así como de la obra de los novelistas, historiadores, sociólogos y especialistas en ciencias políticas argelinos posteriores a la independencia. Existe todavía hoy una tradición eurocéntrica, persistente y fácilmente descifrable, que se obstina en cerrarse interpretativamente hacia todo lo que Mitterrand, Camus, y sus personajes de ficción dejaron fuera de su visión de Argelia. En los últimos años de su vida, cuando Camus, pública y vehementemente, se opuso a las exigencias nacionalistas formuladas por los combatientes de la independencia de Argelia, lo hizo en los mismos términos en que había representado a Argelia desde los inicios de su carrera literaria, aunque ahora sus palabras estaban cargadas de los deprimentes acentos de la retórica oficial anglofrancesa posterior al episodio de Suez. Sus observaciones sobre el «coronel Nasser» y acerca del imperialismo árabe y musulmán nos son familiares, pero hay una posición política severamente desafiante sobre Argelia, que se presenta como todo un resumen, sin adorno ninguno, de sus obras previas:

... en ce qui concerne l'Algérie, l'indépendance nationale est une formule purement passionnelle. Il n'y a jamais eu encore de nation algérienne. Les Juifs, les Turcs, les Grecs, les Italiens, les Berbères, auraient autant de droit à réclamer la direction de cette nation virtuelle. Actuellement, les Arabes ne forment pas à eux seuls toute l'Algérie. L'importance et ancienneté du peuplement français, en particulier, suffisent à créer un problème qui ne peut pas se comparer à rien dans l'histoire. Les Français d'Algérie sont, eux aussi, et au sens fort du terme, des indigènes. Il faut ajouter qu'une Algérie purement arabe ne pourrait accéder à l'indépendance économique sans laquelle l'indépendance politique n'est qu'un leurre. Si insuffisant que soit l'effort français, il est d'une telle envergure qu'aucun pays, à l'heure actuelle, ne consentirait à le prendre en charge.[32]

(En lo que respecta a Argelia, la independencia nacional es una fórmula puramente pasional. Nunca ha existido una nación argelina. Judíos, turcos, griegos, italianos y bereberes podrían

creerse con derecho a reclamar el liderazgo de esta nación virtual. En la actualidad, los árabes no forman la totalidad de Argelia. En particular, la importancia y la antigüedad de los asentamientos franceses bastan para crear un problema que no encuentra parangón en la historia. Los franceses de Argelia también son, en el sentido fuerte del término, indígenas. Hay que agregar que una Argelia puramente árabe sería incapaz de acceder a la independencia económica, sin la cual la independencia política es únicamente ilusoria. Aun siendo el esfuerzo francés insuficiente, su envergadura es tal que ningún otro país accedería a asumir esa responsabilidad).

La ironía reside en que cuando en las novelas u obras descriptivas de Camus se narra una historia, la presencia francesa en Argelia se muestra como algo exterior, como una esencia no sujeta al tiempo o a la interpretación (como en el caso de Janine) o como la única secuencia que vale la pena presentar como historia. (Qué diferente el tono y la actitud de Pierre Bourdieu en *Sociologie de l'Algérie*, también publicada en 1958, cuyos análisis refutan las fórmulas insustanciales de Camus y donde se habla abiertamente de guerra colonial como resultado de dos sociedades en conflicto). La cerrazón de Camus explica el vacío y la ausencia de historia del árabe muerto por Meursault, y de ahí también el sentido de la devastación de Orán en *La peste*, que no está concebido para expresar en primer lugar las muertes de árabes (que después de todo, son las que cuentan desde el punto de vista demográfico), sino la conciencia francesa.

Sería adecuado afirmar que las obras de Camus plantean severos y ontológicos reclamos coloniales a la geografía de Argelia. Para cualquiera que haya tenido aunque sea la más leve familiaridad con la aventura colonial francesa en Argelia, estos reclamos son tan disparatados y anómalos como la declaración del ministro francés Camille Chautemps, en 1938, cuando afirmó que en Argelia el árabe era una «lengua extranjera». Pero no pertenecen solo a Camus, a pesar de que él les otorgara una suerte de transparencia y continua vigencia. Él las heredó o aceptó acríticamente, como fórmulas convencionales acuñadas en la larga tradición de la escritura

colonial argelina, hoy olvidada o no advertida por lectores y críticos, la mayoría de los cuales encuentra más fácil interpretar la obra de Camus en términos de reflexión acerca de la «condición humana».

Manuela Semidei ha realizado una notable investigación en los libros escolares franceses en el periodo que va desde la Primera Guerra Mundial hasta la posguerra de la Segunda y ofrece allí un excelente repertorio de las abundantes suposiciones acerca de las colonias francesas que compartían los lectores y los críticos contemporáneos de Camus. Sus descubrimientos muestran un firme aumento de la insistencia en el papel colonial de los franceses después de la Primera Guerra, en los «episodios gloriosos» de su historia de «potencia mundial» y también líricas descripciones de los logros coloniales franceses, con el establecimiento de la paz y la prosperidad duraderas, los abundantes hospitales y escuelas para beneficio de los nativos, etcétera. Hay referencias ocasionales al uso de la violencia, pero teñidas por el énfasis puesto más bien en el maravilloso cometido francés de acabar con la esclavitud y el despotismo y reemplazarlos por paz y prosperidad. En primer lugar aparecen las menciones del norte de África, pero según Semidei no existe ningún tipo de admisión de la posibilidad de que las colonias se independizaran; los movimientos nacionalistas de los años treinta son presentados como «dificultades», más que como desafíos preocupantes.

Semidei también observa que estos textos de entreguerra establecen comparaciones con el imperio británico, y favorecen en la comparación al gobierno francés colonial. Hacia 1930 este motivo se repite insistentemente. Cuando se hace referencia a la violencia en Argelia, por ejemplo, se la disfraza presentándola como una obligación del ejército francés, que se ve obligado a tomar medidas a causa del «peligro de pillaje y el ardor religioso de los nativos».[33] Ahora, en cambio, Argelia se ha convertido en una

nueva Francia: próspera, llena de nuevas escuelas, hospitales y carreteras. Aún tras la independencia, la historia colonial francesa se presenta como esencialmente constructiva, ya que permitió la existencia de lazos «fraternales» entre la metrópoli y sus antiguas colonias.

Hay una marcada persistencia en el modo en que una sola de las partes del enfrentamiento se supone relevante para la audiencia francesa; también la hay en la manera embarazosa en que la dinámica real de la implantación colonial y la resistencia nativa debilita la fuerza del atractivo humanismo de la gran tradición europea. Pero ni la una ni la otra son causa suficiente para seguir aceptando esta corriente de interpretación y admitir como válidas sus construcciones e imágenes ideológicas. Hasta me atreveré a decir que las obras de Camus son más interesantes, no menos, precisamente porque sus más famosos relatos dependen en muchas maneras del discurso francés colonial sobre Argelia, discurso que incorporan y recapitulan con toda intransigencia y que pertenece al lenguaje de las actitudes imperiales y referencias geográficas francesas. Todo en su estilo depurado, en los angustiados dilemas morales expuestos en su desnudez, en los atormentados destinos personales de sus personajes tratados con tanta sutileza como regulada ironía, se alimenta de la historia de la dominación francesa en Argelia y de hecho la reactualiza con una precisión circunspecta y una notable ausencia de remordimiento o compasión.

Una vez más, en sus novelas, la relación interna entre geografía y contestación política se hace viva exactamente en las zonas que Camus cubre con una superestructura que Sartre celebró precisamente porque ofrecía «una atmósfera para el absurdo».[34] Tanto *El extranjero* como *La peste* tratan de muertes de árabes, muertes que iluminan e informan en silencio de las dificultades de conciencia y de reflexión de los personajes franceses. Más aún, es francesa la estructura de la sociedad civil tan

nítidamente representada —la municipalidad, el aparato legal, los hospitales, restaurantes, clubes, escuelas y diversiones— a pesar de que se administra sobre todo a la población no francesa. Es sobrecogedora la semejanza entre el modo en que Camus escribe acerca de ello y el modo en el que lo presentan los libros de texto franceses: las novelas y los cuentos narran el resultado de una victoria sobre la población musulmana pacificada y diezmada, cuyos derechos a la tierra se encuentran severamente coartados. Al confirmar y consolidar de esta manera las prioridades francesas, Camus no las discute ni disiente de la campaña por el dominio llevada a cabo por los franceses contra los argelinos musulmanes durante casi cien años.

En el centro del conflicto está la lucha militar, cuyos primeros grandes protagonistas fueron el mariscal Theodore Bugeaud y el emir Abd el-Kader. El primero, un feroz legalista cuya severidad patriarcal respecto a los argelinos empezó en 1836 como un esfuerzo de disciplina y acabó aproximadamente diez años más tarde con una política de genocidio y expropiaciones territoriales masivas; el segundo, un místico sufí e inagotable combatiente guerrillero que no cesaba de reagrupar, reformar y dirigir sus tropas contra el ejército francés invasor, más fuerte y más moderno. Si se leen los documentos de la época se percibe la dinámica que alimentaba inevitablemente el desprecio de Camus por la presencia árabe: ya las cartas, proclamas e informes de Bugeaud, reunidas y publicadas casi al mismo tiempo que *El extranjero*; ya la reciente edición de la poesía sufí de Abd el-Kader editada y traducida al francés por Michel Chodkiewicz; [35] ya el notable relato de la psicología de la conquista reconstruida a partir de diarios y cartas franceses de 1830 y 1840 por Mostafa Lacheraf, miembro fundador del FLN y, tras la independencia, profesor en la Universidad de Argelia. [36]

El núcleo de la política militar de Bugeaud y sus oficiales era la *razia*, o expedición punitiva contra los poblados argelinos, sus casas, cosechas, mujeres y niños. «A los árabes», decía Bugeaud, «debe impedirseles sembrar, cosechar y pastorear sus tierras».[37] Lacheraf da ejemplos de la euforia poética experimentada de vez en cuando por los oficiales y su sentimiento de que por fin había allí la oportunidad de una *guerre à outrance*, más allá de toda moral o necesidad. Por ejemplo, el general Changarnier describe la concesión a las tropas de la placentera distracción de arrasar pacíficos poblados. Afirma entonces que este tipo de actividad viene en las Escrituras, cuando José y otros grandes líderes dirigían «de bien terribles razias» y Dios los bendecía. La ruina, la destrucción total y la brutalidad más salvaje no solo se permiten porque Dios las ha legitimado, sino porque, en palabras repetidas una y otra vez desde Bugeaud a Salan, «*les Arabes ne comprennent que la force brutale*».[38]

Lacheraf comenta que el esfuerzo militar francés de las primeras décadas fue mucho más allá de lo necesario para su objetivo, que era la supresión de la resistencia argelina, hasta alcanzar la categoría absoluta de un ideal.[39] La otra cara de la empresa militar, según la expresaba con infatigable celo Bugeaud, era la colonización. Hacia el final de su estancia, Bugeaud se muestra constantemente exasperado por el modo en que los emigrados europeos civiles utilizan los recursos naturales sin medida e irracionalmente: dejen la colonización a los militares, escribe en sus cartas, aunque sin éxito.[40]

En realidad, uno de los temas permanentes que recorre la ficción francesa desde Balzac a Psichari y Loti, es precisamente el expolio de Argelia y los escándalos derivados de las oscuras tramas financieras dirigidas por individuos sin escrúpulos, para quienes la permisividad del sitio facilitaba toda clase de cosas, con la promesa o la espera de beneficio. En *Tartarín de*

Tarascón, de Daudet, y en *Bel Ami*, de Maupassant —ambos presentes en el penetrante *Littérature et colonialisme* de Martine Loutfi—,[41] existen pinturas inolvidables de semejantes situaciones.

La destrucción llevada a cabo por los franceses en Argelia fue no solo sistemática, sino que constituyó la base de una nueva política metropolitana. Ningún testigo contemporáneo a los hechos entre 1840 y 1870 duda de ello. Alexis de Tocqueville, que criticó abiertamente la política de los norteamericanos con respecto a los negros y los indios, estaba convencido de que el avance de la civilización europea exigía prácticas crueles hacia los indígenas musulmanes: desde su punto de vista, la conquista total equivalía a la culminación de la grandeza francesa. Tocqueville consideraba el islam como sinónimo de «poligamia, reclusión de las mujeres, ausencia de toda vida política, gobiernos tiránicos y omnipresentes que obligan a los hombres a esconderse y a procurarse cualquier satisfacción dentro de la vida familiar».[42] Además, porque pensaba que los nativos eran nómadas, sostenía que «pueden usarse todos los medios para eliminar esas tribus. Solo hago la excepción en el caso de lo que prohíben las leyes internacionales y las de la humanidad». Pero, como señala Melvin Richter, Tocqueville nada dijo «en 1846», cuando «se asfixió a cientos de árabes durante el curso de esas *razias* que él había aprobado a causa de su cualidad humana».[43] Tocqueville reconoce las «desafortunadas necesidades», pero las considera de mucho menor calibre que la importancia del «buen gobierno» que debían agradecer a los franceses los musulmanes «a medias civilizados».

Para el principal exponente actual de la historia del norte de África, Abdullah Laroui, la política colonial francesa quería nada menos que la destrucción del estado argelino. Es evidente que la afirmación de Camus acerca de la inexistencia de la nación argelina implica que las purgas de la

política francesa habían logrado hacer borrón y cuenta nueva. Pero según he venido afirmando, los acontecimientos del periodo poscolonial nos imponen la aceptación de un relato más extenso y una interpretación todavía más completa y desmitificadora. Dice Laroui:

Entre 1830 y 1870 la historia de Argelia está hecha de pretensiones: la de los colonos que proclamaban su voluntad de transformar a los argelinos en hombres iguales a ellos, cuando en realidad su único deseo era convertir el suelo argelino en suelo francés; la de los militares, que supuestamente respetaban las tradiciones y formas de vida locales, cuando en realidad su único interés era gobernar con el menor esfuerzo posible; la de Napoleón III, al proclamar que estaba construyendo un reino árabe, cuando en realidad su idea fundamental era la «americanización» de la economía francesa y la colonización de Argelia.[44]

En 1872, cuando llegó a Argelia, Tartarin, el personaje de Daudet, percibió pocas huellas de ese «Oriente» que se le había prometido y en cambio se encontró instalado en una copia ultramarina de su Tarascón nativa. Para algunos escritores, por ejemplo Segalen y Gide, Argelia es un sitio exótico en el cual pueden expresar y tratar terapéuticamente problemas espirituales similares a los de Janine. Los nativos reciben escasísima atención y su presencia cumple el propósito de ilustrar emociones pasajeras o brindar oportunidades para ejercicios de la voluntad. Sucede así no solo con Michel en *El inmoralista*, sino con Perken, el protagonista de Malraux en el paisaje camboyano de *La vía real*. Las diferencias en las representaciones francesas de Argelia pueden todas ellas remontarse y unificarse en la *morte-main* geográfica de la práctica colonial francesa: desde las procaces postales de harén que ha estudiado memorablemente Malek Alloula,[45] pasando por las complejas elucubraciones antropológicas expuestas por Fanny Colonna y Claude Brahimi,[46] hasta las impresionantes estructuras narrativas de las cuales Camus es un ejemplo sobresaliente.

También en los textos de geografía y de pensamiento colonialista de principios de siglo podemos comprobar la profundidad y consistencia de la experiencia, incorporación, combinación e institucionalización de la empresa colonial en el discurso francés. En *Grandeur et servitude coloniales*, Albert Sarraut establece como objetivo para el colonialismo nada menos que la unidad biológica de la humanidad: «*la solidarité humaine*». Razas incapaces de utilizar sus recursos (por ejemplo, los nativos de los territorios franceses de ultramar) deben ser nuevamente unidas a la familia humana; «*c'est là pour le colonisateur, la contre-partie formelle de la prise de possession; elle enlève a son acte le caractère de spoliation; elle en fait une création du droit humain*»^[47] («Aquí se halla, para el colonizador, la contrapartida formal del acto de posesión; despoja al acto de su carácter de expoliación y lo convierte en una creación del derecho humano»). En su clásico *La Politique coloniale et le partage du terre aux XIXe et XXe siècles*, Georges Hardy se atreve a sostener que la asimilación de las colonias a Francia «*a fait jaillir des sources d'inspiration et non seulement provoque la apparition d'innombrables romans coloniaux, mais encore ouvert les esprits à la diversité des formes morales et mentales, incite les écrivains à des genres inédits d'exploration psychologique*»^[48] («ha hecho brotar fuentes de inspiración y no solo ha provocado la aparición de innumerables novelas coloniales, sino que ha abierto además los espíritus a la diversidad de formas morales y mentales incitando a los escritores a probar géneros inéditos de exploración psicológica»). El libro de Hardy se publicó en 1937; fue rector de la Academia de Argelia y también director honorario de la École Coloniale, y en sus inquietantes declaraciones se revela antecesor inmediato de Camus.

Así, las novelas y cuentos de Camus destilan de manera muy precisa las tradiciones, giros y estrategias discursivas de la apropiación francesa de

Argelia. Nos muestran su más exquisita articulación, su evolución final hacia la «estructura de sentimiento» general a la que me he referido aquí. Pero, para percibirla, debemos considerar las obras de Camus como transfiguración metropolitana del dilema colonial: representan la escritura del *colon* ante una audiencia francesa cuya historia personal está irrevocablemente ligada a un sector departamental de la Francia del sur: sería incomprensible que la historia sucediese en cualquier otra parte. Sin embargo, es irónico que las ceremonias de unión con el territorio —por Meursault en Argelia, por Tarrou y Rieux encerrados dentro de las murallas de Orán, por Janine durante un insomnio en el Sáhara— susciten en el lector sospechas acerca de la verdadera necesidad de esas afirmaciones. Cuando la violencia del pasado francés retorna inadvertidamente ante el lector, las ceremonias se vuelven conmemoraciones de supervivencia altamente abreviadas y condensadas: conmemoraciones de una comunidad que no tiene adónde ir.

La afirmación de Meursault es más radical que la de los otros. Porque aun si aceptamos, a pesar de su falsedad, la existencia del tribunal que lo juzga (como Conor Cruise O'Brien señala con penetración, era un lugar muy poco lógico para que se juzgara a un francés por la muerte de un árabe), el mismo Meursault comprende el objetivo de esa falsedad. Por fin puede sentir a la vez alivio y seguridad: *«J'avais eu raison, j'avais encore raison, j'avais toujours raison. J'avais vécu de telle façon et j'aurais pu vivre de telle autre. J'avais fait ceci et je n'avais pas fait cela. Je n'avais pas fait cette autre. Et après? C'était comme si j'avais attendu pendant tout le temp cette minute et cette petite aube ou je serais justifié.»*^[49] («Tenía razón. Otra vez tenía razón, siempre había tenido razón. He hecho esto y no he hecho lo otro. No he hecho aquello otro. ¿Y qué? Ha sido como si todo

siempre hubiese esperado este momento y esta madrugada en la que seré justificado»).

No queda aquí ninguna elección, ninguna alternativa, ninguna sustitución humana. El *colon* encarna tanto el esfuerzo humano real al que su comunidad contribuye como el obstáculo que hace imposible abandonar un sistema político metódicamente injusto. La fuerza profunda del conflicto de la autoconciencia suicida de Meursault solo puede surgir de esa historia y de esa comunidad específica. Al final acepta lo que él es y además comprende por qué su madre, confinada en una residencia para ancianos, había decidido volver a casarse: «*elle avait joué à recommencer... Si près de la mort, maman devait s'y sentir libre et prête à tout revivre*». [50] («Había jugado a recomenzar...Tan cerca de la muerte, mamá debía de haberse sentido libre y dispuesta a volver a vivir todo otra vez»). Hemos hecho aquí lo que hemos hecho; hagámoslo otra vez. Esa firmeza trágicamente antisentimental se convierte en la decidida disposición humana para la regeneración y renovación generacionales. Los lectores de Camus han atribuido a *El extranjero* la universalidad de una humanidad existencial liberada, que se enfrenta con impúdico estoicismo a la indiferencia cósmica y la crueldad humana.

Resituar la novela dentro de los nexos geográficos de los que surge su trayectoria narrativa supone interpretarla como si fuese una forma elevada de experiencia histórica. Como la obra y la situación de Orwell en Inglaterra, el estilo depurado y limpio en el que Camus vuelca la información de situaciones sociales oculta contradicciones complejas que se vuelven irresolubles cuando se interpreta, como ha hecho la crítica en general, que los sentimientos de lealtad de Camus hacia la Argelia francesa pueden constituir una parábola de la condición humana. Todavía hoy su reputación social y literaria depende de esta visión. Pero las limitaciones de

Camus nos parecerán inaceptables y paralizantes si aceptamos que han existido alternativas más complicadas y valerosas respecto a la apropiación territorial y dominio político francés sobre Argelia. Se podía juzgarlas primero, rechazarlas luego y comprender después que frenaban la posibilidad de aceptar el nacionalismo argelino y sentir simpatía por él. Confrontada con la literatura descolonizadora de su tiempo, tanto francesa como árabe —Germaine Tillion, Kateb Yacine, Fanon, o Genet—, la obra de Camus posee una vitalidad negativa en la que la trágica seriedad humana del esfuerzo colonial alcanza su última gran culminación antes de que llegue la ruina. Lo que Camus expresa es esa desolación y esa tristeza de las que no nos hemos recuperado y que todavía no hemos acabado de comprender.

Un apunte sobre el modernismo

No existe visión o sistema social que posea hegemonía total sobre su terreno. Al estudiar los documentos de la cultura que han coexistido y apoyado con éxito las empresas globales de los imperios europeos y norteamericano, no estamos decretando su liquidación o sugiriendo que interesan menos como arte porque hayan formado parte, de modo complejo, de la tarea imperialista. Mi trabajo aquí habla de una voluntad *en gran medida* extendida y carente de oposición respecto al dominio de ultramar, pero no *totalmente* ausente de aquella. Debemos, en efecto, sentirnos impresionados por el modo en que a finales del siglo XIX los sectores colonialistas europeos, por ejemplo, eran capaces, ya por apoyo popular, ya por intereses concretos, de presionar a los estados para que se apoderaran de más tierras y sometieran al servicio imperial a más y más nativos: muy pocos en las metrópolis trataban de detener u obstaculizar el proceso. No obstante, aunque poco efectiva, siempre hubo resistencia. El imperialismo no es solo una relación de dominación, sino que también está comprometido en una peculiar ideología de la expansión. Hay que reconocer que Seeley fue capaz de admitir que la expansión era más que una inclinación, que «evidentemente es el gran factor de la historia inglesa moderna».[1] Proclamas semejantes hicieron en Estados Unidos el almirante Mahan y en Francia Leroy-Beaulieu. Y la expansión podía tener

lugar con tan espectaculares resultados solo porque para esa tarea se disponía de suficiente poder en Estados Unidos y en Europa: poder militar, económico, político y cultural.

Una vez que se consideró inevitable el hecho básico del control occidental y europeo sobre el mundo, empezaron a tener lugar, con una mayor frecuencia, discusiones mucho más complejas y, me permitiría agregar, marcadamente antinómicas. Esto no alteró de inmediato el sentimiento de permanencia soberana y presencia irreversible, pero sí llevó a practicar un peculiar estilo cultural extremadamente importante en la sociedad occidental, que jugaría luego un papel interesante en el desarrollo de la resistencia antiimperialista en las colonias.

Los lectores de *The Passions and the Interests* de Albert O. Hirschman recordarán que este atribuye la procedencia y consolidación del debate intelectual que acompañó la expansión europea a la idea de que la *pasión* humana debía ceder su lugar a los *intereses* como método para gobernar el mundo. A finales del siglo XVIII, cuando esta idea triunfó, se convirtió en un objetivo lleno de oportunidades para aquellos románticos que veían en su propio mundo, centrado en el interés, un símbolo de la situación egoísta, aburrida, carente de atractivo, que habían heredado de las generaciones anteriores.^[2]

Extendamos el método de Hirschman al problema del imperialismo. A finales del siglo XIX el imperio inglés era preeminente en el mundo y el argumento cultural que sostenía el imperio había triunfado. Después de todo, lo real era el imperio y, como Seeley aseguraba ante su audiencia, «Nosotros, en Europa... estamos completamente de acuerdo acerca de que el tesoro de verdad que forma el núcleo de la civilización occidental es infinitamente más genuino no solo que el misticismo brahmán con el cual

tuvo que enfrentarse, sino incluso que la ilustración romana que el viejo imperio transmitió a las naciones de Europa».[3]

En el fondo de esta afirmación de notable arrogancia se hallan dos realidades recalcitrantes que Seeley hábilmente incorpora y al mismo tiempo desprecia: una es la existencia de un nativo al cual oponerse (en este caso, el misticismo brahmán); el segundo es la existencia de los otros imperios, tanto en el pasado como en el presente. En esas dos realidades Seeley registra de modo alusivo las consecuencias paradójicas de los triunfos del imperialismo para luego pasar a otros temas. Es irónico que mientras el imperialismo y la doctrina de los intereses se transforman ambos en la norma establecida de las ideas políticas acerca de Europa y su destino planetario, emerge el perfil nítido del talante de sus oponentes, de la intransigencia de las clases sometidas y de su resistencia a los vaivenes, justamente casi irresistibles, del imperialismo. Seeley trata estas cuestiones con realismo, no como un poeta que quisiera hacer del imperialismo una presencia noble o romántica o de los resistentes competidores bajos e inmorales. Tampoco intenta llevar a cabo una revisión a la manera de Hobson, cuyo libro acerca del imperialismo es la contraparte disidente de Seeley.

Se me permitirá ahora volver bruscamente hacia la novela realista a la que tanta atención he prestado en este capítulo. A finales del siglo XIX su asunto principal era el desencanto, o lo que Lukács llamaba desilusión irónica. La trama de las novelas del periodo hace que protagonistas trágica o a veces cómicamente inmóviles despierten, de modo brusco y en ocasiones brutal, a la conciencia de la discrepancia entre sus esperanzas ilusorias y las realidades sociales. La lista es muy extensa: Jude (de Thomas Hardy), Dorothea (de George Eliot), Frédéric (de Flaubert), Nana (de Zola), Ernest (de Samuel Butler), Isabel (de Henry James), Reardon (de Gissing),

Feverel (de George Meredith). En esa novelística de la pérdida y el desencanto se inserta gradualmente una alternativa: no solo la novela abiertamente exótica y llena de confianza imperialista, sino los relatos de viaje, las obras de exploración y erudición colonial, las memorias y narraciones de experiencias y aprendizajes. En los relatos personales del doctor Livingstone, en *Ella* de Haggard, en el Raj de Kipling, en *Le Roman d'un Sahib* de Pierre Loti y en muchas de las aventuras de Julio Verne descubrimos una nueva progresión narrativa y un triunfalismo inédito. Casi sin excepción, estas obras y (literalmente) cientos de piezas similares basadas en la exaltación y en el estímulo de la aventura en el mundo colonial sirvieron para confirmar y celebrar sus éxitos, en lugar de arrojar dudas sobre la tarea imperial. Los exploradores encuentran aquello que buscan, los aventureros vuelven a casa sanos y salvos, y más ricos, y hasta el casto Kim es reclutado en el Gran Juego.

Las obras de Conrad, a las que tantas veces he aludido, puesto que en ellas se abordan más que en cualesquiera otras los problemas de los sutiles reforzamientos culturales y manifestaciones del imperio, irradian una angustia extrema e inquietante, en lugar del optimismo, sentido afirmativo y confianza serena de las anteriores: reaccionan ante el triunfo del imperio con la misma actitud de rechazo que Hirschman atribuye a los románticos frente a la visión interesada del mundo de sus contemporáneos. Por un lado, los cuentos y las novelas de Conrad reproducen las formas agresivas de la gran tarea imperialista, mientras que, por otro, están penetradas de una conciencia irónica, fácilmente reconocible y propia de la sensibilidad modernista posrealista. Conrad, Forster, Malraux y T. E. Lawrence sacan sus obras fuera del ámbito de la experiencia triunfalista del imperialismo y las trasladan hasta esos puntos extremos de autoconciencia, experiencia de la discontinuidad, autorreferencia e ironía corrosiva cuyas marcas formales

son hitos de la cultura modernista, que engloba las obras mayores de Joyce, T. S. Eliot, Proust, Thomas Mann y Yeats. Me gustaría sugerir que varias de las más prominentes características de la cultura modernista que generalmente consideramos derivaciones de la dinámica puramente interna de la cultura y la sociedad occidentales, incluyen una respuesta a las presiones externas que ejerce el *imperium* sobre la cultura. Esto se puede afirmar respecto a la obra entera de Conrad, y también a las de Forster, T. E. Lawrence y Malraux; de diferentes modos, registramos en ellas los coletazos del imperio: en un caso, sobre la sensibilidad irlandesa de Yeats y de Joyce y, en otro, sobre los sentimientos de los expatriados norteamericanos, en las obras de Eliot y de Pound.

En la gran fábula de Mann acerca de la alianza entre creación y enfermedad —*Muerte en Venecia*—, la plaga que afecta a Europa es de origen asiático. Creo que la combinación de amenaza y promesa, de degeneración y deseo, tan eficazmente expuesta en la psicología de Aschenbach, es la manera de Mann de sugerir que Europa, su arte, su intelectualidad y sus monumentos ya no son invulnerables: entonces no se puede dejar de advertir la existencia de los lazos que unen a Europa con sus dominios de ultramar. De la misma manera irónica, Joyce hace que el intelectual irlandés nacionalista Stephen Dedalus no encuentre apoyo en sus camaradas irlandeses católicos, sino en Leopold Bloom, el judío errante, cuyas costumbres exóticas y cosmopolitas acaban por erosionar la morbosa solemnidad de la rebelión de Stephen. Como los fascinantes invertidos de Proust, Bloom da testimonio de una nueva presencia dentro de Europa, una presencia bastante inquietante que se describe en términos innegablemente extraídos de los anales exóticos del descubrimiento, conquista y visión de ultramar. Solo que ahora, en lugar de estar allá fuera, están aquí, tan

perturbadores como los ritmos primitivos en *La consagración de la primavera* o las imágenes africanas en el arte de Pablo Picasso.

En rigor, las dislocaciones y desplazamientos formales propios de la cultura modernista, y aún más evidentemente, su omnipresente ironía, están influidas por dos factores de perturbación que Seeley considera consecuencias del imperialismo: el nativo desafiante y la existencia de otros imperios. Junto a los «viejos» que sabotean y arruinan su gran aventura, los árabes de Lawrence en *Los siete pilares de la sabiduría* exigen de él, como de los franceses imperiales y los turcos, un melancólico e insatisfecho reconocimiento. El gran logro de Forster en *Pasaje a la India* es mostrar con notable agudeza su desazón ante el drama moral del misticismo y el nacionalismo indio contemporáneo —Godbole y Aziz— que se desarrolla paralelamente al antiguo choque entre los imperios británico y mongol. *Linde (sans les Anglais)* de Pierre Loti es un relato de viajes basado en una travesía por la India durante la cual, deliberada y hasta burlescamente, a los dominadores ingleses no se los menciona ni una sola vez.^[4] Como si Loti sugiriese que se debe mirar solo a los nativos, cuando, como sabemos, la India constituía una posesión exclusivamente británica y, desde luego, en absoluto francesa.

Adelanto la sugerencia de que cuando la cultura europea empezó finalmente a advertir las «decepciones y descubrimientos imperiales» — para utilizar la feliz frase con la que Benita Parry describe el encuentro cultural angloindio—^[5] esta conciencia adquirió tono irónico y no el de un enfrentamiento; se dio incluso un desesperado intento de plantear una nueva complementariedad. Después de haber concebido el imperio como un hecho de la identidad nacional que se debía dar por sentado, celebrado, consolidado o reafirmado, los miembros de las culturas europeas dominantes empezaron mirar hacia afuera con el escepticismo confuso de

quienes se ven sorprendidos y escandalizados por lo que se les presenta. Los textos de la cultura importaron lo extranjero hacia Europa en modos que muy claramente llevaban la marca de la empresa imperial: la marca de sus exploradores, etnógrafos, geólogos, geógrafos, comerciantes y soldados. Al principio atrajeron el interés de las audiencias europeas; a comienzos del siglo xx se los utilizó para mostrar cuán vulnerable era Europa y cómo —en la extraordinaria frase de Conrad— «esta también había sido uno de los lugares sombríos de la tierra».

Para enfrentarse con eso se hizo necesaria una nueva forma estética, caracterizada por tres rasgos distintivos. Primero, por la circularidad de la estructura, cerrada y abierta a la vez: *Ulises*, *El corazón de las tinieblas*, *En busca del tiempo perdido*, *La tierra baldía*, *Cantos*, *Al faro*. Luego está la novedad de la readaptación de viejos y antiguos fragmentos, extraídos adrede de lugares, fuentes y culturas disímiles. Lo característico de la forma modernista es la extraña yuxtaposición de lo cómico y lo trágico, de lo alto y lo bajo, de lo corriente y lo exótico, de lo familiar y lo extraño. Sus más ingeniosas realizaciones se dan en Joyce: la fusión de la *Odisea* con el Judío Errante, de los anuncios publicitarios con Virgilio, de la simetría perfecta con el folleto de ventas del viajante de comercio. Por último, predomina en la época el uso irónico de formas que atraen atención hacia sí mismas: se trata de concebir el arte de la sustitución y sus creaciones como síntesis posible de los imperios mundiales. Cuando ya no se puede suponer que Britannia dominará los mares para siempre, se impone la idea de que la realidad es algo que solo el artista puede mantener unido: unido en la Historia más que en la geografía. No deja de ser irónico que, cuando cada vez más regiones —desde la India a África, pasando por el Caribe— desafían los imperios clásicos y sus culturas, la espacialidad se convierte en un rasgo característico de poder estético más que político.

TERCERA PARTE

Resistencia y oposición

[...] *lie moi de tes vastes bras à l'argile lumineuse.*

AIMÉ CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*

Siempre existen dos lados

Un lugar común de la historia de las ideas y del estudio de las culturas afirma que podemos reunir bajo el título general de «influencia» toda una constelación de relaciones. Empecé este libro invocando el famoso ensayo de Eliot «Tradition and the Individual Talent» para presentar el problema de la influencia en sus aspectos más elementales y hasta abstractos: la conexión entre el presente y lo efectivamente concluido (o no) del pasado, conexión que, como señala Eliot, incluye la vinculación entre el escritor individual y la tradición de la cual él (o ella) forman parte. Sugerí entonces que el estudio de la relación entre «Occidente» y sus «otros», culturalmente dominados por aquel, no constituye únicamente una manera de comprender esa relación desigual entre interlocutores desiguales, sino también un modo de aproximarse a la formación y el significado de las prácticas culturales occidentales en sí mismas. Debemos tener en cuenta la persistente disparidad de poder entre Occidente y lo no occidental si queremos comprender formas culturales como la novela, el discurso etnográfico e histórico y ciertas obras poéticas y operísticas en las cuales abundan las alusiones a estructuras basadas en tal disparidad. Después sostuve que si zonas de la cultura aparentemente neutrales como la literatura y la teoría literaria se dedican al estudio de culturas subordinadas o más débiles y las interpretan utilizando nociones que suponen la existencia de esencias

europeas y no europeas inmutables, o de relatos acerca de la posesión geográfica o de imágenes de redención y legitimidad, la chocante consecuencia del uso de tales nociones es que se enmascara la situación de poder. Se oculta, así, todo aquello que se refiere a la experiencia del más fuerte superpuesta a la del más débil, experiencia que también, extrañamente, depende de este último.

Podemos encontrar un ejemplo de esas cuestiones en *El inmoralista* de Gide (1902), habitualmente interpretado como la historia de un hombre que llega a reconciliarse con su excéntrica sexualidad, permitiéndose que ella lo separe no solo de su mujer Marceline y de su carrera, sino hasta de sus propios designios. Michel es un filólogo cuyas investigaciones académicas acerca del bárbaro pasado de Europa le revelan sus propios instintos reprimidos, apetencias y tendencias. Como en *Muerte en Venecia* de Thomas Mann, el paisaje muestra una localización exótica, justo en los confines de Europa o más allá; en *El inmoralista*, el paisaje fundamental es la Argelia francesa, lugar de desiertos, oasis, languidez y niños y niñas amorales. Se describe directamente el carácter del mentor nietzscheano de Michel, Ménalque, un oficial colonial; a pesar de que pertenece a ese mundo imperial reconocible para los lectores de T. E. Lawrence o de Malraux, su epicúrea presencia de sibarita lleva la marca de Gide. Ménalque (más aún que Michel) extrae conocimiento y también placer de su vida de «obscures expeditions», de abandono sensual y libertad antiodoméstica. Cuando compara su ciclo de conferencias académicas con la actividad del rumboso imperialista, Michel se pregunta si «*La vie, le moindre geste de Ménalque, n'était-il pas plus éloquent mille fois que mon cours?*».^[1]

Pero lo primero que pone a los dos hombres en contacto no es la historia de sus vidas o las ideas, sino las confesiones de Moktir, un niño nativo de

Biskra (que Gide mencionará libro tras libro) que cuenta a Ménalque cómo había advertido que Michel lo espiaba en el momento en que robaba las tijeras a la esposa de Michel, Marceline. La complicidad homosexual entre los tres muestra una inconfundible ordenación jerárquica: subrepticamente, Moktir, el niño africano, causa inquietud en Michel, que es su amo, y que a la vez se encuentra en el camino de su autodescubrimiento, en el cual lo guían las experiencias interiores más avanzadas de Ménalque. Lo que Moktir piense o sienta (cosa que se nos muestra congénita y casi racialmente equívoca) es mucho menos importante que lo que Michel y Ménalque extraigan de la experiencia. De manera explícita, Gide pone en conexión el proceso de autoconocimiento de Michel con sus experiencias de Argelia, que tienen relación causal con la muerte de su esposa, su cambio intelectual y su casi patética y desesperada bisexualidad del final.

Respecto al norte de África colonizado por Francia —él piensa en Túnez—, Michel nos ofrece el siguiente *aperçus*:

Esta tierra de placeres satisface sin aplacar el deseo; al contrario, cada satisfacción lo aumenta.

Una tierra exenta de obras de arte. Desprecio a aquellos que solo pueden advertir la belleza cuando ya se la ha transcrito o interpretado. Una cosa admirable de los árabes: viven su arte, cantan y lo dilapidan un día tras otro. No se pegan a él, no lo embalsaman en obras. Lo cual es la causa y el efecto de la ausencia de grandes artistas... Justo cuando me volvía al hotel, recordé a un grupo de árabes que había observado descansando al aire libre sobre los tapetes de un pequeño café. Fui y dormí entre ellos. Volví cubierto de parásitos.[2]

Las gentes de África, especialmente los árabes, están allí; no poseen un arte o una historia acumulados que hayan sedimentado en obras de arte. Si no fuese por el observador europeo que atestigua su existencia, esta no contaría. Estar entre ellos puede ser placentero, pero es necesario aceptar los riesgos (por ejemplo, los parásitos).

Hay una dimensión problemática agregada en *El inmoralista*: se trata de una narración en primera persona —Michel cuenta su propia historia— que depende en gran medida de buen número de inclusiones a través de esa voz: por medio de ella nos llegan los norteafricanos, su esposa y Ménalque. Michel es un próspero terrateniente normando, erudito y protestante, lo cual sugiere que Gide quiere abordar los múltiples aspectos de su personalidad capaces de hacerse cargo, a la vez, de las tareas de construcción del yo y del mundo. En último término, todos estos aspectos dependen de lo que Michel descubre acerca de sí mismo en África, aunque este descubrimiento esté limitado por su carácter transparente y efímero y permanezca sin ser sopesado. De nuevo, el relato posee una «estructura de actitud y referencia», lo cual permite al sujeto europeo, que detenta la voz de autor, apoderarse de un territorio de ultramar, extraerle beneficios y depender de él, pero, en última instancia, negarle autonomía o independencia.

Gide es un caso especial. En sus obras norteafricanas se enfrenta con un material relativamente restringido: el islam, lo árabe y lo homosexual. Pero, a pesar de que se trate de un artista de relevante individualidad, la relación de Gide con África pertenece a un modelo más amplio de actitudes y prácticas europeas comunes en relación con el continente. Se trata de las ideas de las cuales surgió lo que los críticos de este fin de siglo xx han denominado africanismo, o discurso africanista: un lenguaje sistemático destinado a abordar el estudio de África *para* Occidente.^[3] A él se asocian las nociones sobre primitivismo y los conceptos a los que se atribuye una fuente africana, como una suerte de privilegiada y especial vertiente epistemológica: el tribalismo, el vitalismo y la originalidad. Podemos comprobar la existencia de estas nociones forzosamente subalternas en Conrad e Isak Dinesen y, más tarde, en los audaces estudios de Leo Frobenius, el antropólogo alemán que afirmó haber descubierto el orden

perfecto que gobierna el sistema africano; o en los de Placide Tempels, el misionero belga cuyo libro, *Bantu Philosophy*, propone la existencia en el corazón de la filosofía africana de una vitalidad esencialista (y reductiva). Esta noción fue tan productiva y adaptable que pudieron utilizarla primero los misioneros occidentales; después, los antropólogos; más tarde, los historiadores marxistas; y por último, de manera antagónica, los movimientos de liberación nacional, como ha demostrado V. Y. Mudimbe en su notable *The Invention of Africa* (1988), exposición histórica de lo que él denomina la *gnosis* africana.[4]

De ello resulta que, al menos hasta el periodo moderno, especialmente hasta la Primera Guerra Mundial, la situación cultural general de Occidente y su *imperium* de ultramar se ajusta a ese tipo de esquema. Puesto que, al llegar a este punto, es mejor enfrentarse con mi vastísimo objeto de estudio alternando desarrollos generales con perspectivas específicas y locales, mi propósito aquí es esquematizar la experiencia interrelacionada que une a los imperialistas con sus súbditos. En este estadio bastante temprano, el estudio de la vinculación entre cultura e imperialismo no necesita ni simples relatos anecdóticos ni cronológicos, ya que hay un buen número de ellos en diferentes campos, sino que exige una descripción globalizada, aunque no llegue a abarcar la totalidad. Desde luego, cualquier estudio de los vínculos entre imperialismo y cultura constituye, en sí mismo, parte integral del objeto de estudio. Más que de un discurso escrito desde una perspectiva distante y desapegada, tal vínculo pertenece a lo que, pensando en otras conexiones, George Eliot calificó de «el mismo y enrevesado medio». El surgimiento de casi un centenar de estados descolonizados después de 1945 no es un hecho neutral, sino algo respecto a lo cual, al analizarlo, se han pronunciado, a favor o en contra, historiadores, activistas y eruditos.

De la misma manera en que durante el periodo de auge imperialista se tendía a permitir únicamente un discurso cultural que surgiese del interior metropolitano, hoy el posimperialismo deja que emerja el discurso de la cultura de la sospecha por parte de los pueblos antes colonizados, mientras que los intelectuales metropolitanos practican un teoricismo que evita los puntos conflictivos. Como muchos de nosotros, educados durante el periodo de desmantelamiento de los imperios coloniales clásicos, yo me encuentro preso entre las dos tendencias. Pertenecemos a la era del colonialismo y de la resistencia a la vez; al mismo tiempo pertenecemos a un periodo de sobresaliente elaboración teórica, marcado por las técnicas universalizadoras de la deconstrucción, el estructuralismo y el marxismo de Lukács y de Louis Althusser. Mi propio modo de conciliar estas antítesis entre compromiso y teoría ha sido articular una perspectiva amplia, desde la cual abarcar imperialismo y cultura y observar la gran dialéctica histórica entre ambos, aunque solo de tanto en tanto podamos captar la miríada de detalles. Procederé siguiendo la idea de que, a pesar de que la totalidad de la cultura no forma un conjunto, sino una serie de disyunciones, podemos comprender muchos de sus aspectos al unirlos *en contrapunto*.

Aquí me refiero especialmente al cambio extraordinario, casi de giro copernicano, en las relaciones entre la cultura occidental y el imperio durante los primeros años del siglo xx. Es útil considerar que este cambio es similar en alcance y significación a dos anteriores: el redescubrimiento de Grecia durante el periodo humanista del Renacimiento europeo y el «Renacimiento oriental» —así denominado por el gran historiador moderno Raymond Schwab—[\[5\]](#) que tiene lugar desde finales del siglo xviii hasta mediados del xix, cuando las riquezas culturales de la India, China, Japón, Persia y el islam son firmemente incorporadas al corazón de la cultura europea. Lo que Schwab califica de magnífica apropiación europea de

Oriente —los descubrimientos del sánscrito por los gramáticos franceses y alemanes, de las grandes epopeyas indias por parte de los poetas y artistas ingleses, alemanes y franceses, y de la imaginería persa y la filosofía sufí por pensadores europeos e incluso norteamericanos, desde Goethe a Ralph Waldo Emerson— constituye uno de los episodios más espléndidos en la historia de la aventura humana, y es, además, un tema cuyo estudio se basta a sí mismo.

Lo que falta en la teoría de Schwab es la dimensión política, mucho menos edificante y mucho más dolorosa que la cultural. Como he afirmado en *Orientalismo*, el efecto directo del intercambio cultural entre socios que tengan conciencia de la desigualdad de tal intercambio es el sufrimiento del pueblo. Los clásicos griegos sirvieron a los humanistas italianos, franceses e ingleses sin que hubiese conflictivos choques con los griegos reales. Gentes que imaginaban una comunidad ideal leyeron, juzgaron y finalmente se apropiaron de textos que provenían de pueblos extinguidos. Esta es la razón por la que muy raramente los especialistas hablan del Renacimiento con desdén o suspicacia. En cambio, en los tiempos modernos la reflexión sobre intercambio cultural supone reflexionar también acerca de la dominación y la apropiación por la fuerza: alguien pierde, alguien gana. Hoy, por ejemplo, las discusiones sobre la historia norteamericana incluyen cada vez más preguntas acerca de lo que esa historia significó para los pueblos nativos, las masas de inmigrantes y las minorías oprimidas.

Solo recientemente los occidentales han advertido que lo que ellos dicen la historia y las culturas de los pueblos «subordinados» puede ser desmentido por esos mismos pueblos que hasta hace muy poco veían como todo, desde sus culturas y territorios hasta sus historias, era absorbido directamente por los grandes imperios y los discursos de sus diversas disciplinas. (Con esto no quiero rebajar la obra de tantos eruditos,

historiadores, artistas, filósofos, músicos y misioneros, cuyos esfuerzos, colectivos o individuales, para dar a conocer el mundo que existía más allá de Europa constituyen un logro deslumbrante).

Podríamos decir que una inmensa ola de actividades, reflexiones y revisiones anticolonialistas y luego antiimperialistas ha asaltado el enorme bastión de los imperios occidentales, enfrentándose con él, para usar una expresiva metáfora de Gramsci, en un asedio mutuo. Por primera vez se ha exigido a los occidentales que se vean a sí mismos no únicamente como el Raj, sino como representantes de culturas, e incluso de razas, acusadas de represión, de violencia y de crímenes de conciencia. En *Los condenados de la tierra* (1961), Fanon afirma: «Hoy, el Tercer Mundo [...] se enfrenta con Europa como una masa colosal cuyo objetivo debería ser la resolución de esas preguntas a las que Europa misma no ha sabido dar respuesta».[6] Desde luego, tales acusaciones se habían oído antes, hasta en boca de europeos intrépidos como Samuel Johnson y W. S. Blunt. Había habido levantamientos en todo el mundo no europeo, desde la revolución de Santo Domingo hasta la insurrección de Abd el-Kader, pasando por la rebelión india de 1857, la revuelta de Ahmed Orabi y la de los bóxers. Habían tenido lugar represalias, cambios de régimen, *causes célèbres*, debates, reformas y modificaciones en las políticas. Sin embargo, a lo largo de todo el proceso, los imperios aumentaban en tamaño y beneficios. La nueva situación expresaba un enfrentamiento sostenido y una sistemática resistencia al Imperio en cuanto representaba a *Occidente*. Desde el Pacífico hasta el Atlántico, los prolongados motivos de resentimiento soterrado contra el hombre blanco se encauzaron hasta expresarse abiertamente en los movimientos de independencia maduros. No podía detenerse ya a los militantes panafricanos y panasiáticos que empezaban a surgir.

Entre las dos guerras mundiales del siglo xx los grupos militantes no eran todavía tan clara y completamente antioccidentales. Algunos creían que el fin del colonialismo tendría lugar mediante la colaboración con el cristianismo; otros, que la solución residía en la occidentalización. Según Basil Davidson, en África, estos esfuerzos de entreguerras estuvieron representados por Herbert Macaulay, Leopold Senghor, J. H. Casely Hayford o Samuel Ahuma.[7] Durante el mismo periodo, sus contrapartidas en el mundo árabe fueron Saad Zaghloul, Nuri as-Said o Bishara al-Khoury. Incluso líderes revolucionarios, como por ejemplo, Ho Chi Minh en Vietnam, sostenían que, en principio, para acabar con el colonialismo podían ser útiles algunos aspectos de la cultura occidental. Pero sus ideas y esfuerzos apenas si tuvieron eco en las metrópolis y con el tiempo su resistencia se modificó.

Si, como dijera Sartre en uno de sus ensayos de posguerra, el colonialismo constituía un sistema, la resistencia había empezado a concebirse también como tal.[8] El mismo Sartre era capaz de afirmar, en las primeras líneas de su prólogo a *Los condenados de la tierra* (1961), que el mundo estaba realmente compuesto por dos bandos opuestos: «Quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de nativos. Los primeros poseen la Palabra; los otros, su uso... En las colonias, la verdad se yergue desnuda, pero los ciudadanos de la madre patria la prefieren vestida».[9] Davidson defiende la justicia de la nueva respuesta africana con su habitual agudeza y elocuencia:

La Historia [...] no es una máquina calculadora. Se despliega en la mente y en la imaginación y se encarna en las multifacéticas respuestas de la cultura de un pueblo, cultura que es, en sí misma, resultado de la mediación infinitamente sutil de las realidades materiales, las sólidas circunstancias económicas y las escuetas objetividades. Después de 1945, las respuestas culturales africanas fueron tan variadas como se podía esperar si se tiene en cuenta la cantidad de pueblos e intereses diversos. Pero, sobre todo, se inspiraban en una viva esperanza de cambio

antes apenas existente; y eran respuestas formuladas por hombres y mujeres cuyos corazones latían al son de una música desafiante. Esas fueron las respuestas que hicieron que la Historia africana tomase un nuevo rumbo.^[10]

Ni durante el Renacimiento europeo ni durante el «descubrimiento» de Oriente, unos tres siglos antes, los europeos habían experimentado la sensación enteramente nueva de un tremendo y desorientador cambio de perspectiva en la relación entre Occidente y el mundo no occidental. Basta pensar en las diferencias entre la recuperación y edición de los clásicos griegos por Angelo Poliziano alrededor de 1460, o Franz Bopp y Friedrich Schlegel leyendo a los gramáticos sánscritos hacia 1810, frente a cualquier teórico de la política u orientalista que se enfrentase a Fanon en 1961, durante la guerra de Argelia, o leyese el *Discours sur le colonialisme* de Césaire cuando apareció en 1955, justo tras la derrota francesa en Dien Bien Phu. En este último ejemplo, el desafortunado protagonista no solo se ve interpelado por nativos mientras su propio ejército se encuentra a merced de aquellos, cosa que ninguno de sus precursores había sufrido, sino que debe leer un texto que se sirve de conceptos de Hegel, Marx y Sigmund Freud en el idioma de Bossuet y Chateaubriand para atacar esa misma civilización que los produjo a todos. Fanon va mucho más lejos, al invertir el paradigma, hasta entonces aceptado, según el cual Europa había dado a las colonias su modernidad y afirmar, al revés, que no únicamente «el bienestar y el progreso de Europa [...] se sustentaron en el sudor y la agonía de negros, árabes, indios y amarillos»,^[11] sino que «Europa es literalmente la creación del Tercer Mundo»,^[12] acusación que formulan una y otra vez Walter Rodney, Chinweizu y otros. Como culminación de este escandaloso reordenamiento de cosas, encontramos a Sartre oficiando de eco de Fanon (en lugar de a la inversa) cuando afirma: «No existe nada más consistente

que un racismo humanista, puesto que el europeo solo ha sido capaz de convertirse en hombre creando esclavos y monstruos».[13]

La Primera Guerra Mundial en nada alivió el control sobre los territorios coloniales porque Occidente los necesitaba para proveer a Europa de fuerza de trabajo y recursos durante esa contienda, tan ajena a los intereses de africanos y asiáticos.[14] No obstante, los procesos que culminaron con la independencia tras la Segunda Guerra Mundial estaban ya en marcha. Para las dos partes en pugna en el modo de enfocar el imperialismo, es decisivo el problema de la datación de la resistencia en los territorios sojuzgados. Para los partidos nacionalistas, que guiaron hasta el triunfo a las fuerzas en lucha contra las potencias europeas, la primacía cultural y la legitimidad dependen de su necesaria e intacta vinculación con los iniciadores de la lucha contra el blanco intruso. Así, el Frente de Liberación Nacional de Argelia, que inició la insurrección contra Francia en 1954, no duda en remontar sus precursores hasta el emir Abd el-Kader, que combatió contra los ocupantes franceses entre 1830 y 1840. En Guinea y Mali se rastrea la resistencia contra los franceses durante generaciones, hasta llegar a Samory Touré y Hajji Omar.[15] Pero solo en contadas ocasiones los escribas del imperio acceden a reconocer la validez de estos movimientos de resistencia; como vimos en nuestro comentario de Kipling, se formulan numerosas racionalizaciones acerca del rechazo de los nativos (por ejemplo, que «ellos» se mostraban contentos hasta que aparecieron los agitadores), en lugar de su admisión del simple y llano deseo de que cesara la presencia europea en su tierra. El debate continúa vivo hoy entre los historiadores de Europa y Estados Unidos. ¿Eran esos tempranos «profetas de la rebelión» como los ha llamado Michael Adas, gentes retrógradas, románticas y poco realistas que reaccionaban rechazando a los europeos «modernizadores»? [16] ¿O debemos tomar en serio las afirmaciones de sus actuales herederos

—por ejemplo, Julius Nyerere y Nelson Mandela— que reivindican la significación permanente de esos esfuerzos primeros, habitualmente condenados al fracaso? Terence Ranger ha demostrado que estos no son asuntos de especulación académica, sino que revisten urgencia política. Por ejemplo, muchos de los movimientos de resistencia «dieron forma al contexto en el que se desarrollaron las políticas posteriores; [...] la resistencia tuvo efectos profundos sobre las políticas y actitudes blancas; [...] durante el curso de algunas de ellas emergieron tipos de organización o inspiración política que marcaron importantes líneas para el futuro; lo cual, en algunos casos, tiene relación directa y en otros, indirecta, con manifestaciones posteriores de la oposición africana (al imperialismo europeo)». [\[17\]](#) Ranger demuestra que la batalla intelectual y moral por la continuidad y coherencia de la resistencia nacionalista al imperialismo continuó durante decenas de años y se convirtió en parte orgánica de la experiencia imperialista en sí misma. Si, como árabe o africano, se elige conmemorar los levantamientos de Ndebele-Shona y Orabi en 1896-1897 y 1882, respectivamente, se está honrando a los líderes nacionalistas cuyas *derrotas* permitieron los éxitos posteriores. Es comprensible que los europeos interpreten estas rebeliones de modo más desapasionado, como obra de alucinados o milenaristas dementes y cosas por el estilo.

Entonces, de manera casi pasmosa, tras la Segunda Guerra Mundial, el mundo entero, a lo ancho y a lo largo del planeta, se descolonizó. El estudio de Henri Grimal incluye un mapa del momento de mayor expansión del imperio británico: es impresionante comprobar a la vez cuán vastas era sus posesiones y en qué pocos años las perdió tras 1945. Es bien conocido el libro de John Strachey *The End of Empire* (1959), que celebra esa caída definitiva. Desde Londres, los estadistas, soldados, mercaderes, eruditos, educadores, misioneros, burócratas y espías ingleses detentaban la máxima

responsabilidad de mando sobre Australia, Nueva Zelanda, Hong Kong, Nueva Guinea, Ceilán, Malasia, todo el subcontinente asiático, la mayor parte del Oriente Próximo, toda África oriental, desde Egipto a Sudáfrica, una buena parte del África central occidental (incluyendo Nigeria), parte de Guayana, algunas islas caribeñas, Irlanda y Canadá.

Decididamente más pequeño que el británico, el imperio francés comprendía una masa de islas en los océanos Pacífico e Índico y en el mar Caribe (Madagascar, Nueva Caledonia, Tahití, Guadalupe, etcétera), otra parte de Guayana, toda Indochina (Annam, Camboya, Cochinchina, Laos y Tonkin); en África, Francia se enfrentó enérgicamente con Inglaterra por la supremacía en la región: la mayor parte de la mitad occidental del continente, desde el Mediterráneo al ecuador, estaba en manos francesas, así como una parte de Somalia. Además, estaban Siria y Líbano, que, como tantas de las colonias francesas en África y Asia, cercaban las rutas y territorios británicos. Lord Cromer, uno de los más famosos y temibles de entre los procónsules británicos (dijo cierta vez, de modo bastante arrogante: «No gobernamos Egipto. Solo gobernamos a sus gobernadores»), [18] distinguido en el servicio en la India antes de administrar Egipto, casi solo, entre 1883 y 1907, hablaba con irritación de la «volátil» influencia francesa sobre las colonias británicas.

Para estos inmensos territorios —como para los que dependían de Bélgica, Holanda, España, Portugal y Alemania—, las culturas metropolitanas occidentales desplegaron amplias estrategias e inversiones. Muy pocos, en Inglaterra o Francia, parecían pensar que las cosas cambiarían algún día. He tratado de demostrar que la mayoría de las formaciones culturales creían en la primacía permanente del poder imperial. No obstante, surgió, persistió y, por último, se impuso una óptica alternativa al imperialismo.

Hacia 1950, Indonesia había obtenido su emancipación de Holanda. En 1947, Gran Bretaña había entregado la India al Partido del Congreso, seguida inmediatamente por Pakistán, liderado por la Liga Musulmana de Muhammad Ali Jinnah. Malasia, Ceilán y Birmania se independizaron, como las otras naciones del Asia «francesa». Todo a lo largo del este, el oeste y el norte de África concluyeron las ocupaciones inglesa, francesa y belga; a veces, como en Argelia, con enormes pérdidas de vidas y bienes. Hacia 1990 habían surgido cuarenta y nueve estados africanos. Pero ninguna de estas contiendas tuvo lugar en el vacío. Como señala Grimal, la internacionalización de las relaciones entre colonizados y colonizadores había sido efecto de fuerzas planetarias: las iglesias, las Naciones Unidas, el marxismo, la Unión Soviética y Estados Unidos. Se universalizó la lucha antiimperialista, como testimonian multitud de congresos panafricanos, panárabes y panasiáticos, y se acentuó drásticamente la grieta entre Occidente (blanco, europeo, desarrollado) y lo que no es Occidente (de color, nativo, subdesarrollado).

A causa de esta espectacular modificación del mapa mundial, hemos perdido —quizá incluso se nos haya animado a ello— la percepción histórica y moral de que, aun en lo más acendrado de la lucha, el imperialismo y sus oponentes luchaban en el mismo terreno y por la misma historia. Ciertamente, territorio e historia se superponían allí donde argelinos de formación francesa, asiáticos o antillanos de educación inglesa y africanos en la misma situación se enfrentaban con sus amos imperiales. La oposición al imperio en Londres y en París experimentaba la influencia de la resistencia en Nueva Delhi y en Argelia. Una interpretación occidental muy corriente y falsa sostiene que, por un lado, fueron ideas de libertad exclusivamente occidentales las que lideraron la lucha contra el sometimiento colonial, con lo cual se desdeña engañosamente la existencia

de fuerzas que, dentro de las culturas indias y árabes, *siempre* se resistieron al imperialismo; y por otro, afirma que la lucha contra el imperialismo constituyó, de este modo, uno de sus mayores triunfos. Pero, a pesar de que no se tratase de la lucha de lo igual contra lo igual, las partes en conflicto, que pertenecían al mismo terreno cultural, protagonizaron encuentros fascinantes. Sin la existencia de la oposición y las dudas de sectores metropolitanos, el carácter, la lengua y hasta la estructura de la resistencia nativa al imperialismo hubiesen sido diferentes. Aquí, también, la cultura se adelanta a la política, la historia militar o los procesos económicos.

Esta superposición no constituye un aspecto menor o desdeñable. Si la cultura puede predisponer a una sociedad a prepararse para la dominación ultramarina de otra, e incluso ser parte activa de tal dominación, también puede, al revés, contribuir a apaciguar o modificar tal disposición. Esos cambios no pueden darse sin la voluntad de hombres y mujeres de resistir las presiones del régimen colonial, de levantarse en armas, de desplegar ideas de liberación y de imaginar (como lo ha hecho Benedict Anderson) una nueva comunidad nacional capaz del salto final. Tampoco pueden darse si en los centros coloniales no se llega al agotamiento de las relaciones económicas y políticas con el imperio; si la idea de imperio y el coste del régimen colonial no son públicamente cuestionados; si las imágenes del imperialismo no empiezan a perder su justificación y su legitimidad; finalmente, si los «nativos» rebeldes no imprimen a la cultura metropolitana la independencia e integridad de la propia, libre de los moldes coloniales. Pero, tras haber reseñado todos esos requisitos, debemos reconocer que, en los dos extremos de este mapa rediseñado, oposición y resistencia al imperialismo se articulan al unísono en el terreno —en su mayor parte común, aunque disputado— que le ofrece la cultura.

¿Cuáles son los territorios culturales dentro de los cuales nativos y europeos liberales vivían y se entendían? ¿Cuánto pueden ofrecerse unos a otros? Dentro del círculo de la dominación imperial, ¿cómo podían relacionarse antes de que tuviese lugar el cambio radical? Consideremos en primer lugar *Pasaje a la India*, de E. M. Forster, novela que, seguramente, expresa su afecto (a veces pedante y engañoso) por el país. Siempre he creído que lo más interesante de *Pasaje a la India* es que Forster la utiliza para representar material que, de acuerdo con las normas de la forma novelística, no podría de hecho acceder a la representación: vastedad, creencias incomprensibles, movimientos secretos, historias y comportamientos sociales. Dos personajes, Fielding y especialmente la señora Moore, son presentados como europeos que van más allá de la norma antropomórfica al permanecer en lo que es (para ellos) un nuevo y terrorífico elemento. En el caso de Fielding, este experimenta la complejidad de la India, pero luego vuelve al humanismo que le es familiar: tras el juicio, y después de haber tenido un estremecedor presentimiento de lo que la India *podía* hacer con su sentido del tiempo y del espacio, retorna a Inglaterra a través de Suez y de Italia.

Pero Forster es un observador demasiado escrupuloso de la realidad que lo contiene como para detenerse en este punto. La novela restituye el tradicional sentido de la propiedad en su último tramo, cuando el autor, deliberada y afirmativamente, importa a la India la habitual solución doméstica occidental (matrimonio y propiedad) al casarse Fielding con la hija de la señora Moore. A pesar de ello, Fielding y Aziz —un musulmán nacionalista— se mueven juntos, pero separados: «“No lo querían”, dijeron ellos con sus cientos de voces, “No, todavía no”, y el cielo dijo: “No, no aquí”». Hay una resolución y una unión, pero ninguna será completa. [\[19\]](#)

Si la India actual no es ni el momento ni el lugar (las líneas de Forster son cautelosas) para que se configure una identidad, una convergencia, una fusión, entonces, ¿para qué lo es? La novela muestra que los orígenes políticos de este problema residen en la presencia británica, a la vez que permite experimentar varios de los aspectos que ese *impasse* genera, pero siempre con la convicción de que en el futuro el conflicto político se resolvería. Se reconoce la oposición al imperialismo, diametralmente diferente en Godbole y en Aziz —el uno, un musulmán nacionalista; el otro, un hindú casi surrealista—, se reconoce también la soterrada oposición de Fielding, a pesar de que este es incapaz de formular en términos filosóficos o políticos sus objeciones a las iniquidades del régimen británico y en cambio se limita a poner objeciones locales a abusos locales. En *Delusions and Discoveries*, Benita Parry expone un interesante argumento: Forster resolvería positivamente la novela articulándola sobre «evanescentes indicios», a pesar de la «totalidad textual».[20] Más exacto sería afirmar que él deseaba que la separación entre la India y Gran Bretaña se mantuviera, aunque se permitieran unas cuantas travesías intermitentes de ida y vuelta. Sea como sea, tendemos a asociar la animosidad india contra los británicos, que se despliega en el juicio de Aziz, con la emergencia en paralelo de una resistencia india que, a pesar de sus reticencias, Fielding empieza a percibir en Aziz, uno de cuyos modelos de nacionalismo es Japón. Los miembros del club inglés, cuyo desprecio por los nativos obliga a Fielding a renunciar a él, son completamente desagradables, se sienten nerviosos y consideran tan grave la falta de Aziz que suponen que cualquier «debilidad» en la respuesta constituiría un ataque al régimen imperial en sí mismo: todos estos signos aluden a la existencia de un clima sin esperanzas.

A causa de su adhesión a los principios y actitudes liberales y humanas del personaje de Fielding, *Pasaje a la India* acusa cierta debilidad; en parte porque el compromiso de Forster con la forma novelística lo expone a dificultades que en la India él no podía resolver. Como el África de Conrad, la India de Forster es un paisaje que frecuentemente se describe en términos de enormidad e inaprehensibilidad. En una ocasión, al principio de la novela, cuando Ronny y Adela se encuentran, observan cómo un pájaro desaparece dentro de un árbol, pero no pueden identificarlo porque, como agrega Forster para su beneficio y el nuestro: «nada en la India se puede identificar; una pregunta hace que eso desaparezca o que resurja en otra cosa».[21] Así, el núcleo de la novela es el constante encuentro entre los colonos ingleses —«cuerpos bien desarrollados, mentes aceptablemente desarrolladas y corazones subdesarrollados»— y la India.

Mientras Adela se acerca a las cuevas de Marabar, advierte que el traqueteo del tren, que acompaña sus propios suspiros, lleva un mensaje que ella no puede adivinar:

¿Cómo puede la mente aprehender algo como esta tierra? Generaciones de invasores lo intentaron, pero sin conseguirlo. Las importantes ciudades que construyeron son solo refugios, y sus batallas, la maldición de hombres que no pueden encontrar el camino de vuelta a casa. La India sabe de sus sufrimientos. Sabe del sufrimiento del mundo entero hasta en sus más escondidas profundidades. Los llama —«Venid»— desde sus cien voces, a través de cosas ridículas o augustas. Pero ¿venir a qué? Nunca se ha definido. Ella no es una promesa, sino, únicamente, una llamada».[22]

No obstante, Forster muestra de qué manera el «oficialismo» británico intenta imponer sentido a la India. Hay orden de precedencia, clubes con reglamentos, restricciones, jerarquías militares, y, sobre todo ello e informándolo todo, el poder inglés. La India no es «como ir a tomar el té», dice Ronny Heaslop. «No he visto más que desastres cuando ingleses e

indios tratan de intimar socialmente. Intercambio, sí; cortesía, desde luego; intimidad, nunca jamás».[23] No hay que asombrarse de que el doctor Aziz se muestre tan sorprendido cuando la señora Moore se quita los zapatos para entrar a una mezquita, en un gesto que sugiere deferencia y que establece la amistad de un modo prohibido por el código.

Tampoco Fielding es típico: auténticamente inteligente y sensible, es el más feliz de los hombres en el toma y daca de una conversación privada. Pero su capacidad de comprensión y simpatía fracasan ante la masiva inaprehensibilidad de la India; en las novelas anteriores de Forster hubiese sido el héroe perfecto, pero aquí es derrotado. Al menos, Fielding puede «establecer contacto» con un personaje como Aziz, contacto que, a medias, es la estratagema de la que se sirve Forster para enfrentarse con la India en una novela inglesa: la divide en dos partes, una islámica y la otra hindú. En 1857, Harriet Martineau había declarado: «La mentalidad sin preparación, hindú o musulmana, desarrollada en un medio asiático, no puede simpatizar ni poco ni mucho, intelectual o moralmente, con una mentalidad europea cristiana».[24] Forster subraya la parte musulmana, comparada con la cual los hindúes, incluido Godbole, son periféricos, como si no fuesen susceptibles de tratamiento novelístico. En *Pasaje a la India*, Forster está ligeramente más cerca del islam que del hinduismo, aunque resulte evidente, en última instancia, la ausencia total de simpatía respecto de aquel.

De acuerdo con la novela, los hindúes creen que todo está mezclado, conectado, que Dios es uno, que no es, que no fue, que fue. Por contraste, el islam representado por Aziz supone orden y un Dios específico («La mentalidad comparativamente más sencilla de un musulmán»,[25] dice ambiguamente Forster, como si quisiese sugerir no solo que Aziz posee una mentalidad comparativamente más sencilla, sino que también la tienen los

«mahometanos», en general). Para Fielding, Aziz es casi un italiano, aunque sus exagerados entusiasmos acerca del pasado mongol, su pasión por la poesía, su curioso *pudeur* con las fotografías de su esposa, que lleva consigo, sugieren que se trata de un ser exótico y no mediterráneo. A pesar de sus maravillosas características bloomburianas, de su disposición a juzgar con caridad y amor, de su apasionada inteligencia basada en normas humanas, finalmente, Fielding es rechazado por la India, en cuyo desconcertante corazón solo penetra la señora Moore, aunque en último término ella sea aniquilada por su visión. El doctor Aziz se convierte en un nacionalista, pero creo que Forster se siente defraudado por él, porque considera esa conversión como una pose. Le es imposible ponerlo en conexión con el movimiento prolongado y coherente hacia la independencia india. Según Francis Hutchins, desde finales del siglo XIX a principios del siglo XX, «los ingleses fueron asombrosamente incapaces de imaginar siquiera una respuesta al movimiento nacionalista».[26]

Mientras viajaban a través de la India en 1912, Beatrice y Sidney Webb advirtieron la dificultad con que se enfrentaban los patrones ingleses a la hora de hacer trabajar a los obreros indios para el Raj; ya fuera a causa de la holgazanería, forma de resistencia (muy corriente en toda Asia, como ha demostrado S. H. Alatas),[27] ya debido a la llamada «teoría del drenaje» de Dadabhai Naoroji, quien había afirmado, ante la satisfacción de los partidos nacionalistas, que la riqueza de la India era expoliada por los británicos. Los Webb culparon de ello a «esos anticuados habitantes europeos de la India (que) no han sabido aprender el arte de gobernar a sus habitantes». Después añadían:

Igualmente claro es que el indio se muestra, algunas veces, como un trabajador al que es extraordinariamente difícil hacer sudar. No se preocupa demasiado por lo que gana. Prefiere agotarse en una suerte de semiinanición antes que trabajar duro. Por más bajo que sea su nivel

de vida, siempre lo será más su salario; al menos, cuando trabaja para un patrón que no le gusta. Y sus irregularidades son completamente misteriosas.[\[28\]](#)

Difícilmente sugieren estas consideraciones algún tipo de enfrentamiento entre dos naciones; del mismo modo, en *Pasaje a la India*, Forster encuentra que la India es difícil porque es extraña e imposible de definir, o porque las personas como Aziz se dejan seducir por los eufóricos sentimientos nacionalistas, o porque si se trata de entenderla, como lo hiciera la señora Moore, uno no puede recobrase del encuentro.

Para los occidentales, la señora Moore es una molestia, como lo es también para sí misma tras su visita a las cuevas. Para los indios presentes en la sala del juicio, que se rebelan momentáneamente uniéndose en una especie de coherencia nacionalista, la señora Moore es menos una persona que una frase movilizadora, un principio cómicamente indianizado de protesta y comunión: «Esmis Esmoor». Ella ha sufrido una experiencia india que no ha podido comprender, mientras que Fielding, que superficialmente ha entendido, no ha pasado por la experiencia profunda. En su irresolución, la novela no se atreve a condenar o defender abiertamente el colonialismo británico; tampoco a condenar o defender el nacionalismo indio. Aunque las ironías de Forster alcancen a todos, desde los reaccionarios Turton y Burton hasta los indios con sus cómicas poses, no se puede dejar de pensar que, ante las realidades políticas de los años veinte y treinta, hasta una novela tan notable como esta naufraga frente a la realidad innegable del nacionalismo indio. Forster establece una identificación, en el curso del relato, con un inglés, que solo puede entender que la India es demasiado vasta y misteriosa, y con un musulmán como Aziz, del que se puede ser amigo únicamente hasta cierto punto: desde el momento en que su rechazo del colonialismo es tan inaceptablemente pueril. Se deja de lado el sentimiento de que la India y Gran Bretaña son

naciones enemigas (aunque sus posiciones se superpongan), se oculta y finalmente se disipa.

Tales son prerrogativas de una novela que trata de historias personales, no oficiales ni nacionales. En contraste, Kipling admite directamente la realidad política como fuente de ironía novelística, por más amenazada, trágica o violenta que haya sido para él la historia de la India o de Inglaterra. Los indios forman un conjunto variado y complejo; se necesita conocerlos y comprenderlos; el poder británico ha de llegar a un acuerdo con los indios en la India: estas son, políticamente hablando, las coordenadas de Kipling. Forster, en cambio, es más evasivo y paternalista. Hay algo de verdad en la observación de Parry: «*Pasaje a la India* es la expresión triunfante de la imaginación inglesa en la tarea de explorar la India»,[\[29\]](#) pero también es cierto que la India de Forster es tan personal y afectiva, y a la vez tan inexorablemente metafísica, que su perspectiva sobre los indios como nación en pugna por conseguir la soberanía no es seria ni respetuosa desde el punto de vista político. Consideremos lo siguiente:

Hamidullah había hecho una visita en su camino hacia una reunión de un inquietante comité de notables en la que hindúes, musulmanes, dos sijes, dos parsis, un jainista y un cristiano nativo trataban de gustarse unos a otros un poco más de lo que les era natural. Mientras alguno de ellos injuriaba a los ingleses todo iba bien, pero no se había conseguido nada constructivo, y si los ingleses abandonaran la India, el comité también se desvanecería. Se alegró de que Aziz, al que quería, y cuya familia tenía relación con la suya, no se interesase por la política, cosa que arruina el carácter y la carrera aunque nada se pueda alcanzar sin aquella. Pensó en Cambridge; con tristeza, como en otro poema que se hubiese acabado. ¡Qué feliz había sido allí treinta años antes! En la rectoría del señor y la señora Bannister, la política no había contado. Allí, juegos, trabajo y placentera sociedad entrelazados y con apariencia de constituir una estructura de apoyo suficiente para la vida nacional. Aquí todo era miedo y maquinaciones arteras.[\[30\]](#)

Esto registra un cambio en el clima político: lo que alguna vez fue posible en la rectoría de los Bannister en Cambridge, ya no es apropiado en la era del estridente nacionalismo. Pero Forster considera a los indios desde

la perspectiva imperial cuando afirma que era «natural» que las sectas no se gustasen las unas a las otras o cuando minimiza la capacidad de los comités nacionalistas para durar más allá de la presencia inglesa, o cuando dice que el fastidioso y modesto nacionalismo consistía únicamente en «miedo y maquinaciones arteras». Su presuposición es que él puede atravesar las pueriles mascaradas del nacionalismo y llegar a la India esencial; y en cuanto a quién debe gobernar la India —cuestión que precisamente se traen entre manos Hamidullah y los otros—, será mejor que los ingleses continúen haciéndolo, a pesar de sus errores. «Ellos» todavía no están preparados para el autogobierno.

Tal idea, desde luego, se remonta a Mill, y se asemeja sorprendentemente a la postura de Bulwer-Lytton, quien había afirmado en su calidad de Virrey entre 1878 y 1879:

Ya ha hecho gran daño la deplorable tendencia de funcionarios indios de segunda categoría y superficiales filántropos ingleses a ignorar las esenciales e insuperables distinciones de rasgos raciales, fundamentales para nuestra posición en la India; y así, sin intención, han adulado los sentimientos y la vanidad de nativos semieducados, causando severo desmedro al sentido común y a la aceptación de la realidad en su conjunto.[\[31\]](#)

En otra ocasión afirmó que el «Baboodom de Bengala del Sur, aunque desleal, es afortunadamente cobarde, y su único revólver es su tintero; a pesar de que ensucia, no es peligroso».[\[32\]](#) En *The Emergence of Indian Nationalism*, donde se citan estas páginas, Anil Seal observa que Bulwer-Lytton no comprendió hacia dónde iba la corriente principal de la política india, corriente que sí percibió un agudo comisionado de distrito al escribir que:

Hace veinte años [...] debíamos tener en cuenta las nacionalidades locales y cada una de las razas. El resentimiento del Mahratta no suponía el de los bengalíes. [...] Ahora [...] hemos cambiado todo eso y empezamos a encontrarnos, cara a cara, no con la población de una

provincia u otra, sino con doscientos millones de personas unidas por simpatías y vínculos que nosotros mismos hemos creado y alentado.[\[33\]](#)

Por supuesto, Forster es un novelista, no un funcionario político, un teórico o un profeta. No obstante, encuentra una manera de utilizar el mecanismo novelístico para elaborar, sin modificarla, la ya existente estructura de actitud y referencia. Esta estructura permitía sentir afecto y hasta intimidad por algunos indios y por la India en general, pero seguía considerando que la política india debía estar a cargo de los británicos y negar privilegios, desde el punto de vista de la cultura, al nacionalismo indio, privilegios que, por otra parte, concede rápidamente a griegos e italianos. De nuevo Anil Seal:

En Egipto, como en la India, las actividades adversas a los británicos se consideraban maquinaciones egoístas más que auténtico nacionalismo. Para el Gobierno de Gladstone, la revuelta de los árabes en Egipto era tan solo cuestión de unos pocos oficiales del ejército azuzados por ciertos intelectuales egipcios que se habían puesto a leer a Lamartine: una conclusión consoladora que justificaba a los partidarios de Gladstone negando sus propios principios. Después de todo, en El Cairo no había Garibaldi. Tampoco en Calcuta o Bombay.
[\[34\]](#)

Cómo hace un escritor británico para lograr la representación novelística de un nacionalismo de la resistencia por el cual siente simpatía es un problema que Forster no expone explícitamente en su obra. Pero, en cambio, lo hace Edward Thompson en 1926, dos años después de la publicación de *Pasaje a la India*, en su *The Other Side of the Medal*. El tema de Thompson es la tergiversación. Los indios, afirma, consideran a los ingleses enteramente desde la perspectiva de la brutalidad británica ejercida durante la represión del «Motín» de 1857. Los ingleses, desde la cúspide de la pomposa y fría religiosidad del Raj, consideran a los indios y su historia como bárbaros, no civilizados, inhumanos. Thompson advierte la asimetría

entre las dos tergiversaciones: la inglesa posee todo el poder de la tecnología y la información —desde el ejército hasta la *Oxford History of India*—, mientras que la otra se sustenta en el panfleto y en la capacidad movilizadora de los sentimientos de rechazo de un pueblo oprimido. Pero aun así, dice Thompson, debemos reconocer el hecho de que:

[el] odio indio existe —odio puro y salvaje—; y cuanto antes lo admitamos e investiguemos sus razones, mejor. El descontento respecto a nuestro dominio está universalizándose. Primero, debe haber existido una difundida memoria popular que lo explique; segundo, algo debe de avivar la llama de ese odio para que haya crecido de manera tan acelerada.[35]

En consecuencia, afirma, debemos pedir «una nueva orientación en las historias de la India», debemos expresar nuestro remordimiento por las cosas que hemos hecho y, sobre todo, reconocer que los hombres y mujeres indios «quieren que se les devuelva su autoestima. Si se los hace nuevamente libres y se les permite mirarnos y mirar a cualquiera a los ojos, se comportarán como un pueblo libre y dejarán de mentir».[36]

El admirable y sólido libro de Thompson es doblemente sintomático. Por un lado, admite la sobresaliente importancia de la cultura en la consolidación del sentimiento imperial: la escritura de la historia, afirma una y otra vez, está ligada a la extensión del imperio. El suyo es uno de los primeros y más persuasivos intentos metropolitanos para entender el imperialismo como un sufrimiento cultural tanto para el colonizador como para el colonizado. Por otro lado, Thompson es prisionero de la noción de que existe una «verdad» en los hechos que involucran a los contendientes y que trasciende a ambos. Los indios «mienten» porque no son libres, mientras que Thompson (y otras figuras de la oposición) pueden ver esa verdad porque *son* libres y porque son ingleses. Ni Thompson ni Forster son capaces de adivinar que —como afirmara Fanon— el imperio nunca devuelve nada de buen grado.[37] Le era imposible dar a los indios su

libertad; debía ser forzado a concederla como resultado de una lucha prolongada y cada vez más dura, según pasaba el tiempo, en los campos de la política, la cultura y, a veces, el militar.

El enfrentamiento entre los nativos y los blancos debía ya ser evidente, como lo era en 1926, cuando Thompson se vio a sí mismo como parte «del otro lado». Siempre hay dos lados, dos naciones en combate, y no meramente la voz del señor blanco que responde en antífona — reactivamente— por el despertar colonial. A esta instancia Fanon la llamó, en un pasaje teatral, la «alteridad de la ruptura, del conflicto, de la batalla».[38] Thompson acepta ese estado de cosas de modo más pleno que Forster, para quien está todavía viva la tradición de la novela del siglo XIX, con su visión de los nativos como dependientes y subordinados.

En Francia no existió nadie comparable a Kipling, quien aun celebrando el imperio advertía de su tendencia creciente al cataclismo; y nadie tampoco como Forster. Francia se identificaba culturalmente con algo que Raoul Girardet ha calificado de doble movimiento de orgullo y preocupación: orgullo, por la tarea cumplida en las colonias; preocupación, por el destino de estas.[39] Pero, como en Inglaterra, la reacción francesa ante el nacionalismo asiático y africano apenas llegó a una ceja enarcada, excepto en el caso del Partido Comunista francés que, siguiendo la línea de la Tercera Internacional, apoyó la revolución anticolonial y la resistencia contra el imperio. Girardet subraya que dos obras importantes de Gide pertenecientes a los años posteriores a *El inmoralista*, *Viaje al Congo* (1927) y *Retorno de El Chad* (1928) expresan algunas dudas sobre el colonialismo francés en el África subsahariana, pero —añade con severidad— en ninguna parte Gide cuestiona «*le principe elle-même de la colonisation*».[40]

El modelo, ¡ay!, es siempre el mismo: los críticos del colonialismo, como Gide y Tocqueville, atacan los abusos en lugares extraños y por potencias relativamente lejanas a ellos, mientras excusan, en cambio, los cometidos en territorios franceses. O nada dicen de una acusación general contra *toda* represión o hegemonía imperialistas.

Durante los años treinta surgió una literatura etnográfica seria que discutía con interés y preocupación la existencia de sociedades nativas dentro del *imperium* francés. Las obras de Maurice Delafosse, Charles-André Julien, Labouret, Marcel Griaule y Michel Leiris ofrecen sustanciales y cautelosas reflexiones respecto a culturas distantes y muchas veces oscuras, a las que demuestran una estima que los moldes del imperialismo político les negaban.[\[41\]](#)

Una dosis de esa curiosa mezcla de atención especial y rigidez imperialista se encuentra en *La vía real* de André Malraux (1930), una de las obras menos conocidas y discutidas del autor. Malraux era él mismo aventurero y etnógrafo-arqueólogo aficionado; entre sus antecedentes se encuentran Leo Frobenius, el Conrad de *El corazón de las tinieblas*, T. E. Lawrence, Rimbaud, Nietzsche y, estoy convencido, Ménalque, el personaje de Gide. *La vía real* muestra un viaje «al interior»: en este caso, de la Indochina francesa (hecho apenas advertido por los críticos más importantes de Malraux, para quienes, como sucede en el caso de Camus y los suyos, el único contexto al que vale la pena referirse es europeo). Por un lado, Perken y Claude (el narrador); por otro las autoridades francesas: los dos bandos luchan por el poder y el botín. Perken ansía quedarse con los bajorrelieves camboyanos; y las autoridades francesas contemplan su búsqueda con desconfianza y desprecio. Cuando los aventureros se encuentran con Grabot, un personaje muy semejante a Kurtz, que ha sido capturado, torturado y dejado ciego, tratan de llevárselo con ellos y alejarlo

de los nativos que lo retienen, pero su espíritu se ha quebrado. Después de que Perken sea herido y su pierna enferma esté a punto de acabar con él, el indomable egoísta (como Kurtz en su agonía final) pronuncia su mensaje desafiante ante el apesadumbrado Claude (el Marlow de turno):

il n 'y a pas... de mort... Il y a seulement... moi... Un doigt se crispa sur la cuise... moi... qui vais mourir.[42]

En *La vía real*, la jungla y las tribus de Indochina están presentadas con una mezcla de aprensión e invitadora seducción. Las tribus que tienen prisionero a Grabot son mois; Perken, a su vez, ha gobernado al pueblo sieng durante un largo periodo y, como un antropólogo devoto, intenta protegerlo de la arrolladora modernización (en forma de ferrocarril colonial). Pero, a pesar de la amenaza y desazón que causa el decorado imperial de la novela, casi nada sugiere la existencia de una amenaza *política*, ni que la cósmica maldición que engulle a Claude, Perken y Grabot consista en algo históricamente más concreto que una suerte de mal general contra el que hay que poner en juego la propia voluntad. Sí, se puede hacer negocio a pequeña escala en el mundo extranjero de los *indigènes* (Perken comercia con los mois, por ejemplo), pero su completo odio por Camboya sugiere, de modo más bien melodramático, la separación metafísica entre el Este y el Oeste.

Doy tanta importancia a *La vía real* porque en su calidad de obra de un extraordinario talento europeo, ofrece un concluyente testimonio sobre la torpeza de la conciencia humanista occidental para enfrentarse a los desafíos políticos de los dominios imperiales. Tanto Forster en los años veinte como Malraux en los años treinta —ambos auténticos conocedores del mundo no europeo— consideran que un destino más grande que el meramente nacional de la autodeterminación espera a Occidente: la

autoconciencia, la voluntad, e incluso los profundos problemas del gusto y la discriminación. Tal vez la forma novelística en sí misma impide la claridad de sus percepciones, marcadas por una estructura de actitud y referencia con más de un siglo de existencia. Hay una enorme diferencia entre Malraux y el elogiado especialista francés en cultura indochina Paul Mus, cuyo libro *Vietnam: Sociologie d'une Guerre* apareció veinte años después, en vísperas de Dien Bien Phu y que fue capaz de ver, como Edward Thompson, la profunda crisis política que separaba a Francia de Indochina. En un capítulo notable titulado «Sur la route vietnamienne» (quizá como eco de *La vía real*), Mus habla francamente del sistema institucional francés y su secular violación de los valores vietnamitas sagrados; los chinos, indica, entendían a los vietnamitas mejor que los franceses, con sus ferrocarriles, escuelas y *administration laique*. Sin predicamento religioso, con poco conocimiento de la moral tradicional vietnamita y aún menos atención al nativismo y la sensibilidad local, los franceses eran apenas conquistadores desaprensivos.^[43]

Como Thompson, Mus considera a los europeos y a los asiáticos en su necesaria vinculación y, de nuevo, como Thompson, se opone a la continuidad del sistema colonial. Propone la independencia para Vietnam, a pesar de las amenazas china y soviética, y, al mismo tiempo, quiere un pacto que conceda a Francia ciertos privilegios en la reconstrucción de Vietnam (lo cual constituye el fallo de un capítulo titulado «Que faire?»). A pesar de que esto marca una considerable distancia respecto de Malraux, es tan solo un cambio mínimo en el concepto europeo de tutelaje —aunque sea ilustrado— sobre los no europeos. Y es incapaz de reconocer la completa fuerza de eso que, en lo que al imperialismo occidental respecta, se convirtió en el nacionalismo antinómico del Tercer Mundo, un

nacionalismo que no deseaba cooperación, sino que expresaba antagonismo.

Temas de resistencia cultural

La lenta y con frecuencia amargamente disputada recuperación del territorio geográfico que se encuentra en el corazón del proceso de descolonización está precedida, como antes lo fue el imperio, por el establecimiento cartográfico del territorio cultural. Tras el periodo de «resistencia primaria», en el que literalmente se lucha contra la intrusión extranjera, viene el periodo segundo, es decir, de resistencia cultural, durante el cual se realizan esfuerzos para reconstituir esa «comunidad pulverizada y salvar o restaurar el sentimiento y el hecho mismo de la comunidad contra las presiones del sistema colonial»,^[1] según ha formulado Basil Davidson. Esto, a su vez, hace posible el establecimiento de nuevas e independientes delimitaciones. Es importante señalar que no solo estamos hablando de regiones utópicas —prados idílicos, por así decirlo— descubiertas por intelectuales, poetas, profetas, líderes e historiadores de la resistencia en sus propios pasados privados. Davidson habla de las afirmaciones «de otro mundo» que algunos formularon en la primera fase de enfrentamiento, en las que se rechazaba el cristianismo y también las ropas occidentales. Todas ellas eran respuesta a las humillaciones del colonialismo y conducían «a la principal enseñanza del nacionalismo: la necesidad de encontrar una base ideológica que sirviera de sustento a una unidad más amplia que la conocida hasta aquel momento».^[2]

Creo que esta base se encontró en el redescubrimiento y repatriación de lo que había sido suprimido del pasado de los nativos por el proceso del imperialismo. Así se puede entender la insistencia de Fanon en releer la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo a la luz de la situación colonial: en ella, Fanon insiste en el proceso en que el amo imperial difiere del amo que describe Hegel. Para Hegel, hay reciprocidad; aquí, el señor se ríe de la conciencia del esclavo. «Lo que quiere del esclavo no es reconocimiento, sino trabajo».[3] Pero lograr reconocimiento es rediseñar y, después, ocupar de modo consciente el lugar reservado a la subordinación dentro de las formas de la cultura imperialista, luchando por ella en el mismo y exacto territorio antes regido por una conciencia que aceptaba la subordinación de un «otro» designado como inferior. En consecuencia, *reinscripción*. La ironía reside en que la dialéctica hegeliana pertenece a Hegel, después de todo: él estaba allí primero, tal como la dialéctica marxista de sujeto y objeto estaban allí antes de que Fanon la utilizara para explicar la lucha entre colonizador y colonizado.

En esto consiste la tragedia parcial de la resistencia: en que, hasta cierto punto, debe esforzarse por recobrar formas ya establecidas por la cultura del imperio o, al menos, infiltradas o influidas por él. Ese es otro ejemplo de lo que he calificado de territorios superpuestos: la lucha sobre África a lo largo del siglo xx, por ejemplo, es una guerra por territorios establecidos y restablecidos durante generaciones por exploradores europeos: un proceso memorable y concienzudamente reconstruido por Philip Curtin en *The Image of Africa*. [4] Así como en el momento de la ocupación, los europeos consideraban, de modo polémico, que África era un lugar vacío, o lo suponían amablemente dispuesto a ser conquistado, cuando dispusieron su partición en el congreso de Berlín entre 1884 y 1885, la descolonización de

África se enfrentó con la necesidad de reimaginar África, desgajándola de su pasado imperialista.

Tomemos un ejemplo de esta lucha sobre las proyecciones e imágenes ideológicas de la llamada búsqueda o motivo de la búsqueda, abundante en mucha literatura europea y especialmente en la literatura acerca del mundo no europeo. En todos los grandes relatos de exploradores del Renacimiento tardío (Daniel Defert los ha llamado, con acierto, la recolección del mundo (*la collecte du monde*)[5] y en la de los exploradores y etnógrafos del siglo XIX, por no mencionar el viaje de Conrad al Congo, existe el *topos* del viaje al sur, como lo ha llamado Mary Louise Pratt refiriéndose a Gide y a Camus:[6] en todos ellos «suena ininterrumpidamente» el motivo del control y de la autoridad. Para el nativo que empieza a ver y oír ese persistente sonido, se oye «la nota de la crisis, del destierro del corazón, del destierro de casa». Así es como Stephen Dedalus sitúa memorablemente en la Biblioteca el episodio de *Ulises*:[7] el escritor nativo descolonizador — Joyce, escritor irlandés colonizado por los británicos— vuelve a experimentar el motivo del viaje de búsqueda, del cual había sido desterrado según la misma figura llevada desde la cultura imperial a la nueva cultura y allí adoptada, reutilizada y revivida.

The River Between, de James Ngugi (después fue Ngugi wa Thiongo), reformula *El corazón de las tinieblas*, y lo hace desde la primera página, infundiéndole vida al río de Conrad. «El río se llamaba Honia, que quiere decir ‘cura’ o ‘volver a la vida’. El río Honia no se seca nunca: parece que posee una fuerte voluntad de vida a pesar de las sequías y de los cambios de clima. Y corre siempre igual, sin prisas, sin dudas. El pueblo veía esto y se sentía feliz».[8] Las imágenes conradianas del río, la exploración y el misterioso decorado no están demasiado lejanas mientras leemos la obra de Ngugi; sin embargo, se ven sopesadas de modo distinto, experimentadas (y

hasta sacudidas) por una lengua austera, voluntariamente ausente de giros reconocibles y deliberadamente cargada de sobreentendidos. En Ngugi se disminuye la importancia del hombre blanco —comprimido en la figura de un solo misionero emblemáticamente llamado Livingstone—, a pesar de que su influencia se siente en las divisiones que separan unos de otros las poblaciones, las riberas del río y los pueblos. En el conflicto interno que destroza la vida de Waiyaki, Ngugi muestra con poderosa mano las tensiones imposibles de resolver que seguirán vivas después de la novela y que esta no hace el menor esfuerzo por contener. Aparece un nuevo modelo, suprimido en *El corazón de las tinieblas*. Es un nuevo mito recreado por Ngugi: en su sinuoso curso y su final oscuridad se sugiere el retorno a un África africana.

Y en *Season of Migration to the North*, de Tayeb Salih, el río de Conrad se convierte en el Nilo, cuyas aguas rejuvenecen a sus pueblos, mientras la primera persona del estilo narrativo inglés, con sus protagonistas europeos, se ve de algún modo invertida; primero, por el uso del árabe; segundo, porque la novela de Salih trata del viaje de un sudanés a Europa; tercero, porque el narrador habla desde un poblado sudanés. El viaje al corazón de las tinieblas se convierte así en una *hégira* sagrada desde el campo sudanés, todavía agobiado por la herencia colonial, hasta el corazón de Europa, donde Mustafá Said, espejo de Kurtz, desencadena la violencia ritual sobre sí mismo, sobre las mujeres europeas y sobre el entendimiento del narrador. La *hégira* concluye con el retorno de Said a su tierra y su suicidio en su pueblo natal. Tan deliberada es la imitación inversa de Conrad por Salih, que hasta la valla adornada de calaveras de Kurtz encuentra su repetición y deformación en el inventario de los libros europeos almacenados en la biblioteca secreta de Said. Las intervenciones e intercambios de norte a sur y de sur a norte alargan y complican el vaivén de la trayectoria colonial

dibujada por Conrad. Lo que resulta no es una sencilla reclamación del territorio ficticio, sino una articulación de algunas de las discrepancias y las consecuencias imaginadas, atenuadas por la majestuosa prosa de Conrad:

Allí es como aquí, ni mejor ni peor. Pero yo soy de aquí, como lo es la palmera en el prado de nuestra casa, que ha crecido en nuestra casa y no en la de cualquier otro. No sé por qué ha sucedido esto de que ellos hayan venido a nuestra tierra; ¿significa eso que envenenarán nuestro presente y nuestro futuro? Tarde o temprano abandonarán nuestro país, igual que tantas gentes a lo largo de la historia han dejado tantos países. Los ferrocarriles, los barcos, los hospitales, las fábricas y las escuelas serán nuestras y hablaremos su lengua sin sentir ni culpa ni gratitud. Otra vez seremos lo que antes fuimos —gentes corrientes—, y si somos mentira, seremos una mentira inventada por nosotros mismos.[\[9\]](#)

Los escritores posimperialistas del Tercer Mundo llevan así su pasado con ellos: como cicatrices de heridas humillantes, como el motor para prácticas diferentes, como visiones de su pasado potencialmente en revisión y que tienden a un futuro poscolonial, como experiencias susceptibles de urgente revisión y reorganización en las que el antiguo silencio de los nativos habla y actúa sobre el territorio reclamado a los colonizadores dentro de un movimiento general de resistencia y entra después en acción.

Otro motivo emerge en la cultura de la resistencia. Considérese el impresionante esfuerzo cultural llevado a cabo para reclamar la posesión, restaurada y vigorizada, sobre una región específica, como en muchas modernas versiones latinoamericanas y caribeñas de *La tempestad* de Shakespeare. Esta fábula es una de las tantas que gobiernan el imaginario respecto del Nuevo Mundo. Hay otras: las aventuras y descubrimientos de Cristóbal Colón, Robinson Crusoe, John Smith y Pocahontas, y las aventuras de Inkle y Yariko. (Hay un brillante estudio de Peter Hulme, *Colonial Encounters*, que los revisa con bastante detalle).[\[10\]](#) Este trabajo da la medida de cuán reñida se ha vuelto la discusión acerca de las «figuras inaugurales» lo cual hace casi imposible decir algo sencillo sobre

cualquiera de ellas. Creo que es un error considerar que este celo reinterpretativo sea vengativo, simplificador o denigrador. Es imposible dejar de lado las formas, totalmente inéditas dentro de la cultura occidental, de las intervenciones de los artistas y estudiosos no europeos. Pues estas intervenciones no únicamente forman parte del movimiento político, sino que, en muchos sentidos, el movimiento está guiando *de manera exitosa* la imaginación y la energía intelectual y figurativa en su trabajo de redimensionar y repensar el terreno común a blancos y no blancos. Muchos occidentales consideran una intolerable afrenta que los nativos reclamen ese terreno, pero realmente, para ellos, volver a poseerlo es impensable.

El núcleo de la obra de Aimé Césaire *Une Tempête* no es el *resentimiento*, sino una afectuosa disputa con Shakespeare acerca del derecho a representar lo caribeño. Esa tendencia a la disputa forma parte de un esfuerzo mayor por descubrir las bases de una identidad integral diferente a la anterior, dependiente y resultado de una derivación de la europea. Según George Lamming, «Calibán es lo excluido, aquello que está eternamente por debajo de la posibilidad... Se lo ve apenas como una ocasión, como un estado de existencia que puede ser poseído y explotado según los propósitos del propio desarrollo de otro».[11] Para Lamming, se puede «explotar el viejo mito de Próspero» consagrando «un lenguaje nuevo»; pero esto no «puede ocurrir hasta que mostremos que el lenguaje es producto del trabajo humano, hasta que convirtamos en algo accesible a todos ese resultado de ciertas tareas, propias de hombres todavía vistos como los infelices descendientes de esclavos deformados y carentes de lenguaje».[12]

Lo que Lamming apunta es que, a pesar de que el problema de la identidad sea crucial, limitarse a afirmar una identidad diferente nunca es suficiente. Lo fundamental es advertir que Calibán posee una historia capaz

de desarrollo, como parte de un proceso de trabajo, crecimiento y madurez que solo los europeos parecen haberse propuesto. Cada nueva reinscripción americana de *La tempestad* supone así una versión local de la antigua y grandiosa leyenda, reforzada y modificada en función de las presiones de una historia cultural y política por hacer. El crítico cubano Roberto Fernández Retamar ha señalado una cuestión significativa: para los latinoamericanos modernos y caribeños, es Calibán y no Ariel el gran emblema de la hibridación, con su extraña e impredecible mezcla de atributos. Esto es aún más cierto para lo *creole* o para el compuesto mestizo de la nueva América.[\[13\]](#)

La elección de Calibán por encima de Ariel propugnada por Fernández Retamar expresa un importante y profundo debate ideológico en el propio corazón del esfuerzo cultural por la descolonización, un esfuerzo por la restauración de la comunidad y la reapropiación de la cultura que se produce mucho después de la instauración política de las naciones-estados independientes. La resistencia y la descolonización a las que aquí aludo persisten bastante tiempo después de que el nacionalismo triunfante haya llegado a detenerse. Esta discusión posee un referente simbólico en *Decolonising the Mind* (1986) de Ngũgĩ, quien cuenta su propia despedida del idioma inglés y su intento de adentrarse en la causa de la liberación explorando paralela y profundamente la lengua y la literatura africanas.[\[14\]](#) Esfuerzo similar relata el importante libro de Barbara Harlow, *Resistance Literature* (1987) cuyo propósito es la utilización de las herramientas de la reciente teoría literaria para dar lugar a «la producción literaria de áreas geopolíticas que se oponen, social y políticamente, a la misma organización política y social donde se originaron esas teorías a las que aquellas contestan».[\[15\]](#)

La forma básica del debate se ve más claramente si se la traslada a un juego de alternativas que se pueden extraer de la elección entre Ariel y Calibán, cuya historia en Latinoamérica, a pesar de ser específica y rara, puede aplicarse a otras áreas. En el ámbito latinoamericano (desde el reciente y bien conocido Fernández Retamar hasta los antecedentes, entre los que se inscriben José Enrique Rodó y José Martí), esta elección es realmente una respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo hace una cultura que quiere independizarse del imperialismo para imaginar su propio pasado? Una posibilidad es hacerlo como Ariel, como criado diligente de Próspero: Ariel cumple prontamente con lo que se le ordena, y cuando obtiene su libertad, vuelve a su elemento, una suerte de burguesía nativa que no se inquieta por su colaboración con Próspero. Otra opción es la de Calibán, consciente de su pasado bastardo y dispuesto a aceptarlo, pero no impedido para el futuro desarrollo. La tercera vía es convertirse en un Calibán que se sacude su servidumbre y su desfiguración física en el proceso de descubrimiento de un yo esencial y precolonial. Este último Calibán es el que se encuentra tras los nacionalismos nativistas radicales que han producido los conceptos de *négritude*, fundamentalismo islámico, arabismo y otros semejantes.

Los dos Calibanes se alimentan y se necesitan el uno al otro. Cada comunidad sometida en Europa, Australia, África, Asia y las Américas ha hecho el papel del duramente tratado y oprimido Calibán respecto a algún Próspero del exterior. La visión fundamental del nacionalismo antiimperialista consiste en la toma de conciencia de que el propio yo individual forma parte de un pueblo sometido. De esa visión vienen las literaturas, los innumerables partidos políticos, el conjunto de otras luchas por las minorías, por los derechos de las mujeres y, con el tiempo, nuevos estados independientes. Pero, como observa muy justamente Fanon, la

conciencia nacionalista puede llevar con mucha facilidad a la más fría petrificación. La mera sustitución de los funcionarios y oficiales blancos por sus equivalentes de color, señala Fanon, no garantiza que los funcionarios nacionales no vayan a reproducir las antiguas costumbres. Los peligros del chovinismo y la xenofobia («África para los africanos») son muy reales. Es mejor la opción en que Calibán ve su propia historia como aspecto parcial de la historia de *todos* los hombres y las mujeres sometidos del mundo, y comprende la verdad compleja de su propia situación social e histórica.

No debemos minimizar la casi aplastante importancia de esa visión inicial —pueblos que adquieren conciencia de ser prisioneros en su propia tierra— porque vuelve, una y otra vez, en la literatura del mundo sometido al imperialismo. La historia del imperio, marcada por rebeliones a lo largo de todo el siglo XIX —en la India; en el África alemana, francesa, belga e inglesa; en Haití, Madagascar, el norte de África, Birmania, Filipinas, Egipto; y otros sitios— parece incoherente, a menos que se reconozca esa sensación de aprisionamiento infundido con una pasión por la comunidad que basó la resistencia antiimperialista precisamente en el esfuerzo cultural por el rechazo. Aimé Césaire:

*Ce qui est à moi aussi: une petite
cellule dans le Jura,
une petite cellule, la neige la double de barreaux blancs
la neige est un gèolier blanc qui monte
la garde devant une prison
Ce qui est à moi:
c'est un homme seul emprisonné de
blanc*

*c'est un homme seul qui défie les cris
blancs de la morte blanche*
(TOUSSAINT, TOUSSAINT LOUVERTURE)[16]

Muchas veces, el concepto de raza da a la prisión misma su *raison d'être*, y esta se repite casi en todas partes dentro de la cultura de la resistencia. En su gran conferencia titulada «Nacionalismo», en 1927, Rabindranath Tagore se refiere a ello: «La Nación» es para Tagore un receptáculo de poder duro e inexorable en su propósito de lograr conformidad, ya sea británica, china, india o japonesa. La respuesta de la India, afirma, debe consistir no en otro nacionalismo que entre en competencia con los ya existentes, sino en una solución creativa que supere el espíritu divisionista producido por la conciencia de las razas.[17] La misma convicción subyace en una obra de W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (1903): «¿Qué se siente cuando se es un problema? [...]. ¿Por qué Dios me hizo un marginal y un extranjero en mi propia casa?». [18] Tanto Tagore como Du Bois, no obstante, advierten en contra de un ataque masivo e indiscriminado contra la cultura occidental o blanca. No hay que culpar a la cultura occidental, dice Tagore, sino a la «pacata avaricia de la nación que se ha apropiado para sí la carga del hombre blanco cuando este ataca el Este». [19]

En la cultura de la resistencia de la descolonización emergen tres grandes tópicos, todos ellos relacionados, aunque se los separe por razones analíticas. Uno, por supuesto, es la insistencia en el derecho de considerar el conjunto de la historia de la comunidad de modo coherente e integral. Devolver la nación prisionera a sí misma. (Benedict Anderson relaciona tal insistencia, en Europa, con el «capitalismo impreso» que «dio una nueva fijeza al lenguaje» y creó «campos unificados de intercambio y comunicación por debajo del latín y por encima de las lenguas vernáculas

orales»).[20] El concepto de lengua nacional es central, pero sin la práctica de una cultura nacional —de consignas a panfletos y periódicos, de cuentos folklóricos y héroes a poesía épica, novelas y dramas—, el lenguaje es inerte. La cultura nacional organiza y sostiene la memoria común, como cuando, en el contexto de la resistencia africana, se resumen los relatos de las primeras derrotas («nos quitaron nuestras armas en 1903; ahora nosotros las recuperamos»); se vuelven a llenar los paisajes con formas de vida recuperadas, con hazañas, héroes y heroínas; se formulan expresiones y sentimientos de orgullo y desafío que, a su vez, sirven para formar el núcleo de los principales partidos nacionalistas de la independencia. Los relatos locales de la esclavitud, las autobiografías espirituales y las memorias de presidio constituyen el contrapunto de las historias monumentales de las potencias occidentales, los discursos oficiales y las perspectivas panópticas cuasicientíficas. En Egipto, por ejemplo, las novelas históricas de Girgi Zaydan reúnen, por primera vez, un tipo de narrativa específicamente árabe (un poco a la manera en que Walter Scott lo hiciera un siglo antes en Inglaterra). En la América hispana, según Anderson, las comunidades *creole* «producen criollos que conscientemente redefinen esas poblaciones mezcladas como sus compatriotas».[21] Tanto Anderson como Hannah Arendt advierten de la extendida tendencia global a «conseguir expresiones de solidaridad que se basan en un fundamento esencialmente imaginario».

[22]

El segundo tópico se refiere a la idea de que la resistencia, lejos de constituir meramente una reacción al imperialismo, es un modo alternativo de concebir la historia humana. Es particularmente importante comprender hasta qué punto esta nueva concepción se basa en la ruptura de las barreras entre culturas. Ciertamente, un componente mayor del proceso es esa *escritura de retorno* —según el título de un libro fascinante— frente a los

grandes relatos europeos sobre África y Oriente, a los que fractura y reemplaza por un nuevo estilo narrativo más libre o más poderoso.^[23] La novela de Salman Rushdie *Los hijos de la medianoche* es una obra brillante basada, precisamente, en la capacidad liberadora de la imaginación en el proceso de la independencia, con todas sus anomalías y contradicciones puestas en marcha. En Rushdie, como en la primera generación de la escritura de la resistencia, es de particular interés el esfuerzo consciente por penetrar el discurso de Europa y de Occidente, mezclarse con él, transformarlo y obligarlo a reconocer las historias marginales, suprimidas u olvidadas. Llamo a este esfuerzo, llevado a cabo por docenas de especialistas, críticos e intelectuales de la periferia, el *viaje de retorno*.

El tercer tópico apunta a la notable tendencia del nacionalismo separatista hacia una perspectiva más integradora de la comunidad humana y la liberación. Quiero ser muy claro en esto. Nadie necesita que se le recuerde que durante el periodo de la descolonización, a lo largo de todo el orbe imperial, los movimientos de protesta, resistencia e independencia estaban alimentados por uno u otro nacionalismo. Actualmente, los debates acerca del nacionalismo en el Tercer Mundo han aumentado en volumen e interés, y no solo porque según abundantes estudiosos y observadores occidentales esta reaparición del nacionalismo reavive buen número de actitudes anacrónicas. Elie Kedourie, por ejemplo, considera que el nacionalismo no occidental es esencialmente condenable, una reacción negativa que muestra una notoria inferioridad cultural y social y que imita conductas políticas «occidentales» que nada bueno han aportado. Hay otros, como Eric Hobsbawm y Ernest Gellner, que consideran el nacionalismo como una forma de conducta política gradualmente superada por nuevas realidades transnacionales en materia de economías modernas, comunicaciones electrónicas o superpotencias de proyección militar.^[24]

Creo que en todas estas actitudes existe una marcada (y creo que ahistórica) incomodidad respecto a las sociedades no occidentales que acaban de adquirir su independencia nacional, cosa que se ve como «extraña» a su ser mismo. De ahí la repetida insistencia en el origen *occidental* de las filosofías nacionalistas que, por lo tanto, se ajustan mal a los árabes, zulúes, indonesios, irlandeses o jamaicanos y corren el riesgo de ser mal utilizadas por ellos.

Esta crítica de los pueblos recientemente independizados, según mi opinión, conlleva una oposición cultural marcada tanto desde la izquierda como desde la derecha por la afirmación de que pueblos antiguamente sometidos pueden adscribirse a la misma clase de nacionalismo que, digamos, los más desarrollados y, por lo tanto, más meritorios, como los alemanes e italianos, por ejemplo. Una confusa y a la vez limitadora noción de prioridades permitiría que únicamente aquellos que han inventado una idea fuesen capaces de ponerla en práctica. Sin embargo, la historia de la cultura no es otra cosa que la historia de préstamos culturales. Las culturas no son impermeables; así como la ciencia occidental tomó cosas de los árabes, ellos las tomaron de los indios y los griegos. La cultura no es nunca cuestión de propiedad, de tomar y prestar con garantías y avales, sino más bien de apropiaciones, experiencias comunes e interdependencias de toda clase entre diferentes culturas. Esta es la norma universal. ¿Quién ha podido determinar qué cantidad de elementos provenientes del imperio sobre los otros contribuyó a la enorme riqueza de las potencias francesa e inglesa?

Al académico y erudito indio Partha Chatterjee (miembro del grupo de Subaltern Studies) se debe una crítica mucho más interesante del nacionalismo no occidental. Él sostiene que en buena medida el pensamiento nacionalista indio depende de realidades generadas por el poder colonial, ya sea afirmando o negando la conciencia patriótica. Esto

«conduce inevitablemente al elitismo de cierta *intelligentsia*, enraizado en una visión de regeneración radical de la cultura nacional».[25] La restauración de la nación en una situación así constituye fundamentalmente un sueño; un ideal utópico romántico desgajado de la política real. De acuerdo con Chatterjee, el punto de máxima radicalidad del nacionalismo se alcanzó en la completa oposición de Gandhi a toda la civilización occidental. Influida por el pensamiento antimoderno de pensadores como Ruskin y Tolstói, Gandhi se sitúa epistemológicamente fuera del orden temático de la reflexión de la posilustración.[26] La tarea de Nehru consistió efectivamente en tomar la nación india como una totalidad liberada enteramente de la modernidad por obra de Gandhi y depositarla así, por entero, dentro del concepto del estado. «El mundo de lo concreto, el mundo de las diferencias, del conflicto, de la lucha entre clases, de la historia y la política encuentran ahora su unidad en la vida del estado».[27]

Chatterjee muestra que el nacionalismo antiimperialista triunfante tiene detrás una historia de evasión o evitación, y que puede convertirse en una panacea para no enfrentarse con las disparidades económicas, la injusticia social y la captura del nuevo estado independiente por parte de una élite nacionalista. Pero, a mi juicio, insiste muy poco en que la contribución de la cultura al estatalismo es, en muchas ocasiones, el resultado de una concepción separatista y hasta chovinista y autoritaria del nacionalismo. No obstante, existe también una tendencia intelectual consistente, dentro del consenso nacionalista, que es vitalmente crítica, que rechaza el halago de las consignas triunfalistas y separatistas en favor de las realidades humanas más generosas y amplias de una comunidad *entre* culturas, pueblos y sociedades. Esta comunidad es la de la real liberación humana anunciada por la resistencia al imperialismo. Basil Davidson afirma contundentemente

la misma posición en su magistral *Africa in Modern History: The Search for a New Society*.[\[28\]](#)

No quiero que se me malinterprete: no estoy abogando por una posición simplemente antinacionalista. Es un hecho histórico que, como fuerza política movilizadora, el nacionalismo —restauración de la comunidad, afirmación de la identidad, emergencia de nuevas prácticas culturales— instigó y propulsó la lucha contra la dominación occidental en todo el orbe no europeo. Es tan inútil oponerse a eso como a la ley de la gravedad de Isaac Newton, En las Filipinas o en cualquiera de los territorios africanos, en el subcontinente indio, en el mundo árabe, en buena parte de Latinoamérica o el Caribe, en China o Japón, los nativos se unieron en grupos que reivindicaban tanto la independencia como el nacionalismo, basándose en un sentido de la identidad étnico, religioso o comunitario opuesto a cualquier tipo de futura opresión occidental. Esto fue así desde el principio. Se convirtió en una realidad global en el siglo xx al extenderse enormemente la reacción a la intromisión occidental, que, a su vez, se había extendido también de manera extraordinaria. Con muy pocas excepciones, los pueblos se unieron en la afirmación de su resistencia hacia lo que percibían como trato injusto hacia ellos; y sobre todo, porque esa injusticia se sustentaba en ser ellos quienes eran, es decir, no occidentales. Ciertamente, en algunas ocasiones, estos agrupamientos se convertían en asociaciones ferozmente exclusivistas, como lo han demostrado muchos historiadores del nacionalismo. Pero también debemos centrarnos en el argumento cultural e intelectual, dentro del nacionalismo de la resistencia, que sostiene que, una vez adquirida la independencia, se necesitan nuevas e imaginativas reconceptualizaciones de la sociedad y la cultura para así evitar la recaída en las antiguas ortodoxias e injusticias.

Al llegar a este punto, es fundamental el movimiento de las mujeres. Porque mientras se organiza una resistencia primaria, para ser seguida por el despliegue de los partidos nacionalistas, injustas prácticas machistas como el concubinato, la poligamia, el vendaje de pies, el *sati* y la virtual esclavización de las mujeres, se convierten en cuestiones básicas de su propia resistencia. En Egipto, Turquía, Indonesia, China y Ceilán, la lucha de principios de siglo por la emancipación de las mujeres está orgánicamente relacionada con la agitación nacionalista. Raja Ramuhan Roy, una nacionalista de principios de siglo influida por Mary Wollstonecraft, fue el motor de las primeras movilizaciones de las campañas por los derechos de las mujeres en la India, modelo común del mundo colonial, donde los inicios del cuestionamiento intelectual contra la injusticia incluyeron la preocupación por los derechos pisoteados de todas las clases oprimidas. Después, mujeres escritoras e intelectuales —muchas veces pertenecientes a estratos sociales privilegiados y con frecuencia aliadas a las defensoras occidentales de los derechos de la mujer, como Annie Besant— se pusieron al frente del movimiento por la educación de las mujeres. La obra fundamental de Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, describe los esfuerzos de las reformistas indias Toru Dutt, D. K. Karve y Cornelia Sorabjee, y de militantes como Pundita Ramabai. Sus contrapartidas en las Filipinas, Egipto (Huda Sha'arawi) o Indonesia (Raden Kartini) han ampliado la corriente del feminismo, que después de la independencia se ha convertido en una entre varias tendencias liberacionistas.[\[29\]](#)

Esta lucha más amplia por la liberación se hizo más evidente allí donde los logros nacionalistas habían fracasado o se habían retrasado: en Argelia, Guinea, Palestina, partes del mundo islámico y árabe y Sudáfrica. Los estudiosos de la política poscolonial no han reparado lo suficiente en las

ideas que minimizan la ortodoxia y el pensamiento autoritario o patriarcal y que se pronuncian con severidad sobre la naturaleza coercitiva de la identidad política. Quizá esto suceda porque los Idi Amin y los Sadam Husein del Tercer Mundo se han apropiado de modo completo y siniestro del nacionalismo. Es evidente que muchos nacionalistas son más coactivos o, al contrario, más autocríticos que otros; pero mi propia tesis consiste en que, en sus mejores aspectos, la resistencia nacionalista al imperialismo fue siempre crítica respecto a sí misma. Una lectura atenta de las figuras cimeras dentro de la jerarquía nacionalista —C. L. R. James, Neruda, el mismo Tagore, Fanon, Cabral y otros— descubrirá cómo distinguen entre las varias fuerzas en pugna por el dominio dentro del campo antiimperialista. James es el ejemplo perfecto. Desde siempre campeón del nacionalismo negro, continuamente atempera sus proclamas con afirmaciones y exhortaciones a recordar la insuficiencia de la particularidad étnica, del mismo modo que es insuficiente la solidaridad sin crítica. Podemos abrigar esperanzas serias en torno a esto, aunque solo sea porque, en lugar de estar al final de la historia, estamos en disposición de hacer algo acerca de nuestra historia presente y futura, vivamos dentro o fuera del mundo metropolitano.

En suma, la descolonización es una compleja batalla sobre el derrotero de diferentes objetivos políticos, historias y geografías, y está llena de obras de imaginación, de investigación y de contrainvestigación. La lucha adopta diversas formas: huelgas, marchas, ataques violentos, retribuciones y contrarrestos. Su caudal está también alimentado por novelistas y funcionarios colonialistas que escriben acerca, por ejemplo, de la mentalidad india, o de los modelos de renta rural en Bengala, o de la estructura de la sociedad india. En respuesta, surgen las novelas escritas por indios en las que se reclama más participación en el gobierno, e

intelectuales y oradores que llaman a las masas a un compromiso más profundo y a la movilización por la independencia.

No se pueden fijar calendarios para este proceso. La India ha seguido un derrotero; Birmania, África Occidental o Argelia, otros distintos; Egipto, Siria y Senegal, aún otros diversos. Pero en todos los casos se perciben gradualmente las divisiones cada vez más perceptibles entre los bloques nacionales masivos: de un lado, Occidente (Francia, Inglaterra, Holanda, Bélgica, Alemania, etcétera); del otro, la mayoría de los nativos. Desde una perspectiva general, la resistencia antiimperialista se construye gradualmente, desde revueltas esporádicas y muchas veces fracasadas hasta que, tras la Primera Guerra Mundial, eclosiona de modo variado en partidos, movimientos y personalidades a lo largo de todo el imperio. Durante las tres décadas siguientes a la Gran Guerra, esa resistencia adquirió una mentalidad más militante e independiente, hasta lograr la aparición de los nuevos estados en Asia y África. En el proceso, la resistencia operó permanentemente cambios dentro de la situación interna de las potencias occidentales, cuyas fuerzas se dividieron entre oponentes y afines a la política imperialista.

Yeats y la descolonización

William Butler Yeats ha sido casi por completo asimilado al canon y también a los discursos acerca de la literatura inglesa y moderna del fin de siglo. En ambos se lo reconoce como un gran poeta moderno irlandés, profundamente afín y en activa relación con sus tradiciones nativas, el contexto histórico y político de su periodo y su compleja situación de poeta de la Irlanda turbulenta y nacionalista que escribe en inglés. Además de su visible, y hasta diría que asentada, presencia en Irlanda, en la cultura y la literatura británicas y en el modernismo europeo, Yeats presenta de hecho otro rasgo fascinante: el de ser un indiscutible poeta *nacional* que, durante una época de resistencia antiimperialista, articulaba las experiencias, las aspiraciones y la visión restauradora de un pueblo que sufría bajo la ocupación de una potencia extranjera.

Desde esta perspectiva, Yeats es un poeta perteneciente a una tradición no habitualmente considerada como suya: la de un mundo colonial gobernado por el imperialismo europeo durante una etapa de insurrección aguda. Aunque esta no sea la manera corriente de interpretar a Yeats, debemos aún insistir en que también pertenecía, naturalmente, a un dominio cultural que, en virtud del estatuto colonial de Irlanda, compartía con un número elevadísimo de regiones no europeas: antagonismo y dependencia cultural al unísono.

Se dice que la etapa del gran imperialismo no comenzó hasta 1870. Pero en el ámbito de habla anglosajona se había iniciado unos cien años antes, como lo demuestra el interesante libro de Angus Calder, *Revolutionary Empire*. Irlanda había sido cedida a Enrique II de Inglaterra por el Papado alrededor de 1150; un Papa visitó la isla en 1171. Ya en esa época se daba un persistente prejuicio acerca de Irlanda: sus habitantes eran considerados miembros de una raza bárbara y degenerada. Historiadores y críticos recientes —Seamus Deane, Nicholas Canny, Joseph Leerssen y R. N. Lebow entre otros— han estudiado y documentado esta historia, alimentada en gran medida por figuras de impresionante influencia intelectual, como Edmund Spenser y David Hume.

A pesar de que las metrópolis trataban a cada una de ellas por separado, la India, norte de África, Caribe, América Central, del Norte y del Sur, muchas partes de África, China, Japón, el archipiélago del Pacífico, Malasia, Australia, Nueva Zelanda y, por supuesto, Irlanda, pertenecían a un solo grupo. Todas ellas era sitios de enfrentamiento antes de 1870, ya a causa de la resistencia local, ya por las contiendas entre las mismas potencias europeas; en algunos casos, como en la India y África, dos tipos de lucha contra la dominación exterior se desarrollaban desde antes de 1857, y también antes de los varios congresos europeos sobre el reparto de África que se celebraron a finales del siglo XIX.

Aquí la cuestión es que, independientemente del momento en que se desee fijar la etapa del gran imperialismo —ese periodo en que casi todos, en Europa y en Estados Unidos, creían estar sirviendo la causa comercial y altamente civilizadora del imperio—, el imperialismo como tal habíase desarrollado ya en un proceso continuo, durante varias centurias de conquistas de ultramar, rapiña y exploración científica. Para un indio, un

irlandés o un argelino, la tierra estaba y había estado sometida a un poder extranjero, fuese este liberal, monárquico o revolucionario.

Pero, constitutivamente, el imperialismo europeo moderno era diferente, de manera radical, de otros tipos anteriores de dominación de ultramar. La escala y el alcance eran solo una parte de lo que lo hacía diferente; ciertamente ni Bizancio, ni Roma, Atenas o Bagdad, ni España o Portugal durante los siglos XV y XVI llegaron a controlar nada similar en dimensiones a los territorios bajo el poder de Inglaterra y Francia en el siglo XIX. La primera diferencia atañe a la sustancial duración de la disparidad de poder, y la segunda a su masiva organización, que afectaba los más mínimos detalles y no únicamente las grandes líneas de la vida social. A principios del siglo XIX, Europa había empezado la transformación industrial de su economía, con Gran Bretaña a la cabeza. Las estructuras feudales y tradicionales de la posesión de la tierra estaban cambiando; se habían fijado nuevos esquemas mercantilistas para el comercio internacional, el poder naval y los asentamientos coloniales; la revolución burguesa alcanzaba su estadio triunfal. Todos estos desarrollos dieron a Europa una ascendencia marcada sobre sus posesiones ultramarinas, un perfil de impresionante y, en ocasiones, amedrentadora fuerza. Cuando comenzó la Primera Guerra Mundial, Europa y Estados Unidos sostenían, en la mayor parte de la superficie del planeta, diversas formas de sometimiento colonial.

Diferentes razones dieron lugar a este estado de cosas, que toda una biblioteca de estudios sistemáticos (empezando con los críticos del imperialismo en su fase más agresiva, como Hobson, Rosa Luxemburg y Lenin) suele relacionar con procesos económicos y también, aunque descritos de modo más ambiguo, con derroteros políticos (que, en el caso de Joseph Schumpeter, adquieren además tintes psicológicamente agresivos). Lo que yo sostengo en este libro es que la cultura jugó aquí un papel

importante y hasta indispensable. Durante muchas décadas de expansión imperial, en el corazón de la cultura europea latía un inocultable e inexorable eurocentrismo. Este acumulaba experiencias, territorios, pueblos, historias; los estudiaba, clasificaba, verificaba y, como dice Calder, permitía que los «hombres de negocio europeos» tuviesen poder «para trazar grandiosos planes»;^[1] pero sobre todo los subordinaba borrando sus identidades, salvo en el estrato más bajo del ser, de la cultura y hasta de la idea misma de una Europa blanca y cristiana. Se debe considerar este proceso cultural como contrapunto vital, informador y reforzador de la maquinaria económica y política que se encontraba en el centro material del imperialismo. Esta cultura eurocéntrica implacablemente codificaba y registraba todo acerca de los no europeos y el mundo periférico, de modo tan concienzudo y con tanto detalle que casi no se dejaba punto sin tocar, cultura sin estudiar, tierras o pueblos sin reclamar su posesión.

Desde este punto de vista, no hay casi diferencias entre el Renacimiento y lo que vino después. No temamos afirmar que todos aquellos elementos sociales históricamente progresistas eran no obstante, desde la perspectiva del imperialismo, uniformemente retrógrados. Artistas y escritores de vanguardia, la clase obrera, las mujeres —todos ellos marginales en Occidente— mostraban un fervor imperialista que aumentaba en intensidad y febril entusiasmo al ritmo en que crecía la brutalidad y el insensato —y a veces inútil— control de las potencias europeas y norteamericana sobre los pueblos sometidos. El eurocentrismo penetró la médula misma del movimiento obrero, de las mujeres y de la vanguardia artística: nadie significativo quedó fuera de su alcance.

Mientras el imperialismo crecía en alcance y profundidad, también en las colonias aumentaba la resistencia. Así como en Europa la acumulación global, que reunía los dominios coloniales dentro de la economía mundial

de mercado, se sostenía y alimentaba en una cultura que concedía licencia ideológica al imperialismo, así en el *imperium* de ultramar la masiva resistencia política, económica y militar estaba apoyada e informada por una cultura de la resistencia provocadora y desafiante. Esto constituía algo más que una respuesta tardía y reactiva al imperialismo occidental: era una cultura con una larga tradición de integridad y poder por derecho propio.

En Irlanda, señala Calder, la idea de exterminar a los celtas fue desde el principio considerada «parte de las tareas del ejército real, y, con aprobación real, un cometido patriótico, heroico y justo».[2] Se hizo más fuerte la idea de la superioridad racial inglesa: alguien tan humano como el caballero y poeta Edmund Spenser, en su *View of the Present State of Ireland* (1596) llegó a proponer claramente que puesto que los irlandeses eran escitas, bárbaros, la mayoría debía ser exterminada. Naturalmente, las rebeliones contra los ingleses empezaron pronto, y hacia el siglo XVIII, bajo Wolfe Tone y Henry Grattan, la oposición había adquirido una identidad acabada, con organizaciones, giros de lenguaje y reglas. «Se estaba poniendo de moda el patriotismo»,[3] continúa Calder, y a mitad del siglo los extraordinarios talentos de Jonathan Swift, Goldsmith y Burke dieron a la resistencia irlandesa un discurso enteramente propio.

En buena parte, aunque no en toda, la resistencia al imperialismo encontraba su dirección dentro del amplio contexto del nacionalismo. «Nacionalismo» es una palabra que todavía significa toda clase de cosas indiferenciadas, pero aquí me sirve, muy adecuadamente, para definir la energía movilizadora encarnada en la resistencia, por parte de pueblos con una historia, religión e idioma común, contra un imperio extranjero y de ocupación. Sin embargo, a pesar de su éxito —de hecho, a causa de su éxito— en la tarea de desembarazarse de señores coloniales en muchos territorios, el nacionalismo ha seguido siendo una práctica profundamente

problemática. Cuando se trataba de sacar la gente a la calle para manifestarse contra el amo blanco, el nacionalismo estuvo muchas veces encabezado por abogados, médicos y escritores que, en parte, eran producto del poder colonial y se habían formado gracias a él. Las burguesías nacionales y sus élites especializadas, de las cuales Fanon habla con tanto desprecio, tendían, en efecto, a reemplazar el poder colonial por uno nuevo basado en la división de clases y, en última instancia, en la explotación que reproducía las viejas estructuras coloniales en nuevos términos. Existen estados, a lo largo de todo el mundo antes colonial, que han alimentado patologías del poder, como las ha denominado Eqbal Ahmad.^[4] También puede suceder que los horizontes culturales del nacionalismo se vean fatalmente limitados a causa de la común historia de colonizador y colonizado. Después de todo, el imperialismo fue una aventura de cooperación; una de sus características más sobresalientes en su forma moderna consiste en que era (o afirmaba ser) un movimiento educativo, conscientemente puesto en marcha para modernizar, desarrollar, instruir y civilizar. Los anales de escuelas, misiones, universidades, sociedades académicas y hospitales en Asia, África, Latinoamérica, Europa y Norteamérica están llenos de los registros de esta historia, que con el tiempo fijó las así llamadas tendencias modernizadoras mientras difuminaba los aspectos más duros de la dominación. Pero, en su centro, preservó la división decimonónica entre el occidental y el nativo.

Los grandes colegios coloniales, por ejemplo, enseñaron a generaciones y generaciones de burguesía nativa importantes verdades acerca de la historia, la ciencia y la cultura. De ese proceso de aprendizaje millones de individuos extrajeron los fundamentos de la vida moderna, pero siguieron subordinados a una autoridad sustentada no en sus propias vidas, sino en otra parte. Puesto que uno de los propósitos de la vida colonial era la

promoción de la historia de Francia o de Gran Bretaña, esa misma educación degradaba la historia nativa. Para el nativo siempre existían los ingleses, los franceses, los alemanes, los holandeses, como depositarios distantes de la Palabra, a pesar de las afinidades que, durante años de productiva colaboración, se desarrollaron entre los nativos y los «blancos». Un ejemplo célebre y de inusual vigor acerca del descubrimiento de esta distancia, se encuentra en el momento en que Stephen Dedalus, el personaje de Joyce, se enfrenta con el director de estudios inglés:

El lenguaje en el que hablamos es suyo antes que mío. ¡Qué diferentes son las palabras casa, Cristo, cerveza, señor, en sus labios o en los míos! No puedo hablar o escribir estas palabras sin que mi espíritu se inquiete. Su lenguaje, tan familiar y tan extraño, siempre será para mí un habla adquirida. Yo no he hecho ni aceptado sus palabras. Mi voz las mantiene a raya. Mi alma se consume a la sombra de su lenguaje.^[5]

En Irlanda, la India y Egipto, el nacionalismo estaba arraigado en la larga lucha de partidos, como el Sinn Fein, el Partido del Congreso y el Wafd, por los derechos de los nativos y por la independencia. Procesos similares tuvieron lugar en otros sitios de África y Asia. Nehru, Nasser, Ahmed Sukarno, Nyerere, Kwame Nkrumah: el panteón de Bandung floreció, en toda su grandeza y sus sufrimientos, gracias a la dinámica del nacionalismo, culturalmente encarnado en autobiografías propagandísticas, manuales de instrucción y meditaciones filosóficas de estos grandes líderes nacionales. En el nacionalismo clásico, en cualquiera de sus localizaciones, se advierte, aún ahora, un inconfundible repertorio patriarcal, que retrasa y distorsiona las reclamaciones por los derechos de las minorías y las mujeres (para no mencionar las libertades democráticas). Obras fundamentales como *Asia and Western Dominance* de Panikkar, *The Arab Awakening* de Antonius, y varios libros del Renacimiento irlandés, son deudores también del molde del nacionalismo clásico.

Dentro del revival nacionalista, en Irlanda y en otras partes, se pueden distinguir dos momentos políticos distintos, cada uno dentro de su propia cultura imaginaria, y el segundo impensable sin la existencia del primero. El primer momento es el de la pronunciada percepción de la cultura europea y occidental *como* imperialismo; supone la conciencia reflexiva que permite a los ciudadanos de África, el Caribe, Irlanda, Latinoamérica y Asia afirmar que llega a su fin la existencia de Europa como guía cultural o educativa para los no europeos o no pertenecientes a los territorios metropolitanos. Muchas veces este momento fue arbitrado, como sostiene Thomas Hodgkin, por «profetas y sacerdotes»,^[6] entre los cuales se contaban poetas y visionarios, versiones quizá de los «rebeldes primitivos» de Eric Hobsbawm. El segundo momento es más abiertamente liberacionista y se dio durante la prolongada misión imperial de Occidente posterior a la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en regiones coloniales como Argelia, Vietnam, Palestina, Irlanda, Guinea y Cuba.^[7] El nacionalismo convencional, en su primer momento, se reveló a la vez radical e insuficiente, ya fuese en la constitución india, en las afirmaciones de panarabismo y panafricanismo, o en formas particularistas como el gaélico de Pearse y la *négritude* de Senghor. Pero solo como primer paso. De esa paradoja surgió la idea de liberación, un vigoroso tema nuevo y posnacionalista, implícito en las obras de James Connolly, Marcus Garvey, Martí,^[8] Mariátegui, Cabral y Du Bois, por ejemplo, pero que exigía la energía añadida de la teoría y hasta de una militancia insurreccional armada que la llevara abiertamente a cabo.

Volvamos nuevamente a la literatura del primero de esos momentos, el de la resistencia antiimperialista. Si existe algo que distingue radicalmente la imaginación antiimperialista, es la primacía que tiene en ella el elemento geográfico. Después de todo, el imperialismo es un acto de violencia

geográfica por medio del cual, prácticamente, cualquier espacio del globo es explorado, cartografiado y finalmente sometido a control. Para el nativo, la historia de la servidumbre colonial comienza con la pérdida del lugar en favor del extraño: más adelante se buscará e intentará restaurar la identidad geográfica perdida. A causa de la presencia del extraño colonizador, la tierra será primero recuperada solo en el plano de la imaginación.

Daré tres ejemplos del modo en que la compleja pero firme *morte main* geográfica del imperialismo se mueve desde lo general a lo específico. En *Ecological Imperialism* de Crosby, encontramos el ejemplo más general. Crosby afirma que dondequiera que iban, los europeos empezaban inmediatamente a cambiar el hábitat local; su propósito consciente era transformar los territorios y convertirlos en imágenes de aquello que habían abandonado. Era un proceso interminable, mientras un enorme número de plantas, animales, cereales y métodos de construcción convertían gradualmente la colonia en un sitio inédito, al que se agregaban las enfermedades nuevas, los desajustes del entorno y los disloques traumáticos que sufrían los empobrecidos nativos.^[9] Una ecología modificada daba pie, también, a la modificación del sistema político. A los ojos de los poetas y visionarios nacionalistas por venir, esto enajenaba al pueblo de sus tradiciones auténticas, de sus modos de vida y de sus organizaciones políticas propias. A pesar de la buena dosis de mitología romántica que se colaba en estas versiones acerca de cómo el imperialismo había alienado la tierra de sus habitantes, no hay que poner en duda la extensión real de los cambios que tenían lugar.

El segundo ejemplo tiene que ver con los proyectos racionalizadores de la posesión territorial prolongada, que intentaba, sistemáticamente, que la tierra diese beneficios y al mismo tiempo se integrase a una norma externa. En su libro *Uneven Development*, el geógrafo Neil Smith demuestra

brillantemente el modo en que el capitalismo ha producido en su historia una especie particular de naturaleza y de espacio, un paisaje de desarrollo desigual donde se reúnen pobreza y riqueza, urbanización industrial y retraso agrario. La culminación de este proceso es el imperialismo, que domina, clasifica y universalmente convierte en un bien todo el espacio, bajo la égida del centro metropolitano. Su análogo cultural a finales del siglo XIX fue la geografía comercial, cuyas perspectivas (por ejemplo en la obra de Mackinder y Chisolm) justificaba el imperialismo como resultado de la fertilidad y esterilidad «natural», mares disponibles, zonas permanentemente diferenciadas, territorios, climas y pueblos.^[10] Así se lograba «la universalidad del capitalismo» que consiste en «la diferenciación del espacio nacional según la división territorial del trabajo».^[11]

Siguiendo a Hegel, Marx y Lukács, Smith llama, a la producción de este mundo científicamente «natural», *segunda* naturaleza. Para la imaginación antiimperialista, nuestro espacio propio en las periferias ha sido usurpado y después utilizado para sus propios fines por los extranjeros. Es por lo tanto necesario buscar, registrar, inventar o descubrir una *tercera* naturaleza, no pura y prehistórica («La Irlanda romántica está muerta y enterrada», decía Yeats), sino sacada de las privaciones del presente. El impulso es cartográfico, y entre sus más llamativos ejemplos se encuentran algunos de los primeros poemas de Yeats reunidos en «The Rose», los poemas de Neruda describiendo el paisaje chileno, Césaire sobre las Antillas, Faiz sobre Pakistán y Mahmoud Darwish sobre Palestina:

*Devuélveme el color del rostro
y el calor del cuerpo,
la luz del corazón y de los ojos,*

la sal del pan y de la tierra... la Patria. [12]

Pero —y este es el tercer ejemplo— el espacio colonial debe transformarse lo suficiente como para ya no aparecer del todo extraño a los ojos del imperio. En mucha mayor medida que en cualquiera de sus otras colonias, la Irlanda de los ingleses sufrió innumerables metamorfosis a través de repetidos proyectos de asentamiento que culminaron con su virtual incorporación a través del Acta de Unión de 1801. Consecuentemente, en 1824 se promulgó un Decreto de Registro de Irlanda cuyo cometido era anglicizar los nombres, redefinir las lindes para permitir la valoración de las propiedades (y las posteriores expropiaciones en favor de familias inglesas y señoriales) y someter la población de modo permanente. Fue personal inglés el que llevó a cabo el registro, lo cual, según ha demostrado con solvencia Mary Hamer, tuvo «el inmediato efecto de definir a los irlandeses como incompetentes (y) disminuir... sus logros nacionales». [13] Una de las obras teatrales más contundentes de Brian Friel, *Translations* (1980), trata del demoledor efecto del Decreto de Registro sobre los habitantes indígenas de la isla. «En un proceso de ese tipo», prosigue Hamer, «se supone que el colonizado es típicamente pasivo, carece de voz propia y no controla su propia representación: se lo representa de acuerdo con el impulso hegemónico que, al mismo tiempo, lo construye como entidad unitaria y estable». [14] Y lo que se llevaba a cabo en Irlanda se repetía en Bengala, o lo hacían los franceses en Argelia.

Una de las primeras tareas de la cultura de la resistencia era reclamar, volver a nombrar y habitar la tierra propia. Con todo ello venían agregadas una serie de afirmaciones, restauraciones e identificaciones, todas basadas casi literalmente en proyecciones poéticas. La búsqueda de autenticidad, de un origen nacional común más verdadero que el ofrecido por la historia

colonial, de un nuevo panteón de héroes y (ocasionalmente) de heroínas, mitos y religiones: todo ello se hacía posible gracias al sentimiento de la tierra que el pueblo había recuperado. Y junto a tal imaginería nacionalista de identidad descolonizada, aparece siempre la recuperación, casi por arte de alquimia o de magia, del lenguaje nativo.

En este punto Yeats es especialmente interesante. Como algunos escritores caribeños o africanos, expresa la difícil situación de quien comparte una lengua con el amo colonial. Con el agravante de que, desde luego, él pertenece, en muchos aspectos, a la Ascendencia Protestante, cuyas lealtades respecto de Irlanda eran, por decirlo de modo suave, al menos confusas. Y, en su caso, notablemente contradictorias. Existe una progresión lógica muy clara en el paso del gaelicismo temprano de Yeats, con sus temas y preocupaciones célticas, a sus sistematizaciones mitológicas posteriores, según se despliegan en poemas programáticos como «Ego Dominus Tuus» y en el tratado *Una visión*. Para Yeats, la superposición entre su nacionalismo irlandés y la herencia cultural inglesa, a la vez que lo dominaban y fortalecían, debía de ser causa de gran tensión. Se puede incluso especular que fue la presión de esta urgencia política y secular la que lo obligó a resolverla en un plano más «elevado», lo cual equivale a decir no político. Los relatos profundamente excéntricos y estetizados de *Una visión* y los poemas tardíos, casi religiosos, elevan esa tensión a un plano extramundano, como si Irlanda fuese captada de modo más agudo colocándola por encima de lo terrenal.

En *Celtic Revivals*, Seamus Deane, quien ha llevado a cabo el más interesante y agudo análisis de la idea de revolución ultraterrestre de Yeats, sugiere que la Irlanda temprana inventada por Yeats y que su imaginación podía modelar... (fue) reemplazada por una «Irlanda que se le resistía». Acertadamente Deane señala que cada vez que Yeats trataba de reconciliar

sus creencias ocultistas con la Irlanda real —como en «Las estatuas»— el resultado es evidentemente forzado.[15] Puesto que la Irlanda de Yeats era un país revolucionario, él podía utilizar su atraso como fuente para un retorno inquietante y perturbador a ideales espirituales perdidos en una Europa superdesarrollada. Yeats consideró una situación tan alarmante como la del alzamiento del Sinn Fein en la Semana Santa de 1916, o como la ruptura de un ciclo de interminable recurrencia, quizá hasta desprovista de sentido, simbolizada por los esfuerzos ilimitados de Cuchulain.[16] La teoría de Deane es que el nacimiento de la identidad nacional irlandesa coincide para Yeats con la ruptura del círculo, aunque subraya y refuerza, en Yeats mismo, la actitud colonialista británica en relación con un carácter nacional irlandés específico. De modo que su retorno a la mística y su recurso al fascismo, señala claramente Deane, acentúa el influjo colonial. Así se expresa también, por ejemplo, en las representaciones de la India de V. S. Naipaul, en las que una cultura en deuda con la madre patria, tanto respecto a sí misma como respecto al sentimiento de «lo inglés», no obstante se vuelve hacia la colonia: «tal búsqueda de un rasgo específicamente nacional se vuelve colonial, ya que debe tomar en cuenta las diferentes historias de las dos islas. La mayor expresión de esa búsqueda ha sido la poesía de Yeats».[17] Lejos de representar un nacionalismo anacrónico, el voluntario misticismo y la incoherencia de Yeats conlleva un potencial revolucionario, y el poeta insiste en que «Irlanda debe conservar su cultura manteniendo viva su conciencia de las cuestiones metafísicas», como dice Deane.[18] En un mundo al que las duras exigencias del capitalismo han desprovisto de toda posibilidad de reflexión y pensamiento, un poeta que pueda estimular el sentimiento de la eternidad y del paso de la muerte a la conciencia es un auténtico rebelde, una figura cuyas

humillaciones coloniales alimentan su visión negativa de su sociedad y de la modernidad «civilizada».

Esta formulación, más bien propia de Theodor Adorno, del dilema de Yeats es, desde luego, poderosamente atractiva. Sin embargo, la debilita la necesidad de hacer a Yeats más heroico de lo que una lectura crudamente política de su biografía sugiere, intentando excusar su inaceptable e indigerible reaccionarismo político, su abierto fascismo, sus fantasías de viejas casas y familias, sus incoherentes divagaciones ocultistas y tratando de convertirlas en un ejemplo de la «dialéctica negativa» de Adorno. Como modesto correctivo, podemos, muy acertadamente, considerar a Yeats un ejemplo exacerbado del fenómeno *nativista* que también tuvo su florecimiento en otros lugares (por ejemplo, la *négritude*) como resultado del encuentro colonial.

Es verdad que las conexiones físicas y geográficas entre Inglaterra e Irlanda son más estrechas que las que existen entre la misma Inglaterra y la India, o entre Francia respecto Argelia o de Senegal. Pero la relación imperialista se da en todos los casos. Los irlandeses son tan poco ingleses como los camboyanos o los argelinos franceses. Me parece que esta es siempre la situación en cada relación colonial, porque su principio básico es que debe existir una distinción constante absolutamente separada y jerárquica entre dominador y dominado, sea el primero blanco o no. El nativismo, lamentablemente, refuerza la distinción, aunque defienda el valor del socio más débil o dependiente. Y muchas veces ha llevado a enfáticas pero demagógicas afirmaciones acerca de la existencia de un pasado nativo, cuyo carácter ficticio o real permanece libre de toda atadura y determinación temporal. Esto se ve claramente en empresas como la de la *négritude* de Senghor, en el movimiento Rastafari, en el proyecto de Marcus

Garvey de retorno al África para los negros norteamericanos, o en los redescubrimientos de esencias musulmanas inmaculadas y precoloniales.

Dejando de lado el tremendo *ressentiment* del nativismo (por ejemplo, en *Occidentosis*, de Jalal Alí Ahmad, un influyente tratado iraní publicado en 1978 y que culpa a Occidente de la mayoría de los males del mundo) existen dos razones para rechazar o, al menos, reconceptualizar la empresa nativista. Si se afirma, como lo hace Deane, que es algo incoherente y no obstante, a pesar de su negación de la política y la historia, heroicamente revolucionaria, se cae en la misma posición nativista, como si esa fuese la única opción dentro de un nacionalismo resistente y descolonizador. Porque tenemos pruebas de sus excesos: aceptar el nativismo es aceptar las consecuencias del imperialismo, y la imposición de sus divisiones en lo racial, lo religioso y lo político. Abandonar el mundo de la Historia a la metafísica de las esencias —*négritude*, lo irlandés, el islam o el catolicismo — es dejar la Historia al arbitrio de esencializaciones que pueden enfrentar a los hombres entre sí. Muchas veces, este abandono del mundo secular ha llevado a una suerte de milenarismo, si el movimiento tiene una base de masas, o ha degenerado en locura privada en pequeña escala, o caído en una irreflexiva aceptación de estereotipos, mitos, animosidades y tradiciones alentadas por el imperialismo. Tales programas no son, ni de lejos, aquello que imaginaron y soñaron los grandes movimientos de resistencia.

Un modo útil de analizar este problema es detenerse en un estudio de la misma cuestión en el contexto africano: se trata de la aplastante crítica de la *négritude* por Wole Soyinka, publicada en 1976. Soyinka advierte que este concepto se encuentra en relación de inferioridad, es un término subalterno en la oposición europeo-africano. Por lo tanto, concluye que tal oposición «acepta la estructura dialéctica de las confrontaciones ideológicas europeas, pero toma también prestados los componentes del silogismo racista».[19]

Así, los europeos son analíticos, los africanos «incapaces de pensamiento analítico. Y por lo tanto los africanos no están desarrollados, mientras que los europeos sí lo están». El resultado, de acuerdo con Soyinka, es:

que la *négritude* queda atrapada en lo que era, sobre todo, un papel defensivo, aun cuando sus acentos sean estridentes, su sintaxis hiperbólica y su estrategia agresiva... La *négritude* permanece en un esquema preestablecido de análisis intelectual eurocéntrico tanto del hombre como de la sociedad, y trata de redefinir lo africano y su sociedad en esos términos exteriores.

[20]

Nos quedamos con la paradoja que el mismo Soyinka formula (teniendo a Fanon *in mente*): adorar lo negro es tan «enfermo» como abominar de él. Y aunque sea imposible evadirse de los primeros estadios combativos y beligerantes de la identidad nativista —que *siempre* tienen lugar, como se ve en la primera poesía de Yeats, que no solo trata de Irlanda, sino de *lo irlandés*— existen prometedoras posibilidades de superarlos, sin quedar atrapado en la indulgencia emocional de la celebración de la propia identidad. Puede darse, incluso, la posibilidad de descubrir un mundo que *no* esté construido sobre esencias opuestas. Además, puede darse también la posibilidad de un universalismo que no sea limitado o coactivo, como sí lo es suponer que todas las personas tienen una sola identidad: los irlandeses solo irlandeses, los indios solo indios, los africanos solo africanos, y así *ad nauseam*. Por último, y más importante, alejarse del nativismo no implica abandonar la nacionalidad, sino únicamente pensar en la identidad local como algo no exhaustivo y, por lo tanto, algo que no nos obliga a confinarnos cada uno en nuestra propia esfera, con nuestras ceremonias de pertenencia, chovinismo autoconstruido, y sentido limitador de la seguridad.

Nacionalidad, nacionalismo, nativismo: creo que la progresión es cada vez más empobrecedora. En países como Argelia y Kenia se puede

comprobar la resistencia heroica de una comunidad surgida, en parte, de la degradación del mundo colonial, que condujo a un prolongado conflicto armado y cultural con las potencias imperialistas y que, a su vez, dio lugar a la aparición de un estado unipartidista y dictatorial acompañado, en el caso de Argelia, por una intransigente oposición islámica fundamentalista. No puede decirse que el estrecho despotismo del régimen de Daniel arap Moi en Kenia complete la gran tendencia liberacionista que alimentaba la insurrección de los Mau-Mau. Aquí no se da ninguna transformación de la conciencia social, sino tan solo una deprimente duplicación de la patología del poder: en las Filipinas, Indonesia, Pakistán, el Zaire, Marruecos, Irán.

En cualquier caso, el nativismo no es la única opción. Existe la posibilidad de una visión del mundo más plural y generosa, en la cual persistan las posibilidades de liberación a pesar de que el imperialismo continúe vigente y aparezca tardíamente en diferentes formas (por ejemplo, en la polaridad Norte-Sur); a pesar de que continúen vigentes también las relaciones de dominación. Aunque hacia el final de su vida, en 1939, Yeats llegó a presenciar el origen de un estado irlandés independiente, él se identificó parcialmente solo con este segundo momento del proceso, como lo demuestra su sostenido sentimiento antibritánico, y la ira y la euforia de su inquietante y anárquica producción poética final. En esta segunda fase la nueva alternativa no es la independencia nacionalista, sino la *liberación*, cuya misma naturaleza implica, en palabras de Fanon, la transformación de la conciencia social más allá de la conciencia nacional.[\[21\]](#)

Desde esta perspectiva, el deslizamiento de Yeats hacia la incoherencia y el misticismo durante los años veinte, su rechazo de la política, su abierto aunque arrogante coqueteo con el fascismo (o el autoritarismo en sus versiones italianas o sudamericanas) no puede excusarse, ni una rápida dialectización puede ajustarlos al modelo de la utopía negativa. Con

facilidad se puede situar y analizar críticamente esas actitudes inaceptables de Yeats sin cambiar de opinión acerca de su papel como poeta de la descolonización.

Este modo de superar el nativismo encuentra su representación en el gran giro que preconiza Aimé Césaire en el clímax de su poema «Cahier d'un retour». Tras redescubrir y volver a experimentar su pasado, sintiendo otra vez las pasiones, los honores y las circunstancias de su historia como negro, el poeta advierte que acepta:

*J'accepte... j'accepte... entièrement, sans réserve
ma race qu'aucune ablution d'hysope et des lys mêlés ne pourrait
purifier
ma race rongée de macule
ma race raisin mur pour pieds ivres.*[\[22\]](#)

(Acepto... acepto... por entero, sin reservas / mi raza, que ninguna ablución de hisopo mezclado con lis podría purificar / mi raza moteada de manchas / mi raza, racimo maduro para pies borrachos.)

Y después de haber aceptado, súbitamente lo asalta la fuerza de la vida «como un toro» y empieza a comprender que:

*Il n'est point vrai que l'œuvre de l'homme est finie
que nous n'avons rien à faire au monde
que nous parasitons le monde
qu'il suffit que nous nous mettions au pas du monde
mais l'œuvre de l'homme vient seulement de commencer
et il reste à l'homme à conquérir toute interdiction
immobilisée aux coins de sa ferveur et aucune race*

*ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de la force
et il n'y a place pour tous au rendez-vous de la conquête
et nous savons maintenant que le soleil tourne
autour de notre terre éclairant la parcelle qu'a fixé
notre volonté seule et que toute étoile chute de ciel
en terre à notre commandement sans limite.* [23]

(Porque no es verdad que la obra del hombre esté acabada / que no tengamos nada que hacer en el mundo / que seamos parásitos / que sea suficiente con seguir los pasos del mundo / sino que la obra del hombre está empezando / y el hombre debe todavía vencer toda prohibición / que lo inmoviliza en lo más profundo de su fervor y que ninguna raza / posee el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza / y que hay sitio para todos en la celebración de la conquista / y que ahora sabemos que el sol gira / alrededor de nuestra tierra iluminando la parcela que ha fijado / solo nuestra voluntad y que cada estrella que cae del cielo / lo hace por nuestra orden omnipotente.)

Las frases más llamativas son «à conquérir toute interdiction immobilisée aux coins de sa ferveur» y «le soleil... éclairant la parcelle qu'a fixé notre volonté seule». No nos rendimos a las rígidas prohibiciones y limitaciones autoimpuestas a causa de nuestra raza, momento y lugar; al revés, las atravesamos hasta alcanzar el sentimiento, animado y extendido, del «rendez-vous de la conquête», que, necesariamente, es algo más amplio que nuestra Irlanda, nuestra Martinica o nuestro Pakistán.

No es mi intención usar a Césaire *contra* Yeats (o contra el Yeats de Seamus Deane), sino, de manera más general, asociar una tendencia mayor dentro de la poesía de Yeats con la poesía de la descolonización y la resistencia por un lado, y con las alternativas históricas al *impasse* nativista por otro. De muchos y variados modos Yeats se asemeja a otros poetas resistentes al imperialismo: en su insistencia por una nueva narrativa de la historia de su pueblo, en su ira ante los modelos ingleses para la partición

de Irlanda (y su entusiasmo por la unidad), en la celebración y conmemoración de la violencia que facilitaría la llegada de un orden nuevo y en el sinuoso entrelazado de lealtad y traición ante el modelo nacionalista. Su asociación directa con Parnell y O'Leary, con el Abbey Theatre y con el alzamiento de Semana Santa confiere a su poesía esa característica cuya definición R. P. Blackmur tomó prestada de Jung: «la terrible ambigüedad de una experiencia inmediata».[24] La obra de Yeats en los años veinte posee una inquietante semejanza con el compromiso y las ambigüedades de la poesía palestina de Darwish casi medio siglo más tarde: en sus violentas interpretaciones, en la impresionante celeridad y sorpresa de los acontecimientos históricos, en la oposición de poesía y política de una parte y violencia y armas de la otra (véase su maravilloso poema «The Rose and The Dictionary»)[25] y en la búsqueda de reposo tras cruzar la última frontera y atravesar el último cielo. «Los centauros sagrados de las colinas se han desvanecido», dice Yeats, «nada me queda, sino el amargo sol.»

Al leer los grandes poemas posteriores al alzamiento de 1916, como «Mil novecientos diecinueve», «Pascua de 1916» o «Septiembre de 1913», se experimentan no únicamente las desilusiones de esa vida regida por la «grasienta caja registradora», la violencia de caminos y caballos y de «comadreja que luchan en una madriguera» o los rituales de eso que se llamó poesía del Sacrificio Sangriento, sino también una belleza nueva y terrible que modifica el antiguo paisaje moral y político. Como todos los poetas de la descolonización, Yeats pugna por anunciar el perfil de una comunidad ideal o imaginada, cristalizada no únicamente por su sentido de sí misma, sino también por la comprensión de quién es el enemigo. Los términos «comunidad imaginada» se adecuan a este contexto, al menos mientras no nos sintamos obligados a aceptar la periodización lineal de Benedict Anderson. En los discursos culturales de la descolonización

circulan muchas historias, formas y lenguajes. Como ha demostrado Barbara Harlow en *Resistance Literature*, la inestabilidad temporal, que debe ser formulada y reformulada por el pueblo y sus líderes, es un tema que aparece en todos los géneros: autobiografías espirituales, poemas de protesta, memorias de prisión, dramas didácticos de liberación. Las idas y vueltas en las versiones de Yeats acerca de sus grandes ciclos evoca esa inestabilidad, como también la indica el fácil comercio, en su poesía, entre el habla popular y la culta, entre la escritura erudita y el folklore. El desasosiego respecto de eso que T. S. Eliot llamó «la taimada historia» (y) «los artificiosos corredores» del tiempo —los giros en falso, las superposiciones, las repeticiones sin sentido, los momentos ocasionalmente gloriosos— ofrece a Yeats, como a todos los poetas y hombres de letras de la descolonización —Tagore, Senghor, Césaire—, estridentes acentos marciales, heroísmo y también la rutinaria persistencia del «misterio incontrolable del fondo bestial». Así, el escritor se eleva por encima su contexto nacional y alcanza significación universal.

En el primer volumen de sus memorias, Pablo Neruda habla del Congreso que se llevó a cabo en Madrid en 1937 en defensa de la República:

De todas partes llegaban valiosas respuestas. Una de Yeats, poeta nacional de Irlanda. Otra de Selma Lagerlöf, la gran escritora sueca. Los dos eran demasiado ancianos para viajar a una ciudad asediada y bombardeada como Madrid, pero ambos se adherían a la defensa de la República Española.[\[26\]](#)

Así como Neruda no ve ninguna dificultad en concebirse a sí mismo como poeta que se enfrenta tanto al colonialismo interno chileno como al imperialismo externo de toda Latinoamérica, podemos pensar en Yeats como un poeta irlandés que supera las aplicaciones locales y los estrictos significados irlandeses. Neruda aceptaba a Yeats como poeta nacional

representante de la nación irlandesa en su guerra contra la tiranía y, según Neruda, Yeats aceptó la llamada indiscutiblemente antifascista, a pesar de sus frecuentemente mencionadas simpatías por el fascismo europeo.

Es llamativa la semejanza entre un poema justamente famoso de Neruda («El pueblo»), que se encuentra en *Plenos poderes* (1962), y «El pescador» de Yeats. En los dos, la figura central es un hombre anónimo que en su fuerza y soledad constituye la expresión muda del pueblo, cualidad que inspira al poeta Yeats:

*It's long since I began
To call up to the eyes
This wise and simple man.
All day I'd look in the face
What I had hoped 'twould be
To write for my own race
And the reality.*[\[27\]](#)

(Ha pasado mucho tiempo desde que empecé / a fijarme en los ojos / de este hombre sabio y sencillo. / Buscaba en su rostro todo el día / aquello que esperaba que fuese / a escribir para mi propia raza / y para la realidad.)

Neruda:

*Yo conocí a aquel hombre y cuando pude
cuando ya tuve ojos en la cara,
cuando ya tuve la voz en la boca
lo busqué entre las tumbas y le dije
apretándole un brazo que aún no era polvo:
«Todos se irán, tú quedarás viviente.*

*Tú encendiste la vida.
Tú hiciste lo que es tuyo.»
Por eso nadie se molestó cuando
parece que estoy solo y no estoy solo,
no estoy con nadie y hablo para todos:
Alguien me está escuchando y no lo saben,
pero aquellos que canto y que lo saben
siguen naciendo y llenarán el mundo.* [28]

La llamada poética surge de un pacto entre el pueblo y su poeta; de ahí el poder de este tipo de invocaciones, formuladas con relación a figuras que los dos hombres parecen necesitar y que se concretan en un poema real.

La cadena no se detiene aquí, porque Neruda sigue (en «Deber del poeta» afirmando que «Y así, por mí, la libertad y el mar responderán al corazón oscuro.») y Yeats en «The Tower» habla de soltar la imaginación y «convocar imágenes y memorias / de ruina y de árboles antiguos». [29] Ya que esos protocolos de exhortación y expansión se anuncian bajo la sombra de la dominación, podemos conectarlos con la narrativa de la liberación, tan memorablemente desplegada por Fanon en *Los condenados de la tierra*. Porque mientras las divisiones y separaciones del orden colonial congelan a la población cautiva en una resentida inmovilidad, «las nuevas posibilidades [...] ofrecen alicientes a la violencia de los pueblos oprimidos». [30] Fanon especifica que estas posibilidades son la declaración de derechos, las exigencias de libertad de expresión y sindicalización; más adelante se desarrolla una nueva historia, cuando una clase revolucionaria de militantes, surgida de entre los más marginales de los pobres de las ciudades, los parias, criminales y *déclassés*, llega a las zonas rurales, forma

allí lentamente células de activistas armados y vuelve a la ciudad para las etapas finales de la insurrección.

El extraordinario poder de la escritura de Fanon reside en que se presenta como un contrarrelato frente a la fuerza sobrehumana del régimen colonial, que, en la teleología de Fanon, sin duda, será derrotado. La diferencia entre Fanon y Yeats es que el relato teórico, y quizá hasta metafísico, de la descolonización antiimperialista está lleno de las marcas, los acentos, las inflexiones de la liberación; va mucho más lejos que una actitud de defensa reactiva de los nativos, cuyo problema principal (según lo analiza Soyinka) es que implícitamente acepta sin superar las oposiciones básicas entre europeo y no europeo. El de Fanon es el discurso de ese triunfo anticipado, de esa liberación que marca el segundo momento de la descolonización. En cambio, en la obra temprana de Yeats la nota suena nacionalista como una barrera imposible de traspasar. Y esto, a pesar de que comparte un trayecto común con otros poetas de la descolonización como Neruda y Darwish, un trayecto que no pudo completar mientras los otros podían adelantársele. Al menos, se le puede agradecer que en su poesía haya expresado la tendencia revolucionaria, utópica y liberacionista que ahogó, y hasta canceló, en sus tardías actitudes políticas reaccionarias.

En épocas recientes, se ha caracterizado a Yeats como alguien cuya poesía nos advierte acerca de los peligros de los excesos nacionalistas. Se lo cita sin nombrarlo, por ejemplo, en el libro de Gary Sick, *All Fall Down*, sobre la actitud de la administración Carter durante la crisis de los rehenes en Irán entre 1979 y 1981.^[31] El difunto James Markham, corresponsal del *The New York Times* en Beirut entre 1975 y 1977 cita los mismos pasajes de «The Second Coming» en un artículo referido al inicio de la guerra civil libanesa en 1976. Una de las frases es: «La cosas se separan; el centro no puede retenerlas.» («*Things fall apart; the center cannot hold.*») La otra

«*The best lack all conviction, while the worst / Are full of passionate intensity*». («A los mejores les falta del todo convicción, mientras que los peores / están llenos de apasionada intensidad.») Tanto Sick como Markham son liberales norteamericanos, alarmados por la oleada revolucionaria antes contenida por el poder occidental y ahora extendiéndose por el Tercer Mundo. Su utilización de Yeats es amenazadora: permaneced en orden o estáis condenados a una agitación incontrolable. Ni Sick ni Markham dicen cómo podría un colonizado, en una situación de tensión, permanecer centrado, pero los dos suponen que Yeats, en cualquier caso, se opondría a la anarquía de la guerra civil. Es como si ambos no se hubiesen parado a pensar que es necesario remontar el desorden hasta la intervención colonial que dio lugar a todo lo posterior: eso es lo que hizo, en 1959, Chinua Achebe en su gran novela *Things Fall Apart*.^[32]

El problema es que Yeats tiene más fuerza precisamente cuando se imagina ese momento primero y lo comunica. Es útil recordar que el «conflicto angloirlandés» del cual está saturada la *œuvre* poética de Yeats constituía un «modelo de las guerras de liberación del siglo xx». ^[33] Sus grandes obras descolonizadoras tienen que ver con el nacimiento de la violencia, o con el nacimiento violento del cambio, como en «Leda y el cisne», instantes durante los cuales un cegador relámpago de simultaneidad se presenta ante los ojos coloniales. Así, la violación de Leda y, junto con ella, la pregunta: «¿Reunió ella su poder con su conocimiento / antes de que el pico indiferente la dejara caer?» («*Did she put on his knowledge with his power / Before the indifferent beak could let her drop?*»).^[34] Yeats se sitúa en una encrucijada en la cual la violencia del cambio es indiscutible, pero donde los resultados de la violencia exigen una razón necesaria, si no siempre suficiente. Su más grande asunto en la poesía que culmina en *The*

Tower (1928) es cómo reconciliar la inevitable violencia del conflicto colonial con la política cotidiana durante el curso de la lucha nacional; y también cómo ajustar el poder de las varias partes en lucha con el discurso de la razón, la persuasión, la organización y las exigencias de la poesía misma. La profética percepción de Yeats de que en algún momento la violencia no es suficiente y que las estrategias de la política y la razón tienen que jugar un papel es, según mi conocimiento, el primer anuncio importante, en el contexto de la descolonización, de la necesidad de equilibrar la fuerza con las necesidades del proceso político y organizativo. La afirmación de Fanon en el sentido de que la liberación no se obtiene por la simple toma del poder (a pesar de que «Aun el hombre más sabio se pone en tensión ante la más mínima violencia»)[35] llega casi medio siglo tarde. Que ni Yeats ni Fanon ofrezcan vías para la transición *tras* la descolonización en un periodo durante el cual un nuevo orden político alcanza hegemonía moral, es un síntoma de las dificultades de millones de personas en el contexto actual.

Es algo sorprendente que el problema de la liberación no solo se haya prolongado más allá de cualquier otro conflicto comparable, sino que muchas veces no se lo haya considerado como una cuestión nacionalista o imperialista. En lugar de esto, se lo mira como si fuese una aberración dentro de los dominios británicos. Pero los hechos revelan otra cosa. Desde las sentencias de Edmund Spenser sobre Irlanda en 1596, toda una tradición de pensamiento británico y europeo ha considerado a los irlandeses como una raza inferior y separada, de primitivos y delincuentes, habitualmente en estado de barbarie irredenta. El nacionalismo irlandés ha estado marcado, en los últimos doscientos años, por luchas intestinas sobre la cuestión de la tierra, la Iglesia, la naturaleza de sus partidos y sus líderes. El control del movimiento supone obtener dominio sobre la tierra donde, en palabras de la

proclamación de la república de Irlanda en 1916, «el derecho del pueblo de Irlanda a la posesión de Irlanda y a su completo control sobre el destino irlandés [deberá] ser soberano e indiscutible».[36]

No se puede separar a Yeats de esta búsqueda. Más allá de su notable genialidad, él contribuyó, como lo formulara Thomas Flanagan, «en términos irlandeses y, desde luego, de un modo singularmente poderoso y persuasivo, al proceso de simultánea abstracción y cosificación que, desafiando la lógica, constituye el corazón mismo del nacionalismo».[37] Y a esta obra han contribuido varias generaciones posteriores de escritores menores, articulando la expresión de la identidad irlandesa con su vinculación con la tierra, los orígenes celtas, y un creciente cuerpo de experiencias y dirigentes nacionalistas (Wolfe Tone, Connolly, Mitchel, Isaac Butt, O'Connell, los United Irishmen, el movimiento de la Home Rule, etcétera) junto con una literatura nacional específica.[38] Y retrospectivamente el nacionalismo literario incluyó abundantes precursores: Thomas Moore, historiadores literarios tempranos como el abate John McGeoghehan y Samuel Ferguson, James Clarence Mangan, el movimiento de los Orange-Young Ireland, Standish O'Grady. Estos «revivals» de la experiencia nacional irlandesa han sido brillantemente reflatados, impulsando a la aventura nacionalista a ensayar nuevas formas de expresión verbal en la obra actual poética, dramática y erudita de la Field Day Company (Seamus Heaney, Brian Friel, Seamus Deane, Tom Paulin) y en la de los historiadores de la literatura Declan Kiberd y W. J. McCormack.[39]

Los temas esenciales de Yeats atraviesan toda su obra literaria, desde el principio hasta el final: el problema de asegurarse la unión del conocimiento con el poder y la comprensión de la violencia. Es interesante que también pueda descubrirse en la obra evidentemente contemporánea

de Gramsci, desarrollada y elaborada en un contexto diferente. En el entorno colonial irlandés, Yeats se ve más libre para plantear la cuestión una y otra vez, utilizando para ello su poesía, según Blackmur, como técnica de agitación.^[40] Y se crece en los grandes poemas de suma y visión, como en «Among School Children», «The Tower», «A Prayer for My Daughter», «Under Ben Bulbin» y «The Circus Animals' Desertion». Se trata, desde luego, de poemas de genealogía y recapitulación: Yeats reconstruye su vida, poéticamente, como epítome de la vida nacional, contando y volviendo a contar su biografía, desde las primeras revueltas nacionalistas hasta llegar a ser un senador que camina por un aula y piensa en cómo Leda figura en el pasado de todos; o como padre amante que piensa en su hijo; o como artista anciano que intenta lograr una visión equilibrada; o, finalmente, como el artesano de larga experiencia que sobrevive de algún modo a la pérdida de sus dones.

Estos poemas son el reverso del encapsulamiento de la realidad irlandesa en las fatalistas fórmulas, reductivas y calumniosas de los escritores ingleses que, de acuerdo con el informadísimo libro de Joseph Leerssen *Mere Irish and Fior-Ghael*, definen a los irlandeses a lo largo de ocho siglos, con calificativos históricos como «comedores de patatas», «habitantes de los pantanos», «gente de las chozas».^[41] La poesía de Yeats se reúne con su pueblo en su historia, al suponer que el relato y la densidad de la experiencia personal son equivalentes a la experiencia de su pueblo: ya imperativamente, como un padre; o como «un sonriente hombre público de sesenta años»; o como hijo y esposo. Las referencias de las estrofas finales de «Among School Children» sugieren que en el poema Yeats recordaba a su audiencia que la historia y la nación no se pueden separar, del mismo modo que no se puede separar la danza de quien la baila.^[42]

El drama de los logros de Yeats en su tarea de restauración de una historia reprimida y en la unión de la nación con esa historia está bien expresada en la descripción de Fanon acerca de la situación que Yeats consigue superar: «Al colonialismo no le basta con mantener al pueblo bajo sus garras y con vaciar el cerebro del nativo de toda forma y contenido. Por una especie de lógica perversa, se vuelve hacia el pasado del pueblo, lo distorsiona, desfigura y destruye».[43] Yeats se eleva desde la experiencia folklórica y personal hasta el plano del arquetipo nacional sin perder la inmediatez del primero ni la estatura del segundo. Y su infalible elección de fábulas y figuras genealógicas se dirige a otro aspecto del colonialismo que Fanon describe: su capacidad para separar lo individual de la vida instintiva, fracturando las líneas generacionales de la identidad nacional:

En el plano inconsciente, el colonialismo no busca por tanto que el nativo lo considere como una madre amable y protectora que protege a su hijo de un entorno hostil, sino más bien como una madre que constantemente debe contener el natural perverso de su hijo para que no se suicide o dé vía libre a sus más viles instintos. La madre colonial protege a su hijo de sí mismo, de su propio yo, de su fisiología y de su biología y de esa infelicidad que es su auténtica esencia.

En esa situación las afirmaciones de los intelectuales nativos (y los poetas) no constituyen un lujo, sino una necesidad dentro de cualquier programa coherente. El intelectual nativo que toma las armas para defender la legitimidad de su nación, que está dispuesto a desnudarse para estudiar la historia de su propio cuerpo, está también obligado a diseccionar el corazón de su pueblo.[44]

No puede sorprender que Yeats haya instruido a los poetas irlandeses:

*Scorn the sort now growing up
All out of shape from toe to top,
Their unremembering hearts and heads
Base-born products of base beds.*[45]

(Despreciad a los que ahora medran / todos deformes de la cabeza a los pies / sus corazones y cabezas desmemoriados / productos bastardos de lechos villanos).

Que en ese proceso Yeats haya acabado por crear tipos en lugar de individuos, tipos que «no pueden desprenderse de la abstracción de la que surgen» (de nuevo según Blackmur), es verdad solo en la medida en que se deje de lado —como hace habitualmente Blackmur—[\[46\]](#) toda consideración acerca del programa de descolonización y sus raíces en la historia del sometimiento de Irlanda. Por eso sus interpretaciones son magistrales pero ahistóricas. Cuando se tienen en cuenta las realidades coloniales, captamos su sentido y su experiencia y no meramente «el simulacro alegórico mezclado con la acción».[\[47\]](#)

El completo sistema de ciclos de Yeats, con sus *pernes* y *gyres*, parece importante solo si simboliza sus esfuerzos para dominar una realidad distante y sin embargo ordenada, como refugio ante la turbulencia de su experiencia inmediata. En los poemas de *Byzantium*, cuando pide ser incluido dentro del artificio de la eternidad, se siente más agudamente su necesidad de alejarse de su tiempo y de eso que él llamaría más adelante «la lucha de la mosca en la mermelada». De otro modo sería difícil leer la mayor parte de su poesía sin sentir que el genio y la furia destructora de Swift se convirtieron, en Yeats, en instrumentos para levantar la losa de los sufrimientos coloniales de Irlanda. Es verdad que se quedó corto en la imaginación de la liberación política, pero nos brindó, sin embargo, una obra de alcance internacional para la descolonización cultural.

El viaje de vuelta y el surgimiento de la oposición

La experiencia brindada por Irlanda y por similares historias de colonización en otras partes del mundo contemporáneo da fe de un nuevo fenómeno: la aparición de un proceso de alejamiento y extrapolación entre Europa y Occidente. Los escritores nativos no son los únicos inductores de este cambio, pero dicho proceso se vuelve más eficiente a partir de obras descentralizadas y, llamémoslas, periféricas, que primero se introducen gradualmente en Occidente y después logran su reconocimiento.

Solo con remontarnos treinta años atrás observaremos que muy pocas universidades europeas o americanas prestaban atención académica a la literatura africana. En la actualidad existe un sincero interés por autores como Bessie Head, Alex La Guma, Wole Soyinka, Nadine Gordimer, o J. M. Coetzee, por su capacidad para mantener el valor de su expresión literaria al margen de su naturaleza africana. Del mismo modo, ya no puede ignorarse la obra de Cheikh Anta Diop, Paulin Hountondji, V. Y. Mudimbe, o Alí Mazrui, aun en las investigaciones más superficiales de la historia, la política y la filosofía africanas. Innegablemente, esta evolución está envuelta en polémica, pero ello es solo debido a que la literatura africana no puede sustraerse a las circunstancias políticas, entre las cuales la historia del imperialismo y de la resistencia a él es, sin duda, una de las más importantes. Este hecho no significa que la cultura africana tenga una

calidad inferior a la de la francesa o la británica, por ejemplo, pero sí que es más difícil dejar de lado su contenido político. «África» sigue siendo un lugar marcado por la contienda, como lo demuestra el modo en que se clasifica a sus especialistas en algunas zonas de Oriente Próximo: se trata de una clasificación basada en antiguos conceptos imperialistas —proliferación, *antiapartheid*, etcétera—. Así, gracias a una serie de alianzas o formaciones intelectuales, el trabajo del inglés Basil Davidson y la visión política del guineano Amílcar Cabral, por ejemplo, entran en contacto, aunque desarrollen investigaciones de carácter opuesto e independiente.

Sin embargo, el espíritu de consolidación del imperialismo ha propiciado, a lo largo de la historia, que muchas de las partes que integran las manifestaciones culturales más representativas de Occidente, como las obras «periféricas» que antes mencionaba, hayan permanecido ocultas. Recordemos que Maupassant iba a comer cada día a la Torre Eiffel porque ese era el único lugar en todo París desde donde no veía la majestuosa construcción. Incluso ahora, dado que la mayoría de los compendios sobre la historia de la cultura europea presta poca atención a los periodos imperialistas, y dado también que a los grandes novelistas en especial se los considera totalmente desvinculados de dichos lapsos, el erudito y el crítico actuales están habituados a aceptar inconscientemente sus actitudes y referencias imperialistas, así como su centralismo autoritario.

Como ya he indicado anteriormente, por muy absoluta que pueda parecer la dominación de una ideología o un sistema, siempre existen ámbitos de la experiencia social que aquella no llega a cubrir y controlar. La oposición, tanto en sus formas más tenues como en las más exacerbadas, proviene muy a menudo de estos sectores. El proceso no es tan complejo como parece. La oposición a una estructura dominante surge cuando una serie de individuos y grupos, tanto ajenos como integrados en ella, toma una conciencia casi

militante de que, por ejemplo, algunos de sus principios son erróneos. Los principales estudios de Gordon K. Lewis (*Slavery, Imperialism, and Freedom*) y Robin Blackburn (*The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*)[1] muestran que al declive y posterior desaparición —entre 1840 y 1850— del comercio de esclavos[2] contribuyó una extraordinaria amalgama de individuos y movimientos: milenaristas, evangelistas, benefactores o personajes con actitudes políticas radicales, colonos escépticos y políticos astutos. En el ámbito británico, desde la época de la casa de Hanover hasta la llegada de la reina Victoria, no existió un único interés colonial sin oposición; de hecho, la investigación histórica que podríamos denominar de oposición o revisionista ha puesto en evidencia un abigarrado cúmulo de intereses. Académicos como Lewis, Blackburn, Basil Davidson, Terence Ranger, y E. J. Thompson, entre otros, basaron su trabajo en el paradigma ofrecido por la resistencia cultural y política *dentro* del imperialismo. Así, siguiendo directrices de oposición, los historiadores británicos dedicados a las colonias en la India y África, por ejemplo, redactaron la historia de esos territorios en solidaria alianza con las fuerzas locales del lugar, tanto culturales como políticas, que eran consideradas nacionalistas y antiimperialistas. Como Thomas Hodgkin señala, después de haber explicado la ascensión y los subsiguientes efectos del imperialismo, estos intelectuales intentaron mostrar «cómo todo este sistema de relaciones, y las actitudes que de él surgen, puede abolirse o transformarse».[3]

Es necesario establecer, en este punto, una distinción entre anticolonialismo y antiimperialismo. A partir de mediados del siglo XVIII se desarrolló en Europa un animado debate sobre los méritos y deméritos de mantener las colonias. En la base de esta discusión se encontraban las posiciones avanzadas desde los siglos XV, XVI y XVII, de Bartolomé de las

Casas, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Luis de Camões y el Vaticano, sobre los derechos de los nativos y los abusos europeos. La mayoría de los ilustrados franceses, entre ellos Diderot y Montesquieu, apoyaron al abate Raynal en su oposición a la esclavitud y al colonialismo; Johnson, William Cowper y Burke, así como Voltaire, Rousseau y Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre también adoptaron actitudes similares. (*L'anticolonialisme européen de Las Casas à Karl Marx*, de Marcel Merle, ofrece una valiosa recopilación de sus ideas).^[4] Durante el siglo XIX, aparte de extrañas excepciones como el escritor holandés Multatuli, el debate sobre las colonias giró normalmente en torno a su rentabilidad, a su buena y mala administración y a cuestiones teóricas como si el colonialismo podía ser compatible con el concepto de *laissez-faire* o con las políticas arancelarias y, en tal caso, cómo podía desarrollarse dicha compatibilidad. De estas consideraciones resulta la aceptación implícita de una estructura *imperialista* y eurocéntrica. Gran parte de la discusión es complicada, y, como Harry Bracken y otros han mostrado, ambigua e incluso contradictoria en problemas más profundos relativos a la categoría ontológica —pues ontológica era— de la dominación europea sobre los no europeos.^[5] En otras palabras, los anticolonialistas liberales adoptan la postura humanitaria de que la administración de las colonias y los esclavos debe llevarse a cabo con indulgencia, pero —en el caso de los ilustrados— no cuestionan la superioridad fundamental del hombre occidental o, en algunos casos, de la raza blanca.

Esta perspectiva se introdujo en el seno de las disciplinas y tratados del siglo XIX que dependían de los estudios cotejados y recogidos dentro del marco colonial.^[6] Pero el periodo de descolonización es distinto. De hecho, más que de etapas completamente diferentes se trata de una situación de cambio cultural: al tiempo que la resistencia nacionalista o antiimperialista

de las colonias se hace cada vez más perceptible, también lo hacen una serie de fuerzas antiimperialistas desordenadamente contradictorias. Una de las primeras y quizá más famosa de las críticas sistemáticas europeas — *Imperialism: A Study* (1902) de J. A. Hobson— ataca el imperialismo por su inhumano sistema económico, su exportación de capital, su alianza con facciones despiadadas, y su fachada de bienintencionados pretextos «civilizadores». Sin embargo, el libro no presenta ninguna objeción a la noción de las «razas inferiores», concepto que para Hobson resulta aceptable.[7] Ramsay MacDonald, sin duda un crítico de las prácticas imperialistas británicas pero no contrario al imperialismo como tal, también expuso ideas similares.

Nadie ha estudiado mejor el movimiento antiimperialista en Gran Bretaña y Francia que A. P. Thornton (*The Imperial Idea and Its Enemies*), Bernard Porter (*Critics of Empire*), y Raoul Girardet en su obra *L'idée coloniale en France*. Sus conclusiones se caracterizan por dos particularidades principales: ciertamente hubo intelectuales de finales del siglo XIX (Wilfrid Scawen Blunt y William Morris) que se opusieron por completo al imperialismo, pero apenas tenían influencia; muchos de los que se encontraban en tal posición, como Mary Kingsley y los miembros de la escuela de Liverpool, eran imperialistas autoproclamados y acérrimos patriotas, aunque implacablemente severos con los abusos y crueldades del sistema. En resumen, no se produjo una condena global del imperialismo hasta que —y este es el hecho significativo— los alzamientos de los nativos llegaron demasiado lejos como para ser ignorados o suprimidos.

(Merece la pena incluir un anexo a esta cuestión: como en el caso de Tocqueville en Argelia, los intelectuales europeos tendieron a denunciar los abusos llevados a cabo por imperios rivales al tiempo que mitigaban o excusaban las prácticas del suyo propio.[8] Esta es la razón por la que

insisto en que se advierta que los ataques verbales que los imperios modernos se dedican unos a otros son paralelos, a pesar de que cada uno reclama el hecho de ser diferente a los demás y en la necesidad de una actitud rigurosamente antiimperialista. Muchos partidos y líderes nacionalistas del Tercer Mundo consideraron habitualmente con buenos ojos a Estados Unidos porque, a lo largo de la Segunda Guerra Mundial, su postura fue abiertamente antiimperialista. Años más tarde, durante la década de los cincuenta y principios de los sesenta, dado que Estados Unidos desaprobaba el colonialismo francés, su política sobre Argelia cambió tanto que la cordialidad de las relaciones francoamericanas llegó a alterarse considerablemente. Sin embargo, en general, tras la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos se consideró a sí mismo responsable de muchas zonas del Tercer Mundo que los británicos y los franceses ya habían desocupado (Vietnam, por supuesto, es el ejemplo más representativo),^[9] y, debido a su pasado histórico excepcional, basado en la legitimidad de una revolución anticolonialista, se sintieron casi totalmente eximidos de la acusación de que, a su propia manera, su actitud empezaba a parecerse a la de Gran Bretaña y Francia. En conjunto, las doctrinas relacionadas con el excepcionalismo cultural abundan demasiado).

La segunda característica, especialmente palpable en Girardet, es que en la metrópoli no empezó a desarrollarse un verdadero y significativo movimiento anticolonialista hasta que los nacionalistas, y posteriormente los intelectuales y activistas expatriados, se convirtieron en protagonistas en los territorios imperiales. Para Girardet, autores como Aimé Césaire y Fanon representan un «mesianismo revolucionario» en cierta manera sospechoso, aunque de hecho alentaron a Sartre y a otros europeos a oponerse abiertamente a la política colonial francesa aplicada en Argelia e Indochina durante los años cincuenta.^[10] A partir de estas iniciativas

surgieron otras: la oposición de carácter humanista a prácticas coloniales como la tortura y la deportación, una nueva conciencia del advenimiento a escala mundial de la era del «fin-del-imperio», y, con todo ello, una serie de redefiniciones del objetivo al que deben servir las naciones. Durante los años de la guerra fría, proliferaron también diversas posturas de defensa del «Mundo Libre», lo cual suponía seducir a los nativos poscoloniales a través de publicaciones culturales, viajes y seminarios. En estos procesos, la Unión Soviética y las Naciones Unidas tuvieron un papel ciertamente importante, aunque no siempre de buena fe, y, en el primer caso, no por razones altruistas; prácticamente todos los movimientos de liberación que a partir de la Segunda Guerra Mundial se desarrollaron con éxito en el Tercer Mundo recibieron el apoyo de la Unión Soviética, en su afán de ejercer una influencia de contrapeso a Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Portugal y Holanda.

La mayoría de estudios sobre las vanguardias estéticas europeas omite el gran caudal de carga de culturas no europeas que a principios de este siglo se introdujo en el seno de la metrópoli; incluso a pesar de la influencia claramente fundamental que tuvo ello en artistas de la vanguardia como Picasso, Stravinsky y Matisse, y, así mismo, en la trama de una sociedad que, en su mayor parte, se consideraba a sí misma como un conjunto homogéneo de blancos occidentales. Durante el periodo entre guerras, estudiantes de la India, Senegal, Vietnam, y de la zona del Caribe acudieron en tropel a Londres y París;[\[11\]](#) se crearon diarios, revistas y asociaciones políticas. Recordemos los congresos panafricanos de Inglaterra, revistas como *Cri des nègres*, partidos como la Unión de los Trabajadores Negros, creado por expatriados, disidentes, exiliados, y refugiados que, paradójicamente, causaron un mayor efecto en el núcleo del imperio que en sus extensos dominios, y el estimulante vigor que el Renacimiento de

Harlem proporcionó a los movimientos africanos.[\[12\]](#) Se experimentaba un sentimiento común antiimperialista, con nuevas asociaciones entre europeos, norteamericanos, y no europeos; algunas disciplinas se transformaron y se abrieron las puertas a nuevas ideas que cambiaron rotundamente esa estructura de actitud y referencia que había sobrevivido en la cultura europea a lo largo de varias generaciones. En la consolidación de la historia universal de las vanguardias intervinieron dos factores clave: por un lado, la fecunda interacción del nacionalismo africano tal y como representa George Padmore, Nkrumah y C. L. R. James; por otro, la aparición de un nuevo estilo literario a partir de las obras de Césaire, Senghor, y de poetas del Renacimiento de Harlem como Claude McKay y Langston Hughes.

Para configurar un enfoque acertado de la contribución que las vanguardias aportaron a la descolonización, la cultura de la resistencia, y la literatura de oposición al imperialismo, es necesario desarrollar un gran ajuste de la perspectiva y de los mecanismos de comprensión. Aunque, como ya indiqué, este ajuste aún no se ha llevado a cabo por completo, hay buenas razones para pensar que el proceso ya ha comenzado. En la actualidad, muchas de las posturas apologéticas de Occidente mantienen un talante defensivo, como si se reconociese que las obras, tradiciones, culturas a las que han contribuido en tan gran manera poetas, eruditos y líderes políticos de África, Asia y del Caribe han desafiado seriamente las viejas ideas imperiales. Más aún, lo que Foucault ha denominado «conocimientos subyugados» ha irrumpido plenamente en la zona de influencia que en un tiempo estuvo bajo el dominio, por así decirlo, de la tradición judeocristiana; y los que vivimos en el marco occidental nos hemos visto profundamente afectados por la extraordinaria eclosión de manifestaciones literarias e intelectuales de primer orden proveniente del mundo

poscolonial, un escenario que ya ha dejado de representar «uno de los lugares oscuros de la tierra», según la famosa descripción de Conrad, y que una vez más vuelve a ser caldo de cultivo para una enérgica producción cultural. Hablar hoy en día de Gabriel García Márquez, Salman Rushdie, Carlos Fuentes, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Faiz Ahmad Faiz, y muchos otros como ellos, es referirse a una cultura naciente bastante insólita y original, impensable sin el sustrato previo de activistas como C. L. R. James, George Antonius, Edward Wilmot Blyden, W. E. B. Du Bois o José Martí.

Deseo tratar con mayor detalle un aspecto relativamente oculto de esta relación de poderosa influencia que acabo de señalar: la aportación de intelectuales pertenecientes a regiones coloniales o periféricas que escribieron sus obras en una lengua «imperial», que se sintieron orgánicamente vinculados a la resistencia al imperio y que se encomendaron a sí mismos la labor crítica y revisionista de enfrentarse de lleno a la cultura metropolitana, usando las técnicas, discursos y armas propias de la erudición y la teoría crítica que durante años estuvieron reservadas exclusivamente a los europeos. El trabajo de estos intelectuales está, debido a sus circunstancias, solo en apariencia subordinado (y en ningún sentido puede considerarse parasitario) a las consideraciones y valoraciones occidentales; su originalidad y su capacidad creativa han sido la causa de la transformación del universo de las disciplinas.

Un informe general, casi teórico, del fenómeno que a continuación voy a abordar puede hallarse en *Culture* (1981) de Raymond Williams. En el capítulo dedicado a lo que denomina «Formaciones», Williams habla en primer lugar de los gremios, las profesiones, los lugares de reunión, y los movimientos, para pasar más adelante a cuestiones más complejas como escuelas, facciones, disidentes y rebeldes. Todos estos elementos, señala el

autor, «están relacionados con estructuras existentes dentro de un único orden social nacional.» De todos modos, durante el siglo xx han aparecido nuevas configuraciones internacionales o paranacionales que acostumbran a formar parte de los fenómenos de vanguardia en el núcleo de la metrópoli. En cierta manera, estas paraformaciones —París 1890-1930, Nueva York 1940-1970— son el resultado de una serie de fuerzas sociales de nueva implantación que internacionalizan la cultura: por ejemplo, «la música occidental», el arte del siglo xx, o la literatura europea. Sin embargo, lo que reviste un mayor interés es el hecho de que «al desarrollo de los movimientos vanguardistas contribuyeron igualmente los inmigrantes residentes en las metrópolis, procedentes no solo de lejanas regiones nacionales, sino también de otras culturas nacionales de menor repercusión, consideradas en la actualidad como provincias en relación con la metrópoli». Williams ejemplifica esta cuestión a través de Guillaume Apollinaire, a pesar de que luego se dedique a hablar de «la sociología de las interacciones metropolitanas y las asociaciones formadas por los inmigrantes» y de los sectores mayoritarios, los cuales «establecen unas condiciones de apoyo especialmente favorables para los grupos disidentes».

[13]

Williams concluye indicando que aún no se tiene la certeza de si estas interacciones producen como efecto «bruscas e incluso violentas rupturas con las prácticas tradicionales (actuaciones disidentes o sublevaciones más que actitudes propiamente de vanguardia)» o si son absorbidas y entran a formar parte de la «cultura dominante de un periodo metropolitano y paranacional». De todas maneras, si consideramos la tesis de Williams e introducimos una perspectiva histórica y política en sus planteamientos iniciales, para posteriormente situarla en el contexto histórico del imperialismo y el antiimperialismo, observaremos que se hacen evidentes

una serie de elementos. En primer lugar, los trabajos intelectuales y académicos de carácter antiimperialista llevados a cabo por escritores de las periferias que han emigrado o están temporalmente en la metrópoli constituyen normalmente una infiltración, en la misma metrópoli, de movimientos de masas de gran escala. Durante la guerra de Argelia se produjo una gráfica representación de este hecho cuando el FLN calificó a Francia como «Séptima Wilaya», siendo las otras seis las regiones que forman propiamente Argelia,[\[14\]](#) y desplazó así la polémica sobre la descolonización desde las periferias hacia el centro. En segundo lugar, todas estas incursiones están en relación con las mismas áreas de la experiencia, la cultura, la historia y la tradición, hasta la fecha dirigidas y controladas unilateralmente por el radio de influencia de la metrópoli. Cuando Fanon escribió sus libros trató de hablar de la experiencia del colonialismo tal y como la podía interpretar un autor de nacionalidad francesa, desde el marco, hasta entonces inviolable, de un espacio francés que en aquellos momentos era invadido y reexaminado críticamente por un contingente nativo en desacuerdo. Aparecen así una superposición de actuaciones y una interdependencia que en el plano teórico no pueden describirse únicamente como la declaración reactiva de un súbdito colonial aislado o de una identidad nativa. Por último, estas *interacciones* representan, en mi opinión, una contradicción o discrepancia aún no resuelta dentro del contexto de esa cultura metropolitana que, a través de procesos de indiferencia o absorción, en parte reconoce y en parte rechaza su evidencia.

La *interacción* constituye pues una variedad especialmente interesante de producción cultural híbrida. Su existencia irrefutable es el símbolo del desarrollo de una internacionalización marcada por el enfrentamiento en una era de prolongadas estructuras imperiales. El logos ya no es patrimonio exclusivo, como lo fue en una época, de Londres y París. Tampoco la

Historia transcurre ya unilateralmente, como Hegel creía, de este a oeste, o de sur a norte, sino que a medida que va sucediéndose se convierte en un mecanismo cada vez más sofisticado y desarrollado, menos primitivo y retroactivo. Los recursos tácticos de la crítica han entrado a formar parte del legado histórico del imperio, en el cual se han suprimido las separaciones y las exclusiones del tipo «divide y vencerás» y han aparecido nuevas y sorprendentes configuraciones.

Cada uno de los cuatro textos que quiero reseñar a continuación pertenece específicamente a un momento histórico en particular: los dos primeros son *The Black Jacobins* de C. L. R. James, publicado en 1938, y, aparecido casi al mismo tiempo, *The Arab Awakening* de George Antonius. El primero de ellos trata de una insurrección llevada a cabo a finales del siglo XVIII por negros de la zona del Caribe; el otro, de una protagonizada recientemente por milicias árabes; ambos hablan de hechos del pasado en los cuales el escritor intenta detectar una realidad, nativa o colonial, ignorada o traicionada por Europa. Los dos autores son brillantes estilistas y extraordinarias personalidades (destaca la faceta de James como deportista), cuyas tempranas formaciones académicas en escuelas coloniales británicas les proporcionaron una maravillosa percepción de la cultura inglesa, así como profundos desacuerdos con ella. Ambos libros parecen ahora elocuentemente proféticos: James anticipó una indómita historia de la vida en el Caribe, turbulenta y, aún hoy, profundamente intranquila. Por su parte, Antonius pronosticó con igual precisión los sucesos de primera plana y las espantosas escenas televisivas que hoy en día nos llegan de Oriente Próximo, dado que el conflicto palestino-israelí sigue candente, aunque desde el punto de vista árabe ya se resolviera de modo adverso en 1948 con el establecimiento del estado de Israel, un hecho que Antonius anticipó, con funestos presagios, diez años antes de que sucediera.

Mientras que James y Antonius concibieron sus obras como alegatos y al mismo tiempo como rigurosos ejercicios de erudición dirigidos desde el seno de un movimiento nacional por la independencia hacia un público general, los otros dos libros que comentaré, *A Rule of Property for Bengal* (1963) de Ranajit Guha y *The Myth of the Lazy Native* (1977) de S. H. Alatas, con su talante poscolonial y especializado, se dedican a temas más específicos y cubren un sector de audiencia más reducido. Las dos obras, la primera escrita por un economista bengalí versado en política, la segunda por un historiador y teórico social malayo de origen musulmán, exhiben la meticulosa investigación de archivo y la documentación, discusiones y generalizaciones escrupulosamente actualizadas de sus autores.

En un estilo que más tarde reconocerán los escritores posestructuralistas (incluido el propio autor), el libro de Guha es un estudio arqueológico y deconstructivo sobre cómo el Acta de Colonización Permanente de Bengala firmada en 1826 —según la cual el Gobierno británico regulaba las rentas y los beneficios extraídos de Bengala con infalible precisión— surge a partir de un complejo sustrato europeo de filosofía fisiócrata e ideológica puesto en práctica en Bengala a finales del siglo XVIII por Philip Francis. En su propio estilo, la obra de Alatas, tan sorprendentemente original como la de Guha, también detalla la manera en que el colonialismo europeo crea una figura, en este caso el nativo holgazán, que desempeña una función crucial en los cálculos y los mecanismos de defensa de lo que ese autor denomina el capitalismo colonial. Según palabras de Sinbaldo de Mas, un oficial español a quien en 1843 se le encomendó la misión de mantener Filipinas como colonia, se consideraba que el contingente nativo, sujeto a severas normas y a una rígida disciplina, se mantenía «en un estado intelectual y moral tan precario que, a pesar de su superioridad numérica, en el plano político podía tener un peso inferior al de un lingote de oro»;[\[15\]](#) del nativo

se hablaba, se lo analizaba, se abusaba de él y se lo hacía trabajar, alimentándolo con comida de pésima calidad y con opio, apartándolo de su ambiente natural, y oprimiéndolo con una letanía cuyo propósito era perpetuar su laboriosidad y su subordinación. Así, Alatas observa: «El juego, el opio, las inhumanas condiciones laborales, la legislación parcial y unilateral, la adquisición de derechos de propiedad y tenencia por parte de los colonos, o los trabajos forzados, fueron elementos que, de una manera u otra, todos calaron en la estructura de la ideología colonial y le confirieron un halo de respetabilidad. Los que se mantenían al margen de estos sistemas degradantes eran ridiculizados y se hacía burla de ellos».[16]

El contraste entre James y Antonius por un lado y Guha y Alatas por el otro se basa no solo en la circunstancia de que los primeros estaban involucrados de un modo más inmediato en la política contemporánea, mientras que los dos últimos se preocuparon mucho más de las discusiones académicas en el marco de la India y la Malasia poscoloniales, sino también en que la historia poscolonial en sí ha cambiado los términos, y, en realidad hasta la propia naturaleza del debate. James y Antonius consideraban que el mundo en litigio habitado durante la década de los años treinta de este siglo por nativos del Caribe y de zonas de Oriente de población árabe dependía ineludiblemente de Occidente. James afirma que Toussaint L'Ouverture no podría haber razonado de la manera que lo hizo si no hubiese sido por la influencia del abate Raynal, de otros enciclopedistas, y de la Revolución francesa:

En situaciones comprometidas, Toussaint, a pesar de no disponer de una buena instrucción, supo encontrar el lenguaje y el acento de Diderot, Rousseau y Raynal, de Mirabeau, Robespierre y Danton. Y en un aspecto superó a todos, ya que incluso estos maestros de la oratoria y la literatura, debido a las complicaciones que se daban entre las clases de su sociedad, a menudo tenían que detenerse, reconsiderar sus exposiciones, o hacer modificaciones en ellas. Toussaint pudo defender la libertad de los negros sin ningún tipo de reservas, y este factor imprimió a sus

declaraciones una fuerza y una firmeza difíciles de encontrar en los mejores tratados de la época. Los burgueses franceses fueron incapaces de comprenderlo, y tuvo que correr la sangre antes de que entendiesen que, aun a pesar de su tono un tanto altivo, Toussaint no había caído en rimbombante retórica, sino que había escrito la pura y simple verdad.[\[17\]](#)

En esta maravillosa descripción de un hombre que había incorporado por completo la auténtica realidad de los sentimientos universalistas propagados por la Ilustración europea, James muestra la sinceridad de Toussaint así como sus latentes carencias e imperfecciones y su tendencia a confiar en las declaraciones europeas, a verlas como auténticas intenciones más que como percepciones clasistas determinadas por la Historia y cargadas de los intereses de diversos sectores y grupos.

En gran medida, Antonius desarrolló este mismo tema; su crónica del despertar árabe, fomentado por Gran Bretaña a principios de este siglo, se centra en la manera que los árabes, después de liberarse por sí mismos de los otomanos entre 1917 y 1918, se tomaron al pie de la letra las promesas británicas sobre la independencia árabe. El relato que Antonius hace de la correspondencia que mantenían Sherif Hussein y sir Henry McMahon, en la cual el oficial británico prometía al pueblo de Hussein la independencia y la soberanía, se corresponde con el modo en que James describe cómo Toussaint asimiló y actuó respecto a la Declaración de los Derechos del Hombre. Sin embargo, para Antonius, que se declara partidario de los británicos y de los árabes a la vez, en un clásico ejemplo de interdependencia, se trata de un deliberado subterfugio de los ingleses, atribuible no a la existencia de clases sociales ni a la Historia, sino al deshonor, que para él tiene la categoría de catástrofe:

No cabe ninguna duda de que el veredicto de la historia confirmará y aprobará sustancialmente el punto de vista árabe. A pesar de cualquier otra cosa que pueda decirse sobre las decisiones de San Remo (tomadas durante la primavera de 1920, y según las cuales «todo el rectángulo árabe que se extiende entre el Mediterráneo y la frontera con Persia lograría disponer

de una administración y una autoridad propias»), lo cierto es que se violaron los principios generales antes proclamados y las promesas concretas hechas por los Aliados, en particular por Gran Bretaña. En la actualidad se sabe cuál era el contenido de los compromisos adoptados en secreto, de manera que entre este conocimiento y las garantías que en su momento se ofrecieron en público se puede disponer de todo el material relevante para establecer un juicio. Los árabes tomaron parte en la guerra mundial y apostaron su contribución y sus sacrificios precisamente sobre la base de todas esas promesas; y ese hecho, por sí solo, era suficiente para convertir la correspondiente obligación de los británicos en una deuda de honor. Lo que se hizo en la conferencia de San Remo fue, en realidad, ignorar esa deuda y en su lugar tomar decisiones que, respecto a los puntos esenciales, se oponían a los deseos y aspiraciones de los pueblos involucrados.[18]

Sería erróneo minimizar las diferencias entre James y Antonius, ya que los dos están separados no solo por la ideología y la raza, sino también por el temperamento y la educación. Sin embargo, en sus prosas persiste inconfundiblemente el mismo grado de tristeza, decepción, y esperanza no correspondida, además del hecho de que ambos comulgaban con la política de la descolonización y fueron moldeados por ella. James pertenecía a la clase media baja de Trinidad; fue un autodidacta, un atleta y —como pude comprobar por mí mismo cuando en junio de 1987, y teniendo él en aquellos momentos ochenta y seis años, lo visité en Brixton— conservó siempre el talante del escolar precoz, con el interés del revolucionario por la historia, la política y la teoría, con la atenta predisposición del intelectual hacia las ideas y las contradicciones, y con un interés puramente jovial y aventurero por la buena literatura, la música y la conversación. Antonius, tal y como Albert Hourani lo describe memorablemente,[19] provenía de una clase más antigua y mundana de sirios levantinos que durante una época se estableció en Egipto (donde, años antes de graduarse por la Universidad de Cambridge, se inscribió en el Victoria College, una academia a la que yo mismo asistí). Cuando escribió *The Arab Awakening*, Antonius tenía ya más de cuarenta años (murió en 1942, cuando le faltaba poco para llegar a los cincuenta); James era diez años más joven. Antonius

había disfrutado de una carrera mucho más variada, a través de sus diversas facetas como confidente de altos cargos británicos, consejero de los líderes árabes más importantes (desde Hussein y Faisal hasta Faris Nimr y Haj Amin al-Husayni) o heredero de décadas de pensamiento y actividad nacionalista árabe, aparte de que fuese un hombre de mundo relacionado con otros hombres de mundo situados en posiciones de poder. Mientras que James, recién llegado a Inglaterra, donde tuvo que ponerse a trabajar como corresponsal de las competiciones de cricket, era un negro de convicciones marxistas, y un gran orador con dotes organizativas, pero por encima de todo un revolucionario impregnado del nacionalismo africano, caribeño y negro. *The Black Jacobins* se presentó por primera vez en Londres no como libro, sino como un montaje teatral para Paul Robeson; durante las representaciones de la obra, Robeson y James se alternaban los papeles de Toussaint y Dessalines.^[20]

A pesar de las diferencias entre el marxista historiador negro originario de las Antillas, indigente e itinerante, y el árabe más conservador, sumamente culto y con inmejorables contactos, ambos dirigieron su obra hacia un mundo que consideraban como propio, aun cuando ese universo europeo de poder y dominación colonial los excluyera, hasta cierto punto los subyugara y a la vez decepcionara profundamente. Se dirigieron hacia ese mundo desde su interior y cuestionaron y desafiaron su autoridad dentro del terreno cultural, presentando versiones alternativas del mismo, tanto en el plano dramático, como en el de la argumentación y el íntimo. Aunque en gran medida se dedicaron a articular la experiencia adversa de los pueblos coloniales o no occidentales, en sus obras no llega a captarse la existencia de una posición que se saliese de la tradición cultural occidental. Una vez pasada la época de la *negritud*, del nacionalismo negro, y del indigenismo de los años sesenta y setenta, James apoyó tenazmente la herencia

occidental al mismo tiempo que suscribía el movimiento insurrecto y antiimperialista que compartió con Fanon, Cabral y Rodney. En una entrevista hizo la siguiente declaración:

¿Cómo me planteo mi regreso a unas raíces no europeas? Estoy de acuerdo en ello, si eso significa que los escritores caribeños de hoy en día deberían ser conscientes de que en sus obras existen elementos procedentes de raíces no europeas, no shakespearianas, y de que en la música hay un pasado que no es precisamente Beethoven: entonces estoy de acuerdo. Pero no me gusta el enfrentamiento al que se han visto sometidas las dos posturas, como si se tuviera que escoger entre una u otra. No creo en este antagonismo, sino en la dualidad de ambas. De hecho, tanto nuestra alfabetización como nuestra tradición estética están fundamentalmente arraigadas en la civilización europea occidental.[21]

Y si, en su magistral relato sobre la ascensión del nacionalismo árabe, Antonius subraya la importancia capital del redescubrimiento de la lengua árabe y de la herencia clásica islámica (casi siempre a través de la aportación de pensadores cristianos como él mismo, circunstancia que historiadores posteriores han considerado ciertamente exagerada), también insiste en que la tradición árabe no entra, en ningún punto esencial, en conflicto con la occidental. Más bien existe entre las dos una relación filial y solidaria como, por ejemplo, explica en el siguiente pasaje:

Las actividades educativas de los misioneros norteamericanos durante ese primer periodo (1850-1860) tuvieron, entre muchas otras virtudes, un excepcional mérito; dieron prioridad a la lengua árabe y, tras decidir impartir sus clases usando el habla nativa, se dedicaron con empeño a la labor de proporcionarles suficiente literatura. En ese aspecto, ellos fueron los pioneros. Por este motivo, la efervescencia intelectual que marcó las primeras manifestaciones del resurgimiento árabe lo debe prácticamente todo a sus esfuerzos.[22]

Sin embargo, en la obra de Guha y Alatas no se observa una coincidencia tan armoniosa entre Occidente y sus colonias de ultramar. Las guerras coloniales y los prolongados conflictos políticos y militares surgidos a partir

de entonces son, en parte, responsables de tal desavenencia. Y si bien el control político directo ha desaparecido, lo ha perpetuado la dominación económica, política, y a veces militar, acompañada por la hegemonía cultural —con la fuerza de la autoridad y las ideas directrices (*dirigente*, como las denomina Gramsci) procedentes de Occidente— que ejerce su poder en el mundo periférico. Uno de los ataques más duros de *The Myth of the Lazy Native* de Alatas se dirige contra esos malayos que en su propia manera de pensar siguen reproduciendo la ideología colonial que creó y sostuvo la noción del «nativo holgazán». En pasajes que recuerdan la censura de Fanon contra la burguesía nacionalista, Alatas muestra cómo residuos del capitalismo colonial permanecen en la forma de pensar de los recientemente autónomos malayos, confinándolos —a aquellos, claro está, que no dominan la metodología y no son conscientes de las relaciones de clase que afectan la propia mentalidad— a las categorías del «pensamiento capitalista colonial». Así señala Alatas:

La falsa conciencia distorsiona la realidad. El partido que gobierna en Malasia heredó el poder de manos de los británicos sin luchar por la independencia, como se hizo en Indonesia, la India y Filipinas. Tampoco existió un enfrentamiento ideológico como tal. No hubo una ruptura intelectual con las posiciones ideológicas británicas en los planos más profundos del pensamiento. La cúpula dirigente de este partido se reclutó entre profesores de escuela y funcionarios malayos de clase media y la alta jerarquía de la burocracia oficial adiestrada por los británicos. Los pocos profesionales asociados a la formación del partido no se ajustaban a esas normas.[\[23\]](#)

Por su parte, Guha está igualmente interesado por el problema de la continuidad y la discontinuidad, pero para él esta cuestión posee resonancias autobiográficas, dadas sus profundas y propias preocupaciones metodológicas. Si se es un indio moderno cuya ascendencia, educación y vida familiar ha dependido históricamente del poder británico, ¿cómo debe enfocarse el estudio del pasado de la India, teniendo en cuenta que ese

poder lo afectó radicalmente y no en un plano abstracto, sino real? ¿Cómo puede contemplarse esa relación, después de la independencia de la India, cuando uno mismo ha estado involucrado en ella? Guha resuelve sus problemas con una estrategia intelectual que acentúa la estricta *otredad* del poder británico, que dio origen no solo al Acta de Colonización Permanente, sino también a su propia clase social:

Durante los primeros años de su juventud, este autor, igual que muchos otros de su generación en Bengala, creció bajo el azote de la Colonización Permanente: su sustento y el de su familia procedía de países remotos que jamás había visitado; su educación estaba orientada por las necesidades de una burocracia colonial que reclutaba su personal entre los vástagos de los beneficiarios de lord Cornwallis; y su mundo cultural estaba rígidamente condicionado por los valores de una clase media que se daba a la buena vida y no quería saber nada de la cultura indígena de las masas campesinas. De ahí que llegase a considerar la Colonización Permanente como un estatuto que conllevaba la inmovilización social y económica. Más tarde, cuando se convirtió en alumno de posgrado en la universidad de Calcuta, entró en contacto con las ideas antif feudales de Philip Francis y de repente se le planteó una cuestión que ni los libros de texto ni los profesores podían resolverle. ¿Cómo podía ser que la colonización casi feudal que se implantó en 1793 se hubiese originado en las ideas de un hombre que fue gran admirador de la Revolución francesa? Los libros de historia no registraban la existencia de una contradicción de este tipo, a la que había que darle una explicación. Los textos mostraban una realidad según la cual el buen trabajo hecho por Inglaterra en la India formaba una serie de fructíferos experimentos que poco tenían que ver con las ideas y los prejuicios heredados de los principios europeos de autoridad. Sin embargo, esta visión de la política británica como suerte de «floreCIMIENTO espontáneo» no está confirmada por la historia de la principal ley nativa vigente durante la época de la soberanía británica. El autor espera haber sido capaz de localizar los orígenes de la Colonización Permanente en esa confluencia de ideas en la que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, se fusionaron las dos corrientes principales del pensamiento inglés y francés.^[24]

Un acto de separación establece el prelude de un proceso de descolonización. Guha logró despegar en lo intelectual cuando fue capaz de comprender que la ideología que cimentó la colonización permanente en la India provenía históricamente de fuentes francesas e inglesas, y que la

herencia de su propia clase no procedía de sus raíces nativas, sino de la estructura del poder colonial. Para Alatas, como para Guha, la historia es un ejercicio de crítica, no la sumisa reproducción de los objetos, las ideologías y los argumentos colonialistas. En obras posteriores, ambos escritores se concentraron en el intento de rescatar de la historia colonial la reprimida voz nativa, y obtener nuevas perspectivas historiográficas no solo del pasado, sino también de los puntos débiles de la sociedad nativa que la hicieron durante tanto tiempo vulnerable a esquemas similares al del Acta de Colonización Permanente. En el ensayo preliminar de *Subaltern Studies*, serie de volúmenes colectivos firmados por colegas de ideología similar a la suya y publicada bajo su patrocinio en 1982, Guha señala que la «historiografía antihistórica» de la India colonial omitió «la política popular» en favor de las élites nacionalistas creadas por los británicos. De ahí «el fracaso histórico de la nación a la hora de adueñarse de sus propios designios», lo cual hace que «el estudio de este fracaso constituya la parte más problemática de la historiografía de la India colonial».[25]

En resumen, en la actualidad puede considerarse que la cultura metropolitana ha suprimido los elementos propios de la sociedad colonizada. No se trata simplemente del hecho de que Alatas y Guha sean especialistas académicos, sino de que, después de varias décadas de independencia, la relación entre las culturas implicadas se percibe de un modo radicalmente antitético. Un signo de esta nueva percepción adoptada tras las guerras de independencia es la progresiva desaparición de la narrativa. *The Arab Awakening* y *The Black Jacobins* presentan como tema de fondo movimientos de masas dirigidos por líderes excepcionales. En ambas obras encontramos episodios nobles y emocionantes, que hablan de la ascensión de movimientos populares de resistencia —la sublevación de los esclavos en Santo Domingo, la revuelta de los árabes— y grandes

relatos, parafraseando a Jean-François Lyotard, sobre ilustración y emancipación. En cambio, las páginas de Alatas y Guha no están alentadas por historias de este tipo.

Un rasgo sorprendentemente similar en los dos primeros libros es que su intención sea la de iluminar la conciencia de los lectores occidentales, ya previamente impuestos de los hechos narrados, a través de obras previas de observadores metropolitanos. La labor de James consiste en crear una narración sobre la Revolución francesa que incorpore sucesos ocurridos tanto en Francia como en el extranjero, y por eso, para él, Toussaint y Napoleón son las dos grandes figuras que surgen como producto de la Revolución. De modo fascinante, *The Arab Awakening* está concebida para minimizar y contrarrestar el famosísimo y tan cacareado relato de la revuelta árabe escrito por T. E. Lawrence en *Los siete pilares de la sabiduría*. En este caso, por fin, eso es, al menos, lo que Antonius parece querer dar a entender: que los árabes y sus líderes, guerreros y filósofos, pueden contar su propia historia. Otro aspecto de su generosa visión histórica es que tanto James como Antonius ofrecen un relato alternativo que puede interpretarse como parte de una historia ya bien sabida para los públicos europeos, pero que, hasta ahora, no había sido bien conocida desde un punto de vista nativo. Y por supuesto, los dos autores escriben desde la perspectiva de una continua lucha política de masas («la revolución de los Negros») en el caso de James, o el nacionalismo árabe, en el de Antonius.

Un problema que suscita el libro de Antonius es que su obra se centra principalmente en los hechos políticos en los que él mismo estuvo comprometido, por lo cual tiende a despreciar o no hacer una evaluación adecuada del enorme resurgimiento cultural producido en el mundo árabe e islámico y que precedió a su propia época. Historiadores posteriores —A. L. Tibawi, Albert Hourani, Hisham Sharabi, Bassam Tibi, Mohammad

d'Abad al-Jabri— proporcionan una visión más amplia y precisa de este despertar y del modo (ya presente en Jabarti) cómo se percibió la influencia del imperialismo occidental en el islam.[26] Escritores como el egipcio Rifa'a Al-Tahtawi o el tunecino Khayr al-Din o los importantes reformistas y redactores de panfletos religiosos de finales del siglo XIX, entre quienes se incluyen Jamal al-Din al-Afghani y Muhammad Abduh, insisten en la importancia de desarrollar una revitalizada cultura independiente para resistir la influencia de Occidente, llegar a igualarlo en el terreno tecnológico y articular una identidad árabe-islámica coherente con una naturaleza indígena. Una obra tan importante como *The Historical Formation of the Arab Nation* (1984)[27] de A. A. Duri lleva este proyecto al marco de un relato clásico del nacionalismo árabe acerca de la consolidación de una nación integral, que persigue su propio destino a pesar de los obstáculos del imperialismo, el estancamiento interno, el subdesarrollo económico o el despotismo político.

En todas estas obras, incluida la de Antonius, la acción narrativa se desarrolla desde posiciones de dependencia e inferioridad hasta la consolidación del resurgimiento nacionalista, de un estado independiente y de una autonomía cultural en inquieta asociación con Occidente. Lejos de exhibir un talante triunfalista, todas estas historias se basan en una configuración de esperanza, traición y amarga decepción; el debate sobre el nacionalismo árabe de hoy en día supone esta estructura. El resultado es una cultura incompleta, no acabada, que se expresa a través de un lenguaje fragmentado y marcado por la angustia, el empeño airado y la frecuente condena, aunque sin sentido crítico, de los enemigos externos (normalmente los occidentales). De este modo, los estados árabes poscoloniales han tomado dos caminos distintos: muchos, como Siria e Irak, defienden el concepto de la unidad panárabe, usándolo como justificante de un estado de

seguridad nacional monopartidista que ha absorbido casi por completo la sociedad civil; otros, como Arabia Saudí, Egipto o Marruecos, al mismo tiempo que conservan ciertos aspectos de la primera alternativa, han puesto sus miras en un nacionalismo de carácter regional o local cuya cultura política, en mi opinión, no se ha desarrollado más allá de la dependencia con el Occidente metropolitano. Ambas posibilidades, implícitas en *The Arab Awakening*, están reñidas con la preferencia particular de Antonius por un ideal de autonomía digna e integral.

En el caso de James, *The Black Jacobins* cubre un importante espacio cultural y político entre la historia caribeña, en concreto la protagonizada por el contingente de raza negra, y la europea. También se puede apreciar cómo la obra se nutre de corrientes variadas y de mayor amplitud que lo que podría sugerir incluso la riqueza de su relato. Casi en la misma época, James escribió *A History of the Negro Revolt* (1938), cuyo propósito fue, según la brillante descripción que Walter Rodney hizo del libro,^[28] «ofrecer una dimensión histórica al proceso de la resistencia». Rodney señala que James dio testimonio del largo (aunque por lo general infructuoso) proceso de resistencia al colonialismo que se produjo en África y el Caribe y que fue ignorado por los historiadores coloniales. Como la de Antonius, su obra constituye un complemento de su implicación y su compromiso con la lucha política en África y las Antillas, un cometido que lo llevó a Estados Unidos, a África (como queda claro en su estudio, sumamente crítico, *Nkrumah and the Ghana Revolution*, donde indica que la instauración del sistema político en dicho país vino propiciada fundamentalmente por su amistad de toda la vida con George Padmore y por una madura asociación con el propio Nkrumah), más tarde a las Antillas y por último a Inglaterra.

A pesar de que James era un dialéctico antiestalinista, su actitud crítica hacia Occidente (compartida también por Antonius) concebido como centro imperial, no le impidió nunca comprender y reconocer sus logros culturales y criticar los errores de los activistas negros (como Nkrumah) que él apoyaba. Por supuesto, su vida fue más larga que la de Antonius, pero, al tiempo que desarrollaba y cambiaba sus opiniones, añadiendo más ámbitos de la experiencia a sus preocupaciones liberacionistas, o que entraba y salía de polémicas y controversias, mantenía siempre una constante concentración en *la historia* (término recurrente en su obra). Su concepción del modelo central de la política y la historia se establece en términos lineales —«desde Du Bois hasta Fanon» o «desde Toussaint hasta Castro»— y su metáfora básica es la de un tránsito protagonizado por las ideas y la gente: aquellos que habían sido esclavos o pertenecido a clases subalternas podían convertirse primero en inmigrantes y luego en los principales intelectuales de una nueva y diversificada sociedad.

En las obras de Guha y Alatas, el sentido narrativo de la aventura humana es reemplazado por la ironía. Los dos autores ponen al descubierto las desagradables estrategias ligadas a las pretensiones del imperialismo, en especial la ideología, actualmente desacreditada por completo, del ennoblecimiento y la mejora educativa. Consideremos, en primer lugar, la detallada reconstrucción que Guha hace de los sistemas mediante los cuales los oficiales de la Compañía Británica de las Indias Orientales emparentaron el empirismo y el antifeudalismo con la filosofía fisiócrata francesa (cuya base era la ideología de los réditos obtenidos de las tierras coloniales) para conseguir la permanencia del dominio británico, citando la frase utilizada por Philip Francis, el protagonista del libro de Guha.^[29] La magistral historia de Francis —un «joven Alcibíades», amigo de Burke, contemporáneo de Warren Hastings, antimonárquico, abolicionista y

consumado genio de la política— y de su idea de la colonización permanente, es presentada como un montaje, con diversos cortes y empalmes, y no como un relato heroico. Guha muestra cómo las ideas de Francis sobre la tierra y su progresiva aceptación, después de sus años de servicio, surgen al mismo tiempo que la restauración de la imagen de Hastings, y ayudan a intensificar, enriquecer y reforzar la noción del Imperio, el cual, en palabras de Guha,

ya estaba rápidamente superando en importancia la carrera personal e individual de sus creadores y, como concepto abstracto, ya desgajado e independiente de los «usuarios de un servicio» se había convertido en una «marca», en algo separado de la personalidad e intenciones de sus fundadores.[\[30\]](#)

Vemos así que el objeto de Guha es el de definir la manera en que esa abstracción exige y se apropia del marco geográfico. La idea básica es que, en su función de imperialistas, los británicos creyeron que su papel en la India era el de solucionar «el problema de la soberanía en Bengala»[\[31\]](#) a favor, por supuesto, de la corona británica. Y el auténtico éxito de Francis, en su empeño de decretar la normativa por la cual todas las rentas de Bengala iban a quedar permanentemente fijadas por medio de unas fórmulas matemáticas, fue que logró «diseñar o restablecer la constitución de un Imperio».[\[32\]](#)

La intención del libro de Guha es mostrar una manera para dismantelar la historiografía imperial —poco desarrollada debido a la explotación británica del territorio indio— y hacerlo no tanto en la India como en Europa, cuna original de su magnificente seguridad, longevidad y autoridad. La ironía reside en que el trabajo lo realice un nativo, que domina no solo las fuentes y los métodos, sino también las poderosas abstracciones que los propios imperialistas apenas podían discernir en el momento de su aparición.

Este mismo y espectacular logro aparece en la obra de Alatas. Pero mientras los personajes de Guha son, de hecho, ideólogos, preocupados por imponer la autoridad en la India a través de sistemas que ostenten una coherencia filosófica, los colonialistas portugueses, españoles y británicos analizados por Alatas no presentan un programa de estas características. Su razón de ser en el sureste del Pacífico es conseguir tesoros (caucho y metales), mano de obra barata y beneficios económicos. Exigiendo por la fuerza la colaboración de los nativos, idean diversos esquemas para consolidar una economía colonial lucrativa, y destruyen, en el proceso, a los comerciantes locales de nivel medio, subyugan y prácticamente esclavizan a los nativos; y provocan, además, aniquiladoras guerras étnicas entre la comunidad china, la javanesa y la malaya con la finalidad de debilitar y dividir a la población y así gobernar sin oposición. De todo este confuso panorama surge la mítica figura del nativo holgazán, de cuya existencia como constante esencial e inmutable de la sociedad oriental supuestamente provienen una serie de verdades básicas. Alatas documenta minuciosamente la manera en que estas descripciones —todas ellas basadas en la «falsa conciencia» de los colonialistas, nada dispuestos a aceptar que la negativa de los nativos a trabajar representaba una de las primeras formas de resistencia a la incursión europea— van adquiriendo, progresivamente, consistencia, autoridad y la irrefutable inmediatez de la realidad objetiva. Arthur J. Raffles y otros observadores establecen entonces un código de normas racionalizadas para someter y castigar aún más a los nativos, dado que, como bien habían previsto los administradores colonialistas, el proceso de lucha y resistencia ya se había iniciado y era irreversible.

Alatas ofrece una explicación alternativa al significado del nativo holgazán, o más bien, explica por qué los europeos lograron mantener vivo el mito durante tantísimo tiempo. En realidad, también demuestra que el

mito aún sigue vigente, que, según palabras de Eric Williams, «intereses caducos, cuyo desmembramiento es visto desde una perspectiva histórica como una bendición, pueden ejercer un efecto obstruccionista y disgregador, solo explicable por los vitales servicios y la supremacía militar que anteriormente habían prestado e implantado».[33] El mito del nativo holgazán va ligado a la dominación, y esta representa una de las formas más básicas de poder. Muchos estudiosos se han habituado de tal manera a considerar el poder únicamente como un efecto discursivo, que probablemente sorprenderá por su contundencia la concreta descripción de Alatas sobre cómo los colonialistas destruyeron sistemáticamente los centros comerciales de las costas de Sumatra y Malasia, cómo la conquista territorial condujo a la eliminación de oficios nativos (como pescadores o fabricantes artesanales de armas) y sobre todo, cómo los señores extranjeros hicieron cosas que ningún indígena jamás hubiese hecho:

El poder que caía en manos holandesas era diferente del que caía en las de un sucesor indígena. El poder autóctono se comportaba, por lo general, de modo más liberal con el comercio. No destruía sus propias categorías profesionales, sino que seguía utilizando los productos de su propia industria. A pesar de que en el trono hubiese un tirano, se promovían las habilidades de cada individuo en particular, y se fomentaba la construcción de la propia flota. En definitiva, ni siquiera ese tirano era incapaz de imponer un monopolio aplicable a la mayor parte de Indonesia.[34]

Controles como los descritos por Alatas en este párrafo, y por Guha en su libro, son casi totales y se encuentran en permanente y devastador conflicto con la sociedad colonizada. Por ello, es imposible describir cómo se establece una continuidad entre Europa y sus colonias periféricas, tanto desde el punto de vista europeo como del colonial; al revés, lo que parece más apropiado para el erudito que está a favor de la descolonización es una hermenéutica de la sospecha. Sin embargo, a pesar de que los magníficos

relatos cargados de optimismo sobre el nacionalismo emancipador ya no sirvan para confirmar la existencia de una comunidad cultural (como lo hicieron para James y Antonius durante los años treinta), en su lugar surge una nueva comunidad metodológica más compleja y austera en sus exigencias. La obra de Guha ha estimulado el desarrollo de una importante iniciativa colectiva, la de *Subaltern Studies*, que, por su parte, ha llevado a Guha y a sus colegas a importantes investigaciones posteriores sobre los problemas del poder, la historiografía y la historia popular. La obra de Alatas se ha propuesto dos objetivos: establecer la base para una metodología poscolonial de la historia y la sociedad surasiática, y proseguir el trabajo de desmitificación y deconstrucción emprendidos en *The Myth of the Lazy Native*.

No es mi intención sugerir que los enfáticos y apasionados relatos de los dos intelectuales anteriores a la Segunda Guerra Mundial hayan sido rechazados o considerados deficientes por generaciones posteriores. Tampoco que la obra más técnica y exigente de Alatas y Guha muestre una visión del público occidental metropolitano cualitativamente especializado y, por lo tanto, menos indulgente en los aspectos culturales. Más bien se trata, según mi criterio, de que James y Antonius están asociados a movimientos que ya han iniciado su camino hacia la autodeterminación (a pesar de la existencia de casos no demasiado representativos y poco satisfactorios). En cambio Guha y Alatas, en su debate sobre cuestiones generadas por la confusa transición poscolonial, dan por sentados esos logros anteriores (como la independencia nacional) al tiempo que también subrayan las imperfecciones de los procesos de descolonización y de las libertades e identidades propias adquiridas a través de dichos procesos. Por otro lado, Guha y Alatas se dirigen por igual tanto a los eruditos occidentales como a sus compatriotas, esos intelectuales nativos aún

atrapados y esclavizados por las concepciones colonialistas de su propio pasado.

El problema de la delimitación de la audiencia lleva a la cuestión, más general, de los diferentes públicos. Tal y como los muchos lectores corrientes de *The Black Jacobins* y *The Arab Awakening* podrían rápidamente asegurar, la audiencia se ha visto reducida, y se ha decantado por libros más recientes, más rigurosos y acotados. James y Antonius suponen que sus temas tienen una relevante importancia política y estética. James retrata a Toussaint como un hombre encantador y admirable, nada vengativo, sumamente inteligente, sutil y sensible a los sufrimientos de sus compañeros haitianos. «La historia la hacen los hombres importantes», dice James, «pero solo hacen lo que les es posible hacer».[35] Toussaint logró ganarse la confianza de su propia gente en muy pocas ocasiones y, al revés, juzgaba mal a sus enemigos. James no comete estos errores, no alberga falsas ilusiones. En *The Black Jacobins* reconstruye con detallismo casi clínico el contexto imperialista del egoísmo y el escrúpulo moral del cual surgió el abolicionismo británico y su principal representante, el bien intencionado Wilberforce; pero mientras Francia y los negros haitianos se enzarzaban en una encarnizada y sangrienta guerra, el gobierno británico manipuló los sentimientos filantrópicos de los abolicionistas para aumentar el poder británico en la zona del Caribe a expensas de Francia y sus enemigos. James es muy duro con esa característica tenacidad del imperialismo de no dar nunca nada por perdido, pero sigue confiando en los poderes persuasivos de un relato cuyos ingredientes principales son la lucha por la libertad común a Francia y a Haití, y el deseo de saber y actuar en consecuencia. Este hecho da pie a que, como historiador negro, James escriba tanto para un público negro y combatiente como para uno blanco y metropolitano.

¿Actúa la *interacción* a modo de castigo? ¿Acaso el objeto colonial reprimido va a perseguir, acechante, los pasos de los europeos modernos, para quienes la deforme herencia que Toussaint dejó a los Duvalier y a los Trujillo del mundo, confirma la idea de que los no europeos son unos salvajes? En su prefacio de 1962, James no cae en la trampa de adoptar en principio una postura que induzca a la reacción, sino que, en su lugar, prefiere mostrar que las ideas revolucionarias de Toussaint han resurgido en ciertos movimientos de lucha por la liberación que sí han logrado su objetivo. Además, con igual fuerza, y ante el nacimiento de nuevas culturas nacionales con identidad propia y seguras de sí mismas, James es consciente del pasado colonial al tiempo que se ponen las miras en «la última etapa de la búsqueda caribeña de la identidad nacional».[36] No en vano James ha sido considerado por muchos escritores —George Lamming, V. S. Naipaul, Eric Williams, Wilson Harris— como el gran patriarca de la cultura antillana contemporánea.

En el caso de Antonius, tampoco la traición de los aliados a los árabes desmerece el magnífico movimiento retrospectivo de su relato, en el que los árabes actúan de acuerdo con ideas de libertad compartidas con los europeos. Tal como *The Black Jacobins* da lugar al estudio de la «Revolución Negra» moderna (término acuñado por James), *The Arab Awakening* también inaugura la investigación académica sobre el nacionalismo árabe, que se ha convertido, poco a poco, en una asignatura académica no solo en el mundo árabe, sino también en Occidente. La adhesión a una política de continuidad es también en este caso especialmente importante. Adoptando su propia causa y defendiendo la abortada autodeterminación árabe ante el mismo jurado de políticos y filósofos occidentales que había frustrado ese proceso de la historia, Antonius, igual que James, se dirige tanto a su propia gente como a un

público blanco resistente, para quien la emancipación de los no blancos se había convertido en un problema marginal. Pero no se apela a la justicia o a la compasión, sino a las realidades de la propia historia, a menudo sorprendentes e inesperadas. De ahí que valga la pena conocer ciertas notables consideraciones de Antonius en una conferencia en Princeton en 1935, mientras aún estaba escribiendo *The Arab Awakening*:

En la historia de las naciones ocurre a menudo que un conflicto entre fuerzas opuestas, que parece inevitablemente destinado a concluir con el triunfo de la parte más fuerte, adquiere un giro inesperado a raíz de la aparición de nuevas fuerzas cuyo origen proviene precisamente de ese triunfo.[\[37\]](#)

Mi impresión es que de un modo extraño y misterioso, Antonius se situaba, desde lo más profundo del estado de decepción de su presente, en la explosiva eclosión de la insurrección popular por la que parece estar implícitamente abogando en su libro. (La *intifada* palestina, uno de los mayores alzamientos anticoloniales de nuestro tiempo, mantiene en pie la lucha por la soberanía del territorio histórico de Palestina; y este es uno de los principales temas de *The Arab Awakening*).

Y esta observación nos lleva, de nuevo, abruptamente, a la cuestión general de lo académico y la política. Cada uno de los intelectuales cuya obra estoy aquí analizando está firmemente enraizado en una situación de ámbito local, en la que sus historias, tradiciones y afiliaciones condicionan tanto la elección de los temas como su tratamiento. A la obra de Antonius, por ejemplo, debe prestársele atención en la actualidad por ser una historia sobre el nacionalismo árabe de principios del siglo xx y por representar el patético documento de una serie de personalidades notables que, tras las décadas de los años treinta y cuarenta, fueron desplazadas y sustituidas por un grupo de escritores en lengua árabe más radicales, populares y defensores de un carácter nativo. Ya no era posible, ni necesario, tratar de

dirigirse a los políticos occidentales, y mucho menos hacerlo desde el interior de un universo común de debate. Durante los años sesenta, Guha se presenta como un exiliado, profundamente adverso a la política practicada en la India, controlada como lo estaba por aquellos que Tariq Alí ha llamado «los Nehru y los Gandhi».[38]

Por supuesto, la política —y el impulso abiertamente político que se esconde tras sus obras— afecta a los estudios e investigaciones que los cuatro autores presentan. La explícita urgencia política o humana y el talante y tono de sus libros contrasta notablemente con lo que en el mundo moderno occidental se ha convertido en norma para la intelectualidad. (La manera en que surgió esta norma, con su supuesta independencia, con sus declaraciones de objetividad e imparcialidad, y con su código de corrección y serenidad ritual, representa un problema para la sociología del gusto y el conocimiento). Cada uno de estos cuatro intelectuales del Tercer Mundo escribe a la vez desde dentro y desde fuera de una situación política cuyas presiones constantes no constituyen solo perturbaciones transitorias o preocupaciones empíricas sin trascendencia, que deban dejarse de lado en favor de un objetivo superior. Este conflicto político, aún no resuelto, está siempre pronto a aflorar, y emponzoña la retórica, o por decirlo de otra manera, desvía a la clase intelectual de sus intenciones y empeños. Porque estos autores escriben, ciertamente, desde una posición de conocimiento y aprendizaje solvente, pero también como individuos cuyo mensaje de resistencia y oposición es resultado histórico del sometimiento. Como Adorno observa acerca de la aparente mutilación del lenguaje usado en tales circunstancias: «Por otro lado, el lenguaje de los sometidos está únicamente marcado por el hecho de la dominación, lo cual los priva de esta manera de la justicia que prometían las inmaculadas palabras de autonomía a todos aquellos lo suficientemente libres como para pronunciarlas sin rencor».[39]

No pretendo sugerir que esta especialización erudita y contestataria deba tener un tono estridente y ser desagradablemente insistente, ni que Antonius y James (o para el caso, Guha y Alatas) deban adornar sus discursos con insultos y acusaciones. Tan solo señalo que, en estos libros, lo intelectual y lo político están en evidente relación, porque sus autores se consideran a sí mismos emisarios, ante la cultura occidental, de una libertad política bloqueada y aplazada. Interpretar mal la repercusión histórica de sus declaraciones, discursos e intervenciones, acusarlos (como Conor Cruise O'Brien en una ocasión)[40] de suplicar compasión, o rechazarlos porque constituyen *cris de cœur* emocionales y subjetivos de tenaces activistas y políticos partidistas sería atenuar su fuerza, desfigurar su valía y negar su enorme contribución al conocimiento. No hay que extrañarse de que Fanon declarara que «la objetividad siempre actúa en contra del nativo».[41]

Los públicos metropolitanos han caído habitualmente en la tentación de decretar que estos libros y otros similares, más que contribuciones contemporáneas al conocimiento, son únicamente la prueba de una literatura indígena escrita por «informadores nativos». En Occidente se ha diseñado la autoridad de obras como las de Antonius y James, porque los intelectuales profesionales de Occidente suponen que fueron escritas desde el exterior pero mirando hacia el interior. Quizá esta sea la razón por la que Guha y Alatas, una generación después, deciden concentrarse en la retórica, las ideas y el lenguaje más que en la historia *tout court*, y prefieren analizar las estrategias o síntomas verbales del poder y no puramente su puesta en práctica; sus procesos y tácticas y no sus fuentes; sus métodos intelectuales y técnicas enunciativas y no su moral. En otras palabras, se trata de adoptar una postura que favorezca la deconstrucción más que la destrucción.

Por supuesto, para volver a unir experiencia y cultura es necesario leer textos en contrapunto, textos que procedan tanto del centro metropolitano

como de las periferias, pero sin aceptar el criterio del privilegio de la «objetividad» por «nuestra parte» o el lastre de la «subjetividad» por «la suya».[42] La cuestión es más bien saber *cómo* leer, según lo proponen los partidarios de la deconstrucción, sin separar ese aspecto del problema de saber *qué* se lee. Los textos no son objetos acabados, sino, tal como Williams declaró en una ocasión, apuntes y prácticas culturales, que crean no solo sus propios precursores, como Borges dijo de Kafka, sino también sus sucesores. La gran experiencia imperial de los últimos doscientos años tiene un alcance universal; en ella se han visto implicados todos los rincones del globo, incluyendo a los colonizadores y a los colonizados. Dado que Occidente logró hacerse con el dominio del mundo entero y parece haber completado ya su trayectoria al producirse lo que Francis Fukuyama ha denominado «el final de la historia», los occidentales han aceptado la integridad e inviolabilidad de las obras maestras de su cultura, de su intelectualidad y de sus esferas de debate, mientras que el resto del mundo se asoma a sus ventanas pidiendo que se le preste atención. De todas formas, creo que falsificaríamos radicalmente la cultura si la separamos de las vinculaciones con su contexto, si la desvinculamos de los terrenos por los que luchó, o si, siguiendo una corriente opuesta dentro de la cultura occidental, le negamos su auténtica influencia. *Mansfield Park* de Jane Austen habla de Inglaterra y de Antigua, y la autora establece la conexión entre ambas de un modo explícito. El tema del libro es, pues, el orden en el propio país y la paralela esclavitud en el extranjero y puede —de hecho debería— interpretarse de esta manera, al tiempo que suenan los ecos de Eric Williams y C. L. R. James. Por su parte, Camus y Gide escriben precisamente sobre la misma Argelia de la que ya se habla en las obras de Fanon y Kateb Yacine.

Si estas ideas de contrapunto, interrelación, e integración representan algo más que un indicio moderadamente inspirador de lo que puede entenderse por visión ecuménica, entonces hemos de admitir que reafirman la experiencia histórica del imperialismo visto, primero, como cuestión de historias interdependientes y dominios en los que se enfrentan intereses coincidentes, y, en segundo lugar, considerado como proceso que requiere una serie de elecciones intelectuales y políticas. Si, por ejemplo, nos detenemos en la historia francesa y la argelina o la vietnamita, por un lado; o la británica y la caribeña, la africana o la india, por otro, y las estudiamos por separado en vez de unidas, lo que se consigue es que las experiencias de dominar y de ser dominado queden desligadas de un modo falso y artificial. Si se considera la dominación imperial y la resistencia a ella como un proceso dual que evoluciona hacia la descolonización, y, después, hacia la independencia, esto significa, en gran medida, que nosotros mismos nos introducimos en dicho proceso e interpretamos las dos partes del conflicto desde un enfoque no solo hermenéutico, sino también político.

Por ejemplo, *The Black Jacobins*, *The Arab Awakening*, *A Rule of Property* y *The Myth of the Lazy Native* son obras que pertenecen plenamente al seno de la propia lucha, lo cual hace que la elección de las interpretaciones que suscitan sea más clara y a la vez más difícil de evitar.

Consideremos la historia contemporánea del mundo árabe como ejemplo de un proceso marcado por una continua presión. La empresa de Antonius consistió en establecer que la interacción entre el nacionalismo árabe y Occidente (o sus sustitutos regionales) era un factor que no solo debía estudiarse, sino que al mismo tiempo había que pronunciarse a favor o en contra. Como consecuencia de la publicación de *The Arab Awakening* — especialmente en Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña— se empezó a relacionar la aparición de la disciplina académica denominada «Estudios de

Oriente Próximo», que cubría terrenos de antropología, historia, sociología, ciencia política, economía y literatura, con las tensiones políticas de la zona, con la posición de las dos potencias coloniales existentes desde un principio y con la de las actuales superpotencias. Desde la Segunda Guerra Mundial ha sido imposible eludir tanto el conflicto árabe-israelí como el estudio de las sociedades individuales pertenecientes al campo académico de los «Estudios de Oriente Próximo». Así, escribir sobre el problema de Palestina exigía al autor la decisión de si los palestinos constituían un pueblo (o comunidad nacional), lo cual a su vez implicaba apoyar u oponerse a su derecho a la autodeterminación. Para ambos casos, la clase intelectual se decanta por la postura de Antonius, ya sea aceptando sus opiniones sobre la traición occidental, o a la inversa, sobre el derecho por parte de Occidente a prometer la tierra palestina al movimiento sionista basándose en la mayor importancia cultural del sionismo.[43]

Y esta decisión da lugar a nuevas posibilidades. Por un lado, ¿es posible hablar, sin una justificación que no sea política o ideológica, de la «mentalidad árabe» moderna, con su supuesta propensión a la violencia, con su cultura de la vergüenza, con su histórico exceso de peso del islam, con sus significados políticos, y su degeneración respecto del judaísmo y el cristianismo? Todos estos aspectos han proporcionado la base de libros tendenciosos, como *The Arab Mind* de Raphael Patai, *The Closed Circle* de David Pryce-Jones, *The Political Language of Islam* de Bernard Lewis, o *Hagarism* de Patricia Crone y Michael Cook.[44] A pesar de su carácter erudito, ninguno de ellos se sale del ámbito de confrontación que ya Antonius definiera por primera vez en Occidente; de ninguno de ellos puede decirse que esté exento de sentimientos de hostilidad hacia la aspiración colectiva del pueblo árabe a librarse del determinismo histórico que se desarrollara bajo las perspectivas coloniales.

Por otra parte, el discurso crítico y antiorientalista de una generación más antigua de especialistas como Anwar Abdel-Malek y Maxime Rodinson perdura a través de una generación más joven, entre la que se encuentran Timothy Mitchell, Judith Tucker, Peter Gran y Rashid Khalidi, así como sus equivalentes en Europa. Durante los años ochenta, la Asociación de Estudios de Oriente Próximo (MESA), que en sus inicios mostraba un talante conservador, experimentó una importante transformación ideológica gracias a la colaboración y ayuda de todos estos intelectuales. Al principio, académicos de primer orden, ejecutivos de empresas petrolíferas, y asesores y funcionarios gubernamentales integraban a menudo la MESA. En sus concurridos congresos anuales se trataron abiertamente temas de significación política contemporánea: la revolución iraní, la guerra del Golfo, la *intifada* palestina, la guerra civil en Líbano, los acuerdos de Camp David, o la relación entre los intelectuales y la ideología política en Oriente Próximo —cuestiones que anteriormente habían sido omitidas o minimizadas en los estudios de individuos como Lewis, Patai, o más recientemente Walter Laqueur, Emmanuel Sivan y Daniel Pipes. Los trabajos académicos que abogaban por una línea política opuesta al nacionalismo árabe o islámico habían dominado el debate profesional e incluso el periodístico (como puede observarse en obras de éxito de ese tipo de periodismo concebido como «erudición al instante»: *From Beirut to Jerusalem* de Thomas Friedman y *Arab and Jew* de David Shipler), pero este factor ha sufrido modificaciones.

La idea básica de la línea «antigua» consistía en proponer generalizaciones de los árabes, que adoptaron tintes racistas en sus explicaciones de una actitud «árabe» hacia el resto del mundo: antidemocrática, violenta y regresiva, por la cual se los consideraba, indefectible y congénitamente, como los «Otros». Elemento clave en esa

postura fue Israel, ya que también contribuyó a la polaridad establecida entre el Israel democrático y un mundo árabe mayoritariamente no democrático, en el cual los palestinos, desposeídos y exiliados por Israel, pasaron a convertirse en emblema de «el terrorismo» y poca cosa más. Posteriormente, lo que los eruditos antiorientistas más jóvenes expusieron fue el desarrollo de las historias, diferenciadas con gran precisión, de diversos pueblos, sociedades y formaciones árabes: en sus esquemas se respetaba la historia del mundo árabe y los acontecimientos que se han ido produciendo en su ámbito. Se logró restaurar un sentido dinámico del inacabado camino hacia la independencia, de los derechos humanos (especialmente los de las mujeres y las minorías en desventaja), de la supresión de las interferencias externas (a menudo, las imperialistas) y la corrupción o colaboracionismo internos.

Así, lo que se promovió en la Asociación de Estudios de Oriente Próximo fue un movimiento metropolitano de oposición cultural a la dominación occidental, oposición surgida al mismo tiempo que una serie de importantes cambios similares en los estudios africanos, indios, caribeños y latinoamericanos. Todas estas disciplinas dejaron de estar dirigidas por exoficiales coloniales o por una brigada de académicos que hablaban la lengua apropiada. Al revés, se desmontó eficazmente el monopolio del debate ejercido por intelectuales y políticos eurocéntricos y se lo sustituyó por una actitud receptiva hacia las corrientes de liberación y la crítica poscolonial y por una serie de grupos de oposición de reciente formación (los movimientos por los derechos civiles en Norteamérica, el movimiento por los derechos de los inmigrantes en el Reino Unido). En el ámbito estadounidense han sido fundamentales Basil Davidson, Terence Ranger, Johannes Fabian, Thomas Hodgkin, Gordon K. Lewis, Alí Mazrui o Stuart Hall y sus capacidades intelectuales representan un catalizador para otros

especialistas. Del mismo modo, las primeras obras de los cuatro autores que he analizado en este capítulo —sus relaciones de interacción— fueron importantes para toda esta generación de académicos, sobre todo en lo referente a esa coalición cultural que, en la actualidad, se está configurando entre la resistencia antiimperialista en las periferias y la cultura de la oposición de Europa y Estados Unidos.

Colaboración, independencia y liberación

En un seminario sobre imperialismo celebrado en Oxford entre 1969 y 1970, el ensayo de Ronald Robinson «Bases no europeas del imperialismo europeo» fue una de las contribuciones más interesantes. Junto con «Teorías africanas y del Tercer Mundo sobre el imperialismo», de Thomas Hodgkin, la «sugerencia» de Robinson en favor de un estudio de tipo teórico y empírico hizo evidente la influencia de la gran cantidad de cambios poscoloniales que he estado mencionando:

Cualquier teoría que se pretenda nueva debe reconocer que el imperialismo existió en función de la expansión europea, tanto como de la colaboración o la no colaboración de sus víctimas, dentro de los sistemas políticos nativos. Según el momento histórico en que se desarrollaron, los europeos no podrían haber conquistado y gobernado sus imperios no europeos si no hubiese sido por la cooperación, voluntaria o forzada, de los estamentos dirigentes nativos y por la colaboración de la población indígena. Desde un principio, a esta alianza se le presentó siempre oposición; del mismo modo que para prevenir o contener la resistencia había que recurrir constantemente a la mediación nativa.^[1]

Robinson prosigue investigando la colaboración prestada por los pachás y el Virrey en Egipto antes de 1882, colaboración que permitió la penetración europea, tras la cual, a raíz de la drástica degradación de toda esa zona, provocada por la rebelión nacionalista orabí, los británicos ocuparon el país militarmente. Robinson podría haber añadido, aunque no

lo hace, que muchas de las clases sociales e individuos particulares que colaboraron con el imperialismo empezaron intentando emular los estilos europeos para modernizarse siguiendo las pautas de lo que percibían como el avance occidental. Durante las dos primeras décadas del siglo XIX, Muhammad Alí envió misiones a Europa, treinta años antes de que misiones japonesas llegasen a Estados Unidos y a Europa con el mismo propósito. Dentro de la órbita colonial francesa, y por lo menos hasta los años veinte y treinta de este siglo, se concedían becas a alumnos indígenas de talento, aunque algunos de ellos, como Senghor, Césaire y muchos intelectuales indochinos, se convirtieron en enérgicos oponentes al imperio.

El propósito inicial de estas primeras misiones a Occidente era aprender los modos de vida del hombre blanco civilizado, traducir sus obras y adquirir sus hábitos. Los recientes estudios desarrollados por Masao Miyoshi (*As We Saw Them*) e Ibrahim Abu-Lughod (*The Arab Rediscovery of Europe*)^[2] muestran que a los ilusionados estudiantes orientales, además de proporcionales información, textos de gran utilidad, e inculcarles hábitos provechosos,^[3] se les enseñaba la jerarquía imperial.

De esta particular dinámica de dependencia surgió la primera experiencia de antiimperialismo nativo prolongado y reactivo: se trata de la discusión publicada en *Revue de deux mondes* (1883) entre Afghani y Ernest Renan. En ella el indígena, sirviéndose de términos previamente definidos por Renan, trata de «desmontar» los presupuestos racistas y culturalmente arrogantes que los europeos tenían sobre su inferioridad. Mientras que Renan sostiene que la posición del islam es inferior a la del judaísmo o el cristianismo, Afghani afirma que el islam es «mejor», y que Occidente logró mejorar y progresar tomando elementos prestados de la cultura musulmana, que el desarrollo científico islámico se produjo antes que el

europeo, y que, si en esta religión hay algún aspecto regresivo, su origen es común a todas las religiones.[4]

El tono de Afghani es amistoso, a pesar de que se opone abiertamente a Renan. A diferencia de posteriores defensores de la resistencia al imperio —para quienes la liberación es el tema clave—, Afghani, al igual que los abogados indios de los años 1880-90, pertenece a un grupo que, al tiempo que lucha por sus comunidades, trata de encontrar y hacerse un lugar propio en el esquema cultural que comparte con Occidente. Estos grupos son élites que, cuando lideraban los diversos movimientos nacionalistas por la independencia, recibieron la autoridad de manos del poder colonial, como Louis Mountbatten hizo con Nehru, o De Gaulle con el FLN. A este tipo de colaboración y antagonismo pertenecen diferentes redes de dependencia cultural. Por ejemplo, el caso de asesores occidentales cuyos trabajos ayudaron a las comunidades o las naciones nativas a «alzarse» (un aspecto que ha sido bien descrito en *To Change China*, el libro que Jonathan Spence escribió sobre los asesores occidentales), o el de los paladines occidentales de los oprimidos —la señora Jellyby de Charles Dickens en *Casa desolada* es una de las primeras representantes y los miembros de la Liverpool School otro ejemplo posterior—. Todos ellos daban sus propias versiones sobre cuáles eran los intereses de los nativos. Otro ejemplo: la rivalidad planteada entre T. E. Lawrence y Louis Massignon justo después de la Primera Guerra Mundial, descrita con gran sutileza en un ensayo de Albert Hourani.[5] Los dos en auténtica comunión con los árabes que lucharon contra los otomanos durante la guerra (de hecho, Massignon hizo de su inclinación hacia el islam el punto central de su teoría de la comunidad monoteísta, y de la sucesión abrahámica). Pero, a la vez, siguiendo sus convicciones imperiales, cada uno desempeñó su papel en la partición del

mundo árabe entre Francia y Gran Bretaña: *para* los árabes, Lawrence sirvió a Gran Bretaña; y Massignon a Francia.

Estas afinidades entre nativos y representantes convencionales o excéntricos y contradictorios del imperialismo, han alimentado todo un extenso capítulo de la historia de la cultura en los cinco continentes. Pero, aunque hagamos patente nuestro respeto, y reconozcamos el valor de esas experiencias compartidas y combinadas que para muchos de nosotros representaron el punto de partida, al mismo tiempo debemos ser conscientes de que, en el fondo, esas afinidades preservaron la división imperial que durante el siglo XIX se estableciera entre nativos y occidentales. Numerosas escuelas coloniales en Extremo Oriente, la India, el mundo árabe o África Oriental y Occidental, enseñaron a varias generaciones de la burguesía nativa importantes verdades sobre la historia, la ciencia y la cultura. Gracias a este proceso de aprendizaje, millones de personas comprendieron los fundamentos de la modernidad, pero sin dejar de estar subordinadas y dependientes de una autoridad imperial extranjera.

La culminación de esta dinámica de dependencia fue el nacionalismo, que finalmente produjo estados independientes en países de todo el mundo, países que en otras épocas habían sido colonias. El final del periodo del antiimperialismo nacionalista estuvo marcado por dos factores políticos cuya importancia ya había sido advertida en el plano cultural, y que, al tiempo, inauguraron la era de la resistencia antiimperialista de corte liberacionista. Uno fue la aguda percepción de la cultura *como* otra forma más de imperialismo: ese momento reflexivo de concienciación que permitió al ciudadano recientemente independiente declarar el fin de la imposición cultural europea, que se arrogaba la facultad de guiar o instruir a los no europeos. El segundo fue la existencia de una misión imperial occidental innecesariamente prolongada en diversas zonas que ya he

mencionado, principalmente Argelia, Vietnam, Palestina, Guinea y Cuba.[6] De todos modos, el nuevo problema fundamental pasó a ser la liberación, concepto distinto al de la independencia nacionalista, ya implícito en trabajos anteriores de Marcus Garvey, José Martí, y W. E. B. Du Bois, por ejemplo, aunque ahora exige una enérgica aportación teórica y, en ocasiones, militancia armada e insurreccional.

Esas identidades nacionales que luchaban por liberarse de la dominación imperialista se vieron, de repente, incluidas en el seno de los nuevos estados y aparentemente fomentada por aquellos. Aparecieron ejércitos, banderas, legislaturas, programas de educación nacional, y partidos políticos dominantes (por no decir únicos), siguiendo habitualmente unas reglas que otorgaban a las élites nacionalistas los lugares en un tiempo ocupados por los británicos o los franceses. La importante distinción de Basil Davidson entre *movilización* de masas (por ejemplo, las grandes multitudes de indios manifestándose por las calles de Calcuta) y *participación* de masas subraya las diferencias entre la élite nacionalista y los colectivos populares rurales y urbanos, que simplemente representaban una parte orgánica de los proyectos nacionalistas. Así, lo que Yeats hace en Irlanda es contribuir a la creación de un sentimiento de comunidad recuperada y restablecida —una Irlanda celebrada por «un grupo que, para endulzar las injusticias cometidas contra ella, cantaba baladas, cuentos y canciones»—. [7] Como sea, en el núcleo de esta comunidad se encuentra un grupo selecto de hombres y mujeres.

Cuando, por fin, se establece el nuevo estado nacional, arguye Partha Chatterjee, no son profetas y románticos rebeldes quienes dirigen el gobierno. Así, en el caso de la India, será Nehru, «un prohombre de estado, pragmático, y conocedor de sí mismo». [8] Para él, los campesinos y los pobres de las ciudades están dominados por las pasiones, no por la razón;

poetas como Tagore y figuras carismáticas como Gandhi pueden movilizarlos, pero una vez conseguida la independencia esta gran cantidad de gente deberá ser absorbida por el estado, para adquirir, a lo largo del proceso de su desarrollo, un carácter funcional y útil. Aun así, es interesante que Chatterjee señale que al transformar el nacionalismo en una nueva ideología regional o estatal, los países poscoloniales quedaron sujetos a un proceso internacional de racionalización, basado en normas externas, un proceso regido, durante los años de modernización y progreso que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, por la lógica de un orden mundial, cuya máxima representación es el capitalismo y cuya cúpula dirigente está formada por una reducida élite de países industrializados.

Chatterjee tiene razón al decir que «por muy cualificado que esté el personal del estado, las técnicas modernas de gobierno y la aplicación de la tecnología moderna no pueden suprimir con total eficacia las auténticas tensiones que aún permanezcan sin resolver».[9] La nueva patología del poder, según palabras de Eqbal Ahmad, da lugar a estados de seguridad nacional, dictaduras, oligarquías, y sistemas unipartidistas. En la novela *Un recodo en el río* (1979) de V. S. Naipaul, un país africano sin nombre es gobernado por un poderoso cabecilla, ni identificado ni presente en la acción, que manipula a los asesores europeos, a las minorías indias y musulmanas, y a la gente de su propia tribu siguiendo los cánones de una estricta doctrina indígena (algo parecido al culto que Muamar el Gaddafi profesaba al Libro Verde o las tradiciones tribales que Mobutu Sese Seko se inventó). Hacia el final muchos de los personajes han sido asesinados sin piedad, y los pocos que sobreviven a la masacre y se dan cuenta de lo que está sucediendo —como Salim, el protagonista— llegan a la conclusión de que la situación es desesperada y que hace falta iniciar una nueva emigración. (Desde el seno de una familia musulmana india de África

oriental, Salim se desplaza hacia la zona interior dominada por el cabecilla, para más tarde abandonar el lugar totalmente desamparado y abatido.) La suposición ideológica de Naipaul es que el triunfo del nacionalismo en el Tercer Mundo no solo «suprime las auténticas tensiones sin resolverlas» dentro del estado poscolonial, sino que también elimina la última posibilidad de una resistencia contra ese estado, así como los últimos rasgos civilizadores de la influencia occidental.

Naipaul, un novelista y escritor de relatos de viajes de extraordinario talento, expresa con exactitud una de las posiciones ideológicas en Occidente: desde ella es posible acusar a los estados poscoloniales precisamente de haber logrado la independencia incondicionalmente. Sus críticas al fanatismo religioso del mundo poscolonial (en *Entre los creyentes*), a los sistemas políticos degenerados (en *Guerrillas*), y a la inferioridad fundamental (en sus dos primeros libros sobre la India),^[10] muestran únicamente uno de los aspectos del desencanto respecto al Tercer Mundo que mucha gente sufrió durante los años setenta y ochenta. Entre ella, varios destacados defensores occidentales del nacionalismo en el Tercer Mundo, como Conor Cruise O'Brien, Pascal Bruckner (*Le sanglot de l'homme blanc*), y Gérard Chaliand. En un interesante tratado, casi de carácter documental, sobre el apoyo que Francia ofreció en un principio a la resistencia en el Tercer Mundo, *Aux origines des tiers-mondismes: Colonisés et anti-colonialistes en France (1919-1939)*, Claude Liauzu sostiene la tesis de que hacia 1975 ya no existía el bloque antiimperialista anteriormente vigente.^[11] La desaparición de una oposición doméstica al imperialismo es un argumento válido en el caso de Francia y, quizá también, en el de toda la zona occidental atlántica en general, pero no puede aplicarse en los lugares donde aún persiste la lucha, tanto en los nuevos estados como en sectores menos representativos de la cultura metropolitana.

Las cuestiones referentes al poder y a la autoridad que en una época iban dirigidas hacia los imperios clásicos de Gran Bretaña y Francia ahora se dirigen hacia despóticos regímenes que los han sucedido, y utilizadas contra la idea de que los países africanos o asiáticos deban seguir bajo un sistema de esclavitud y dependencia.

Este hecho es de una palmaria evidencia. La lucha en nombre de los derechos humanos y democráticos prosigue en Kenia, Haití, Nigeria, Marruecos, Pakistán, Egipto, Birmania, Túnez y El Salvador, por nombrar solo unos cuantos lugares. Además, la creciente importancia de los movimientos en favor de las mujeres ha generado un mayor número de presiones en los estados oligárquicos y los gobiernos militares (o unipartidistas). Por otra parte, la cultura de la confrontación aún mantiene lazos de unión entre Occidente y el mundo no europeo: la afiliación de Césaire al marxismo y al surrealismo y la relación entre *Subaltern Studies*, Gramsci y Barthes son ejemplos de esta vinculación. Muchos intelectuales del mundo colonizado de antaño se han negado a aceptar el desdichado destino de Indar, uno de los personajes de Naipaul, quien al principio es presentado como un prometedor joven provinciano solicitado por diversas fundaciones norteamericanas, pero que más tarde es rechazado y se convierte en una persona desesperada sin sitio adonde ir.

En ocasiones, lo único que su mente tiene claro es que ya es hora de volver a casa. Sueña con un lugar ideal pero mientras tanto hace los trabajos más bajos. Sabe que está capacitado para algo mejor, aunque no quiera hacerlo. Creo que le gusta que le digan que puede aspirar a una situación más favorable. Pero ha desistido de su empeño. Ya no quiere volver a arriesgarse.[\[12\]](#)

Indar es uno de los «hombres nuevos», un intelectual del Tercer Mundo que adquiere una importancia poco justificada cuando los volubles entusiastas del mundo civilizado se muestran dispuestos a apoyar los movimientos nacionalistas insurrectos, pero que se viene abajo a medida

que sus defensores van perdiendo el entusiasmo. ¿Es esta, quizá, una representación precisa de los contenidos y las intenciones de la política y la cultura de la resistencia? ¿Logró finalmente la independencia contener y extinguir la energía radical que llevó a los argelinos y a los indios a la insurrección de masas? No, porque el nacionalismo fue solo uno de los aspectos de la resistencia, y no precisamente el más interesante o duradero.

En realidad, el hecho de que podamos observar y juzgar la historia nacionalista con tanta dureza es una prueba de la perspectiva radicalmente nueva que un frente de oposición más sólido y consistente ofrece a toda la experiencia del imperialismo histórico; este nuevo enfoque proviene, en lo positivo, de las doctrinas descentralizadoras de Freud, Marx y Nietzsche, y, en lo negativo, de las insuficiencias de la ideología nacionalista. Basándose en esta percepción Aimé Césaire escribió *Discourse sur le colonialisme*, donde se muestra que los conceptos de dependencia colonial e inferioridad racial de los negros se incorporan subrepticamente a la jerga moderna de la psiquiatría, lo cual a su vez permite a Césaire utilizar la subyacente fuerza deconstructiva que poseen esos conceptos teóricos cuando se utilizan para socavar la propia autoridad del imperio. En ocasiones, la cultura nacionalista se ha visto ferozmente arrinconada por una creciente cultura de la resistencia, cuyo núcleo consiste en un enérgico foco de insurrección de «técnicas para crear problemas», dirigidas contra la autoridad y el discurso del imperialismo.

Afortunadamente, este hecho no se da siempre, ni siquiera la mayoría de las veces. Todas las culturas nacionalistas dependen en gran medida del concepto de identidad nacional, y la política nacionalista es una política de identidad: Egipto para los egipcios, África para los africanos, la India para los indios, etcétera. Lo que Basil Davidson denomina la «fertilidad ambigua» del nacionalismo[13] produce la aparición de un nuevo tipo de

autoridad a la vez que la consolidación, a través de los sistemas nacionales de educación, de una identidad que a pesar de haber sido durante un tiempo reprimida y por ello incompleta, finalmente logra recuperarse y restablecerse. Este proceso es igualmente observable en Estados Unidos, donde se han convertido en doctrinas, por doquier, la estimulante fuerza de los sectores afronorteamericanos, la voz de las mujeres y las minorías, como si el deseo de criticar el mito de la Norteamérica blanca también supusiese la necesidad de suplantarlo por otros nuevos de carácter igualmente dogmático.

En Argelia, por ejemplo, los franceses prohibieron el árabe como lengua formal en los ámbitos de la educación y la administración; a partir de 1962, el FLN erigió comprensiblemente al árabe como la única lengua oficial y estableció un nuevo sistema educativo árabe-islámico. El FLN procedió más adelante a absorber políticamente la totalidad de la sociedad civil argelina: en el plazo de treinta años esta combinación de estado, autoridad de partido y recuperación de una identidad condujo no solo a la monopolización de la mayoría de acciones políticas a cargo de un único partido y la casi total erosión de la vida democrática, sino también, por parte de los sectores de la derecha, a la desafiante aparición de una oposición islámica, favorable a una identidad argelino-musulmana militante y extremista basada en los principios del Corán (*shari'ah*). Al iniciarse la década de los noventa, el país entró en un estado de crisis cuyo resultado ha sido el enfrentamiento, profundamente empobrecedor para la sociedad, entre el gobierno, que anuló los resultados de las elecciones así como la mayor parte de las actividades políticas libres, y el movimiento islámico, que justifica su autoridad apelando al pasado y a la ortodoxia. Ambas partes reclaman el derecho a gobernar Argelia.

En el capítulo de *Los condenados de la tierra* que trata sobre «los peligros de la conciencia nacionalista», Fanon previó este giro de los acontecimientos. Su idea era la siguiente: a menos que, una vez adquirido un alto nivel de aceptación y funcionalidad, la conciencia nacional se transformase de algún modo en una conciencia social, el futuro no traería la liberación, sino una extensión del imperialismo. Su teoría de la violencia no pretende responder a las reclamaciones de un nativo airado por la vigilancia paternalista de un policía europeo y que, en cierto sentido, preferiría en su lugar los servicios de un oficial indígena. Por el contrario, en primer término Fanon presenta el colonialismo como un sistema totalitario basado en mecanismos similares —la analogía implícita que Fanon desarrolla es devastadora— a los impulsos inconscientes de la conducta humana. En un segundo plano, casi hegeliano, aparece un oponente maniqueo, el nativo insurrecto, cansado de esa lógica que lo rebaja y degrada, de la geografía que lo segrega, de la ontología que lo deshumaniza, y la epistemología que lo reduce a una esencia irredimible. «La violencia del régimen colonial y la contraviolencia del nativo se equilibran y se responden mutuamente con una homogeneidad extraordinariamente recíproca».[14] El conflicto debe llevarse a un nuevo territorio de lucha, que es la síntesis representada por la guerra de liberación, para la cual se requiere una cultura y una teoría posnacionalistas completamente nuevas.

Si he citado a Fanon tan a menudo es porque creo que, con más contundencia y decisión que nadie, expresa el inmenso giro cultural, desde el terreno de la independencia nacionalista hacia el campo teórico de la liberación. Este cambio se produce principalmente en lugares de África donde el imperialismo persiste después de que la mayoría de los otros estados coloniales hayan conseguido la independencia, por ejemplo, Argelia y Guinea-Bisáu. En cualquier caso, Fanon puede resultar ininteligible si no

llega a comprenderse que su obra es una respuesta a las explicaciones teóricas ofrecidas por la cultura del capitalismo occidental, cultura recibida por el intelectual nativo del Tercer Mundo como una cultura de opresión y esclavitud colonial. Fanon trata de superar la inflexibilidad de esas mismas explicaciones teóricas mediante un acto de voluntad política, transformándolas para volverlas en contra de sus autores y así poder, utilizando una frase prestada de Césaire, «inventar nuevas almas».

Fanon enlaza agudamente la conquista de la historia llevada a cabo por los colonizadores con el régimen de la verdad del imperialismo, presidido por los grandes mitos de la cultura occidental:

El colonizador hace historia; su vida marca una época, es una odisea. Es el principio absoluto. «Esta tierra fue creada por nosotros»; él es la sempiterna causa: «Si nos vamos todo estará perdido, y el país volverá a la Edad Media.» Frente a él, una serie de criaturas torpes e inactivas, consumidas por las fiebres, y obsesionadas por costumbres ancestrales, forman un trasfondo casi inorgánico, ante el innovador dinamismo del mercantilismo colonial.^[15]

De la misma manera que Freud socavó los cimientos del edificio de la razón occidental, o que Marx y Nietzsche interpretaron los elementos dogmáticos de la sociedad burguesa como impulsos primitivos aunque productivos que tienden hacia la dominación y la masificación, Fanon lleva a cabo una lectura del humanismo occidental en la que traslada todo el enorme y arrogante montaje del «pedestal grecorromano» al yermo colonial, donde «este centinela artificial queda reducido a polvo»^[16] y donde no se puede sobrevivir a la degradación cotidiana infligida por los colonizadores europeos. En los aspectos subversivos de la escritura de Fanon late un hombre totalmente consciente de estar reproduciendo, deliberada e irónicamente, las tácticas de esa cultura que, según él, lo ha oprimido. La diferencia entre Freud, Marx y Nietzsche, por un lado, y el «intelectual nativo» de Fanon, por otro, reside en que este tardío pensador

colonial clasifica a sus precursores según criterios geográficos —ellos *pertenecen* a Occidente— clasificación que supone un sistema ideal para liberar sus energías de la matriz cultural opresora de la cual surgieron. Al considerarlos, de modo antitético, como algo intrínseco al sistema colonial y, al mismo tiempo, potencialmente en guerra con él, Fanon da por concluido el periodo imperial y anuncia el advenimiento de una nueva era. La conciencia nacional, señala el autor, «debe ahora enriquecerse e intensificarse a través de una transformación muy rápida que lleve a una conciencia de necesidades sociales y políticas, en otras palabras, hacia el (auténtico) humanismo».[17]

Qué extraña suena en este contexto la palabra «humanismo», libre de ese individualismo narcisista, voluntad de separación y egoísmo colonialista, característicos del imperialismo y que justificaron la autoridad del hombre blanco. Al igual que Césaire en su *retour*, el concepto renovado que Fanon propone del imperialismo representa, en su aspecto positivo, un acto colectivo que reanima y devuelve sentido a una masa indígena inerte y enmudecida para conducirla hacia una nueva concepción global de la historia.

Esta ardua labor, que consiste en reintroducir en el mundo a toda la humanidad, será llevada a cabo con la ayuda indispensable de los pueblos europeos, quienes deben darse cuenta de que en el pasado, por lo que se refiere a las cuestiones coloniales, a menudo han estado del lado de nuestros comunes señores. Para lograrlo, los pueblos europeos deben, en primer lugar, decidirse a sacudirse, abrir los ojos, utilizar el cerebro, y dejar de representar el estúpido papel de la Bella Durmiente.[18]

Preguntarse cómo se puede realizar este proceso nos lleva de lleno de las aparentes exhortaciones y declamaciones a la estructura y método, extraordinariamente interesantes, de *Los condenados de la tierra*. Lo que Fanon consiguió en esta, su última obra, (publicada en 1961, pocos meses

después de su muerte) fue en primer lugar representar la lucha maniquea entre el colonialismo y el nacionalismo, en segundo término describir el nacimiento de un movimiento por la independencia, y, por último, transfigurar ese movimiento en lo que de hecho es una fuerza transpersonal y transnacional. La cualidad visionaria e innovadora del trabajo postrero de Fanon procede de la notable sutileza con que, en el proceso de poner las miras en la liberación y trascenderla *deforma* enérgicamente la cultura imperialista y su antagonista, el nacionalismo. Como Césaire antes, con una estructura sumaria y una poderosa retórica, Fanon impugna el imperialismo a causa de lo que este ha generado. Así se hace evidente la larga historia cultural del imperialismo, y —con mayor eficacia— permite a Fanon formular nuevas estrategias y objetivos para la liberación.

Los condenados de la tierra es una obra híbrida: en ella coexisten trazos de ensayo, narrativa de ficción, análisis filosófico, historias clínicas psiquiátricas, alegorías nacionalistas, o visiones trascendentes de la historia. El libro arranca con un esbozo territorial del espacio colonial, en el cual están claramente diferenciadas la zona europea de la ciudad, limpia y bien iluminada, y la parte habitada por los indígenas, fétida y en penumbras. Todo el trabajo de Fanon prosigue a partir de esta situación física maniquea y de estancamiento, y se pone en movimiento, por así decirlo, gracias a la violencia del nativo, una fuerza cuyo sentido es llenar el vacío entre los blancos y los no blancos. Como ya he señalado anteriormente, para Fanon la violencia es la síntesis que vence y supera la cosificación del hombre blanco como sujeto y del hombre negro como objeto. Conjeturo que mientras estaba escribiendo el libro, Fanon leyó *Historia y conciencia de clase* de Lukács, cuya versión francesa había aparecido en París en 1960. Lukács muestra que los efectos del capitalismo son la fragmentación y la cosificación: en un modelo así, todo ser humano se convierte en objeto o

mercancía, el producto del trabajo y el trabajador mantienen una relación de alienación, y la imagen de conjunto o de comunidad desaparece por completo. Hay un elemento muy importante en el marxismo insurgente y herético propuesto por Lukács (poco después de su publicación en 1923, el libro fue apartado de circulación por el propio autor): el concepto de separación de la conciencia subjetiva respecto al mundo de los objetos. Según el autor, a esta situación podía llegarse mediante un acto de voluntad mental, por el cual una mente solitaria podría unirse a otra, imaginándose los lazos comunes entre ambas y rompiendo así la fuerte rigidez que hace que los seres humanos sigan siendo esclavos de tiránicas fuerzas externas. De ahí la reconciliación y la síntesis entre el sujeto y el objeto.

La noción de violencia de Fanon, que el indígena utiliza para salvar la división entre blancos y nativos, se corresponde muy estrechamente con la tesis de Lukács sobre la superación de la fragmentación a través de un acto de voluntad; Lukács define este acto no como «un desgarró único e irrepetible del velo que enmascara el proceso, sino como la continua alternancia del anquilosamiento, la contradicción y el movimiento».[19] De esta manera se destruye la inmovilidad y el encierro de la relación de dominio entre sujeto y objeto. Fanon suscribe en gran parte esta tesis extremadamente audaz, que tiene un carácter positivo incluso dentro del marxismo más contestatario, en pasajes como el siguiente, donde la conciencia del colonizador actúa como la de un capitalista, convirtiendo a los trabajadores en objetos deshumanizados y sin conciencia:

El colono hace historia y es consciente de que la está haciendo. Y debido a que constantemente se está refiriendo a la historia de su madre patria, indica con toda claridad que él mismo es la extensión de esa madre patria. De manera que la historia que protagoniza no es la del país al que somete y saquea, sino la de su propia nación, en el capítulo correspondiente a todo lo que ella esquilda, viola, y saquea.

La inmovilidad [más tarde habla del *apartheid* como una de las formas de «división en compartimientos»: «El nativo», añade, «es cercado... Lo primero que un indígena aprende es a saber quedarse en su lugar»][20] a la que el nativo es condenado solo puede ponerse en duda si este decide poner fin a la historia de la colonización —la del pillaje— y dar vida a la historia de la nación —la historia de la descolonización.[21]

En el mundo de Fanon el cambio solo puede producirse cuando el indígena, como el trabajador alienado de Lukács, decide que la colonización debe terminar —en otras palabras, debe producirse una revolución epistemológica—. Solo entonces puede existir un movimiento. En este punto entra en juego la violencia, «un agente de limpieza», que opone directamente al colonizador y al colonizado:

La violencia del régimen colonial y la contraviolencia del nativo se equilibran y se responden mutuamente con una homogeneidad extraordinariamente recíproca. La función del colonizador es hacer que incluso los sueños de libertad se conviertan en algo imposible para el nativo. Por su parte, el papel del nativo consiste en concebir todos los métodos posibles para destruir al colonizador. En el plano de la lógica, el maniqueísmo del colonizador produce un maniqueísmo de los nativos, y a la teoría de la «maldad absoluta del indígena» se replica con la teoría de la «maldad absoluta del colonizador».[22]

En este párrafo, Fanon está no solo reconstruyendo la experiencia colonial en los términos que Lukács ya sugirió, sino también caracterizando el naciente antagonista cultural y político del imperialismo. Las imágenes que utiliza para describir esta aparición son de tipo biológico:

La aparición del colonizador ha supuesto en términos de sincretismo, la muerte de la sociedad aborigen, el letargo cultural, y la petrificación de los individuos. Para el nativo, la vida solo puede aflorar de nuevo una vez se haya liberado del cadáver en descomposición del colonizador... Sin embargo, esta violencia, debido a que representa su única actividad, confiere a los colonizados rasgos positivos y creadores. La práctica de la violencia los une para formar un conjunto estrechamente ligado, dado que cada individuo constituye un eslabón de violencia dentro de la gran cadena, una parte del gran organismo de la violencia.[23]

Lo que Fanon describe en estas líneas depende ciertamente del lenguaje empleado con anterioridad por el colonialismo francés, en el cual publicistas como Jules Harmand y Leroy-Beaulieu utilizaron la imagen biológica de nacimiento, parto y genealogía para describir la relación paternal entre Francia y sus hijos coloniales. Fanon invierte los términos, recurriendo a ese lenguaje para marcar el comienzo de una nueva nación, y aplicando el lenguaje de la muerte al estado colonial. De todas maneras, ni siquiera este antagonismo llega a resolver todas las diferencias que surgen una vez se ha iniciado la revolución y «la vida (parece ser) una lucha interminable».[24] Aún siguen persistiendo las divisiones fundamentales entre el nacionalismo legal y el ilegal, entre la política de la reforma nacionalista y la simple descolonización, por un lado, y la política ilícita de la liberación, por otro.

Estas divisiones son tan importantes como la existente entre los colonizados y el colonizador (cuya historia es relatada, de un modo mucho más sencillo, por Albert Memmi).[25] De hecho, la verdadera genialidad profética de *Los condenados de la tierra* reside precisamente en este aspecto: Fanon percibe la discordia entre la burguesía nacionalista argelina y las tendencias liberacionistas del FLN, y también introduce un esquema narrativo oposicional y una serie de patrones históricos. Una vez que la insurrección se pone en marcha, las élites nacionalistas tratan de establecer una paridad con Francia: demandas de derechos humanos, autogobierno, sindicatos laborales, etcétera. Y dado que el imperialismo francés se denominó a sí mismo «asimilacionista», los partidos nacionalistas oficiales se ven obligados a convertirse en agentes colaboradores de las autoridades gubernativas. (Ese fue, por ejemplo, el triste destino de Farhat Abbas, quien a medida que iba ganando la aprobación oficial francesa perdía toda esperanza de ganarse el apoyo de las masas). De esta forma, los

nacionalistas burgueses oficialistas simplemente caen dentro de los modelos narrativos de los europeos, y esperan convertirse en imitadores —en palabras de Naipaul, meras correspondencias indígenas— de sus señores imperiales.

El brillante análisis de Fanon sobre la tendencia liberacionista abre el segundo capítulo, «Espontaneidad: puntos fuertes y puntos débiles», cuya base es un desajuste temporal y una diferencia de ritmo (*décalage*) «entre los dirigentes de un partido nacionalista y la masa popular».[26] Como los nacionalistas copian sus métodos de los partidos políticos occidentales, dentro del campo nacionalista se desarrollan todo tipo de tensiones —entre el campo y la ciudad, el líder y sus militantes, la burguesía y el campesinado, los señores feudales y los cabecillas políticos— aunque todos ellos sean víctimas de la explotación imperialista. El problema principal es que, a pesar de que los nacionalistas oficiales desean acabar con el colonialismo, «otra voluntad bastante distinta (se hace evidente): la de llegar a un acuerdo amistoso con él».[27] A partir de ahí, surge un grupo ilegal que empieza cuestionar esta política, pero es aislado rápidamente, y sus miembros a menudo encarcelados.

De modo que podemos observar un proceso según el cual la ruptura se debate entre las tendencias legales e ilegales que existen dentro del partido... y el resultado será un partido clandestino, una ramificación del partido legal.[28]

El método de Fanon para mostrar el efecto de este partido clandestino consiste en dramatizar su existencia en una especie de contranarrativa, un relato subterráneo, puesto en práctica mediante la introducción de fugitivos, proscritos e intelectuales perseguidos que huyen hacia las zonas rurales y que a través de su trabajo y su organización sacan a la luz y socavan las debilidades de la versión oficial del nacionalismo. Lejos de conducir

al pueblo colonizado hacia la soberanía suprema de un solo golpe, esa certeza de que disfrutabas de que todas las partes de la nación se desarrollarían, junto contigo, siguiendo un mismo ritmo y guiadas por la misma luz, y esa fuerza que te daba esperanzas, son ahora consideradas, a la luz de la experiencia, como síntomas de una gran debilidad.[29]

Ese poder para expresar «la voz de la experiencia» se basa precisamente en la tendencia ilegal que alienta al partido liberacionista: este afirma que el racismo y la venganza «no pueden validar la guerra de liberación»; y a raíz de este presupuesto el nativo hace el «descubrimiento» de que al «acabar con la opresión colonial está creando automáticamente otro sistema de explotación», al que confiere en esta ocasión «un rostro negro o uno árabe», cosa que no importa con tal de que los imitadores sigan dirigiendo el sistema. «La historia muestra claramente», señala Fanon en este punto, «que la batalla contra el colonialismo no encuentra paralelismo total con las ideas del nacionalismo.»[30] Dentro de esta imagen de «líneas del nacionalismo», Fanon supone que los relatos convencionales constituyen, como puede apreciarse en el trabajo de Conrad, un aspecto central de la capacidad de dominación y atribución del imperialismo. En sí misma, la narrativa es la representación del poder, y su teleología está asociada al papel internacional de Occidente. Fanon fue el primer teórico destacado del antiimperialismo en advertir que el nacionalismo ortodoxo seguía el mismo camino trazado por el imperialismo, que mientras parecía estar concediendo autoridad a la burguesía nacionalista en realidad continuaba extendiendo su hegemonía. De ahí que relatar una simple historia nacional signifique repetir, extender, y también engendrar nuevas formas de imperialismo. Si una vez conseguida la independencia se la deja actuar a sus anchas, el nacionalismo «se desmenuzará en pequeños regionalismos dentro de su propio caparazón hueco».[31] Ahora vuelven a repetirse los viejos conflictos entre las regiones, un sector de la población monopoliza los

privilegios en detrimento de otro, y se rehabilitan las jerarquías y las divisiones constituidas por el imperialismo, solo que esta vez están presididas por argelinos, senegaleses, indios, etcétera.

Como Fanon expresa un poco más adelante, este proceso será irreversible a menos que «se pase rápidamente de una conciencia nacional a una conciencia política y social».[32] En primer lugar quiere dar a entender que hay que desestimar las necesidades basadas en una conciencia de identidad (es decir, nacionalista). Los nuevos colectivos de ámbito general — africanos, árabes, islámicos— deberían tener prioridad sobre los de carácter particular, y establecer de este modo conexiones laterales y no ficticias entre individuos a quienes el imperialismo separó en tribus, tradiciones y culturas autónomas. En segundo lugar —en este caso, Fanon adopta algunas de las ideas de Lukács— el centro (la ciudad capital, la cultura oficial, el líder designado) debe ser desacralizado y desmitificado. Un nuevo sistema de relaciones móviles debe reemplazar las jerarquías heredadas del imperialismo. En ciertos pasajes llenos de incandescente fuerza, Fanon recurre a la poesía y al teatro, a René Char y Keita Fodeba. La liberación es la conciencia de sí mismo y «no representa cerrar una puerta a la comunicación»,[33] sino un interminable proceso de «descubrimiento y aliento» que conduce a la auténtica autoliberación nacional y al universalismo.

Al leer la parte final de *Los condenados de la tierra*, se tiene la impresión de que, habiéndose comprometido a combatir tanto al imperialismo como al nacionalismo ortodoxo a través de un relato contrapuesto de enorme poder deconstructivo, Fanon no será capaz de hacer explícita la complejidad y la capacidad de esa contraposición para desmontar las identidades previas. Sin embargo, en la oscuridad y la dificultad de su prosa existen suficientes indicaciones poéticas y visionarias de que aún desea convertir el tema de la

liberación en un *proceso* y no un objetivo asumido automáticamente por las nuevas naciones independientes. A lo largo de todo el libro (escrito en francés), se quiere, de algún modo, unir a europeos y nativos en una nueva comunidad consciente e integradora marcada por el antiimperialismo.

Fanon rechaza la actitud de los europeos, aunque por otro lado también solicita su atención, y en esta acción doble observamos la misma energía cultural que encontramos en la obras de ficción de Ngugi, Achebe y Salih. El mensaje es que se debe luchar para liberar a toda la humanidad del imperialismo; que las historias y las culturas deben relatarse de una nueva y distinta manera; todos compartimos la misma historia, aun a pesar de que esa historia haya esclavizado a algunos. En resumen, esto representa escribir desde la perspectiva de las colonias, con el verdadero potencial de la liberación poscolonial. Argelia fue liberada, igual que Kenia y Sudán. Las importantes conexiones con anteriores poderes imperiales siguen existiendo, pero también surge un nuevo y esclarecido sentimiento de lo que se puede y a la vez no se puede utilizar o recuperar de esa relación anterior. Una vez más, la cultura y el esfuerzo cultural son elementos que determinan el curso de los acontecimientos, con bastante antelación a la política cultural del periodo poscolonial dominado por Estados Unidos, la única superpotencia que hoy sobrevive.

Debido a que la mayor parte de la literatura sobre la resistencia fue escrita durante la época más reñida de la batalla, se produce una comprensible tendencia a concentrarse en su energía combativa, y a menudo estrepitosa, o a ver en ella un anteproyecto de los horrores del régimen de Pol Pot. Por un lado, gran cantidad de artículos actuales sobre Fanon lo retratan estrictamente como un predicador que exhorta a los oprimidos a la violencia, y solo a la violencia. Poco se dice sobre la violencia colonial francesa; según las escandalosas objeciones del angoleño

Sidney Hook, Fanon no es más que un enemigo irracional, incluso estúpido, de «Occidente». Por el otro, es difícil no apreciar en los notables discursos y tratados de Amílcar Cabral la extraordinaria intensidad de la fuerza movilizadora del hombre, su hostilidad y violencia, la manera en que el *ressentiment* y el odio siguen brotando, con la máxima evidencia, contra el telón de fondo particularmente desagradable del colonialismo portugués. De todas formas, si se ignorase la capacidad utópica y la generosidad teórica de Cabral se haría una mala interpretación, de graves consecuencias, de textos como «Las armas de la teoría» o «La liberación nacional y la cultura», del mismo modo que también sería leer erróneamente a Fanon no percibir en él algo que va más allá de una celebración del conflicto violento. Tanto para Cabral como para Fanon, el énfasis en la «lucha armada» debe ponerse, únicamente sobre sus aspectos tácticos. Para Cabral, la liberación, obtenida a través de la violencia, organización y militancia, es necesaria porque el imperialismo ha aislado a los no europeos de experiencias que solo le han estado permitidas al hombre blanco. Pero, dice Cabral, «ya ha pasado la época en que, en un intento de perpetuar la dominación sobre los individuos, la cultura era considerada como atributo de las personas o las naciones privilegiadas y en que, debido a la ignorancia o a la mala fe, se confundía la cultura con la destreza técnica, si no con el color de la piel o la forma de los ojos».[34] Poner fin a estas barreras es admitir a los no europeos en el pleno conjunto de la experiencia humana; al menos, toda la humanidad puede tener un destino y, aún más importante, una historia.

Como ya he señalado anteriormente, la resistencia cultural al imperialismo ciertamente ha tomado a menudo la forma de lo que podemos denominar un nativismo utilizado como refugio privado. Encontramos este sentimiento no solo en Jabarti, sino también en el gran héroe de los primeros tiempos de la resistencia argelina, el emir Abd el-Kader, un

guerrero del siglo XIX que, además de luchar contra los ejércitos franceses de ocupación desarrolló su aprendizaje espiritual dentro de las doctrinas del maestro sufí del siglo XIII Ibn Arabi.[35] Luchar de esta manera contra las distorsiones infligidas a la identidad propia supone la voluntad de regresar al periodo preimperial para localizar una cultura indígena «pura». Este mecanismo es algo completamente diferente a las interpretaciones revisionistas, como las de Guha o Chomsky, cuyo propósito es desmitificar los intereses de los eruditos del sistema de poder británico especializados en culturas «atrasadas», y sopesar la complejidad del proceso interpretativo. En cierta manera, el nativista argumenta que se puede prescindir de toda interpretación para preocuparse de lo que puramente constituye el fenómeno, un hecho literal que requiere consentimiento y confirmación más que debate e investigación. Algunas muestras de esta intensidad y apasionamiento están presentes en el rechazo y las condenas generales de «Occidente» como *Occidentosis: A Plague from the West* (1961-1962)[36] de Jalal Alí Ahmad o en la manera en que Wole Soyinka sugiere la existencia de un africano indígena puro (como en su desafortunada crítica del islam y los árabes, a los que acusa de desfigurar la experiencia africana). [37] En cambio, la propuesta de Anwar AbdelMalek sobre los «proyectos civilizadores» y la teoría de las culturas endógamas[38] refleja una puesta en práctica más interesante y productiva de esa intensidad.

No tengo interés especial en dedicar demasiado tiempo a las consecuencias culturales, evidentemente desgraciadas en su conjunto, del nacionalismo en Irak, Uganda, Zaire, Libia, las Filipinas, Irán, y a lo largo de toda Latinoamérica. Se han descrito con detalle las características limitadoras del nacionalismo y las han caricaturizado multitud de comentaristas, tanto expertos como aficionados, para quienes el mundo no occidental parece haberse convertido, después de que los blancos lo

abandonasen, en poco más que una repugnante mezcla de caciques tribales, bárbaros despóticos, y fundamentalistas estúpidos. Algunas versiones o interpretaciones de la cultura americana o de la mestiza, como *Ariel* (1900) de Rodó o como las de esos novelistas latinoamericanos cuyos textos demuestran la manifiesta *impureza*, la fascinante combinación de lo real y lo irreal que se produce en toda experiencia, ofrecen una visión más interesante de la tendencia nativista y de la ideología fundamentalista, bastante ingenua, que la hace posible. Al leer a «realistas mágicos» como Alejo Carpentier, que fue el primero en describir este recurso, o a Borges, García Márquez y Fuentes se perciben intensamente los densos filamentos entretejidos de una historia que se burla de lo lineal, de las «esencias» fácilmente recuperadas y de la mimesis dogmática de la representación «pura».

En sus formulaciones más acertadas, la cultura de la oposición y la resistencia sugieren una alternativa teórica y un método práctico para volver a interpretar la experiencia humana en términos no imperialistas. Utilizo la palabra «sugiere», más tentativa, en vez de «proporciona», que inspira más confianza y seguridad, por razones que, espero, se harán evidentes.

Sería oportuno en primer lugar resumir rápidamente los puntos principales de mi argumento. La guerra ideológica y cultural contra el imperialismo se desarrolla a través de la resistencia en las colonias, y posteriormente, a medida que la resistencia se va extendiendo por Europa y Estados Unidos, de la oposición o la disidencia en la metrópoli. De la primera fase de esta dinámica surgen los movimientos nacionalistas para la independencia; de la segunda, más aguda, las luchas por la liberación. La premisa básica de este análisis es que a pesar de que la división imperial de hecho separa la metrópoli de las periferias, y a pesar de que cada manifestación cultural se expone según distintas formas, contenidos,

retóricas, e imágenes, en realidad todas ellas están relacionadas, por no decir que siempre se encuentran en perfecta correspondencia. El imperio británico en la India necesitaba a Babu, del mismo modo que los Nehru y los Gandhi tomaron más tarde las riendas de la India levantada por los británicos. La conexión se realiza en el plano de la cultura ya que —según he venido afirmando—, como todas las prácticas culturales, la experiencia imperialista representa un sistema de superposiciones entrelazadas. No solo los colonizadores se emulaban y se hacían la competencia unos a otros, sino que también los colonizados hicieron lo mismo, pasando a menudo del tipo general de «resistencia primaria» a la formación de partidos nacionalistas que buscaban la soberanía y la independencia.

Pero ¿es esto todo lo que el imperialismo y sus enemigos han ofrecido, únicamente una continua avalancha de imposiciones y contraimposiciones, o acaso se ha abierto un nuevo horizonte?

No cabe duda de que si hoy aún viviesen Fanon y Cabral, por ejemplo, se sentirían enormemente decepcionados con los resultados de sus esfuerzos. Baso esta especulación en la consideración de sus obras como teorías no solo de la resistencia y la descolonización, sino también de la liberación. Las fuerzas históricas, las confusas antítesis, y las acciones no sincronizadas y hasta cierto punto rudimentarias, que ellos trataron de articular no resultaron totalmente controladas o representadas por esas teorías. Finalmente se constató que Fanon tenía razón respecto a la rapacidad y la tendencia divisoria de las burguesías nacionales, pero que no pudo proporcionar un antídoto institucional, ni siquiera teórico, para sus estragos.

No debería leerse e interpretarse a los grandes escritores de la resistencia, como Fanon y Cabral, como prohombres de estado o, según reza la horrible expresión, padres fundadores. A pesar de que la lucha por la liberación

nacional es una continuación de la independencia nacional, esa continuidad no se mantiene —y en mi opinión nunca lo hizo— en el plano cultural. La lectura de Fanon y Cabral, de C. L. R. James y George Lamming, o de Basil Davidson y Thomas Hodgkin meramente como la realizan tantos profetas de algún Mesías por venir o tantos expertos en asuntos exteriores, se convierte en un acto de travestismo. Algo más se estaba desarrollando, algo que en algún momento se interrumpe bruscamente, algo que luego se separa sin miramientos de la unidad forjada entre el imperialismo y la cultura. ¿Por qué cuesta percibir este proceso?

Rara vez se concede a la teoría y a las estructuras teóricas sugeridas por los escritores de la liberación la autoridad decisiva —tomando estos términos de modo bastante literal— o el optimismo universalista de sus equivalentes contemporáneos, en su mayor parte occidentales. Este hecho obedece a diversas razones, y una de las más importantes es la ya mencionada en el capítulo anterior en mi análisis de los recursos narrativos de *El corazón de las tinieblas*: muchas teorías culturales que suscriben el universalismo aceptan e incorporan a sus presupuestos la desigualdad de las razas, la subordinación de las culturas inferiores, y el consentimiento de esos que, utilizando palabras de Marx, no pueden representarse a sí mismos y por eso deben ser representados por otros. «De ahí», expresa el erudito marroquí Abdullah Laroui, «las condenas de la intelectualidad del Tercer Mundo al imperialismo cultural. A veces la gente se asombra de las acerbos críticas dirigidas al antiguo paternalismo liberal, al eurocentrismo de Marx, y al antirracismo estructuralista (Lévi-Strauss). Esto se debe a que está poco dispuesta a admitir que tales tendencias pueden formar parte del mismo sistema hegemónico».[39] O, como manifiesta Chinua Achebe en el siguiente pasaje, cuando señala que los críticos occidentales a menudo acusan a la literatura africana de carecer de «universalidad»:

¿Se les ocurre alguna vez a estos universalistas hacer la prueba de cambiar los nombres de los personajes y los lugares en una novela americana, digamos, de un Philip Roth o un Updike por ejemplo, e introducir en su lugar nombres africanos, solo para ver qué resulta de ello? De todos modos, por supuesto, no se les pasaría por la mente dudar de la universalidad de su propia literatura. De acuerdo con la naturaleza del sistema, la obra de un escritor occidental participa automáticamente de la universalidad. Son otros los que deben esforzarse para alcanzarla. La obra de fulano es universal: ¡Verdaderamente ha llegado! Como si la universalidad fuese una distante curva de la carretera que debe tomarse si se viaja lo suficientemente lejos en dirección de Europa o Norteamérica, si se aleja uno lo suficiente de su hogar.[40]

Como recordatorio instructivo de este funesto estado de cosas, consideremos la producción, prácticamente contemporánea, de Michel Foucault y Frantz Fanon, quienes insisten en la ineludible cuestión de la inmovilidad y la incomunicación existentes en el seno del sistema occidental del conocimiento y la disciplina. El trabajo de Fanon intenta, de modo sistemático, dar un tratamiento unitario a las sociedades metropolitanas y coloniales como entidades discrepantes pero al mismo tiempo relacionadas, mientras que la obra de Foucault va alejándose cada vez más de una consideración seria y rigurosa de los conjuntos sociales, centrándose en su lugar en el individuo como un ser disuelto en una «microfísica del poder»,[\[41\]](#) indiscutiblemente progresiva y a la cual es inútil resistirse. Fanon representa los intereses de un doble ámbito, el nativo y el occidental, saliendo del confinamiento hacia la liberación; mientras que, ignorando el contexto imperial de sus propias teorías, Foucault parece en realidad representar un irresistible movimiento colonizador que paradójicamente fortalece el prestigio tanto del erudito, individual y solitario, como del sistema que lo abarca. Los dos autores se nutren de la herencia de Hegel, Marx, Freud, Nietzsche, Georges Canguilhem y Sartre, pero solo Fanon da a este formidable arsenal un sentido antiautoritario. Foucault, debido quizá a su desencanto respecto a las insurrecciones de los

años sesenta y a la revolución iraní, se desvía por completo de la política.
[\[42\]](#)

De modo parecido, la mayoría de los marxistas occidentales, en lo referente a la estética y la cultura, ignoran la cuestión del imperialismo. La teoría crítica de la escuela de Frankfurt, a pesar de sus aleccionadoras investigaciones sobre las relaciones entre el poder, la sociedad moderna, y la posibilidad de redención a través del arte como forma crítica, mantiene un sorprendente silencio respecto a las teorías racistas, la resistencia antiimperialista y la oposición práctica dentro del imperio. Y para que ese mutismo no sea interpretado como un descuido o una distracción, el principal teórico actual de Frankfurt, Jürgen Habermas, explica en una entrevista (publicada originalmente en *The New Left Review*) que tal reserva obedece a una abstención deliberada: no, declara Habermas, no tenemos nada que decir sobre «las luchas antiimperialistas y anticapitalistas del Tercer Mundo», aun a pesar de que, añade, «soy consciente del hecho de que esta es una perspectiva limitada por el eurocentrismo».[\[43\]](#) Todos los teóricos franceses destacados, excepto Gilles Deleuze, Todorov y Jacques Derrida, han mostrado una similar desatención, lo cual no les ha impedido elaborar teorías sobre el marxismo, el lenguaje, el psicoanálisis y la Historia con una implícita aplicabilidad al mundo entero. Lo mismo puede decirse de la mayor parte de la teoría cultural anglosajona, con la importante excepción del feminismo y de las exiguas obras de jóvenes críticos influidos por Raymond Williams y Stuart Hall.

Si la teoría europea y el marxismo occidental, ambos en su papel de factores culturales de la liberación, no han demostrado ser en general serios aliados de la resistencia al imperialismo —al contrario, cabe sospechar que forman parte del mismo «universalismo» odioso que unió durante siglos el imperialismo con la cultura—, ¿cómo ha tratado el antiimperialismo

liberacionista de romper esta férrea unidad? En primer lugar, a través de una nueva orientación en la Historia, de carácter integrador o contrapuntístico, que considera que las experiencias occidentales y las no occidentales se suponen mutuamente porque están a su vez relacionadas por el imperialismo. En segundo lugar, a través de una visión imaginativa, incluso utópica, que vuelve a tener en cuenta la teoría y práctica de la emancipación (como elemento opuesto a la reclusión). Y por último, apostando por un tipo particular de energía nómada, migratoria, y antinarrativa en lugar de aceptar nuevas autoridades, doctrinas u ortodoxias reconocidas, o instituciones y causas establecidas.

Desearía ilustrar mis afirmaciones con un maravilloso pasaje de *The Black Jacobins* de C. L. R. James. Más de veinte años después de la aparición del libro en 1938, James agregó un capítulo adicional, «Desde Toussaint L'Ouverture hasta Fidel Castro». A pesar de que, como ya he señalado, James sea una figura sumamente original, no resta méritos a su contribución asociar su obra a la de varios historiadores y periodistas metropolitanos —Basil Davidson, Thomas Hodgkin, y Malcolm Caldwell entre otros en Gran Bretaña, y Maxime Rodinson, Jacques Chesnaux, y Charles-Robert Argeron entre otros en Francia— que insistieron en la conexión del imperialismo con la cultura y llevaron sus actividades desde el periodismo hasta la ficción y el pensamiento. De hecho, se daba un intento consciente no solo de escribir una historia saturada —es decir, hasta el mínimo detalle— de la lucha entre la Europa imperial y las periferias, sino también de hacerlo tanto en términos de contenido como de tratamiento o método, desde la perspectiva de la lucha contra la dominación imperial y como parte de ella. Para todos ellos, la historia del Tercer Mundo debía superar los supuestos, actitudes y valores implícitos en los relatos coloniales. No importaba el hecho de que esta postura significase, como

normalmente sucedió, la adopción de una posición activa de defensa; era imposible escribir sobre la liberación y el nacionalismo, aunque fuese por alusiones, sin declararse también en favor o en contra. Creo que tenían razón cuando suponían que al insistir en una visión mundial como la del imperialismo no quedaba lugar para la neutralidad: o se estaba del lado del imperialismo o en contra, y dado que ellos mismos habían vivido el imperio (como nativos o como blancos), no era posible eludir esta circunstancia.

The Black Jacobins, de James, presenta el alzamiento de los esclavos en Santo Domingo como proceso que se desarrolla dentro del mismo esquema histórico que la Revolución francesa; y Napoleón y Toussaint son las dos grandes figuras que dominan esos años turbulentos. Los sucesos en Francia y en Haití se entrelazan y hacen referencia unos a otros como voces en una fuga musical. La narración de James se fragmenta en una historia dispersa en la geografía, en las fuentes de archivo, y con el acento puesto tanto en los negros como en los franceses. Por otra parte, James retrata a Toussaint como alguien dedicado a la lucha por la libertad humana —una lucha que también se extiende a esa metrópolis, a la cual, en lo cultural, debe su lengua y muchos de sus compromisos morales— con una decisión rara de observar entre los sometidos; y más difícil aún entre los esclavos. Adopta los principios de la Revolución no como hombre negro, sino como ser humano, y lo hace con la concienzuda certeza histórica de que, al descubrir el lenguaje de Diderot, Rousseau, y Robespierre, sigue a sus precursores de un modo creador, utilizando las mismas palabras y empleando las mismas inflexiones que transformaron la retórica en realidad.

La vida de Toussaint acabó de modo horrible, prisionero de Napoleón y confinado en Francia. Sin embargo, en propiedad, el tema del libro de James no se circunscribe a la biografía de Toussaint, en la misma medida en que una historia de la Revolución francesa podría considerarse insuficiente

si se omitiera el episodio de la insurrección haitiana. El proceso continúa hasta el presente —de ahí el apéndice de 1962 «De Toussaint a Castro»— y la situación de conflicto sigue existiendo. ¿Cómo puede escribirse una historia posimperialista, o exenta de tintes imperialistas, que no sea ingenuamente utópica o, al revés, cargada de total pesimismo, frente a la persistencia de la realidad, confusa y embrollada, de la dominación sobre el Tercer Mundo? Estamos frente a una aporía metodológica y metahistórica, y la certera resolución que James ofrece es imaginativa y brillante.

Al hacer una breve digresión en la que reinterpreta *Cahier d'un retour au pays natal* de Aimé Césaire, James descubre el movimiento del poeta a través de las privaciones de la vida en las Antillas, de la «inflexibilidad del acero azul» y las «conquistas orgullosas» del «mundo blanco», para volver de nuevo a las Antillas, donde ante el deseo de liberarse del odio que en el pasado sintió hacia sus opresores, el poeta declara su compromiso de «ser quien cultive esta raza única». Es decir, Césaire considera que la continuidad del imperialismo supone la necesidad de pensar en el «hombre» (el énfasis exclusivamente masculino es bastante sorprendente) como algo más que «un parásito del mundo». «Llevar el mismo paso que el mundo» no es la única obligación:

*[...] pero el trabajo del hombre no ha hecho más que empezar y sigue siendo tarea del hombre
vencer toda
la violencia cobijada en lo más hondo de sus pasiones.
Y ninguna raza posee el monopolio de la belleza,
de la inteligencia, o de la fuerza, y hay
un lugar para todos en la reunión final
de la victoria.[44]*

Este es, señala James, el punto clave del poema de Césaire, precisamente cuando el autor descubre que su defensiva declaración de identidad, la

négritude, no es suficiente. La *négritude* es simplemente una contribución «la reunión final de la victoria». «La visión del poeta», añade James, «no es económica o política, sino poética, *sui generis*, auténtica en sí misma y no necesita ninguna otra verdad. Pero caeríamos en el más vulgar de los racismos si no reconociésemos en este argumento una encarnación poética de la famosa frase de Marx, “La verdadera historia de la humanidad aún tiene que empezar”». [45]

En este momento, James realiza otro giro contrapuntístico y no narrativo. En vez de seguir a Césaire en su retomo hacia la historia de las Antillas o del Tercer Mundo, en vez de mostrar sus inmediatos antecedentes poéticos, ideológicos, o políticos, James lo acerca a su gran contemporáneo anglosajón T. S. Eliot, cuya conclusión es «Encarnación»:

*Aquí la imposible unión
de las esferas de la existencia es real,
aquí el pasado y el futuro
son conquistados, y reconciliados,
donde de otra manera la acción sería movimiento
de aquello que tan solo es movido
y no tiene en sí fuente alguna de movimiento.* [46]

Al pasar tan inesperadamente de Césaire a «Dry Salvages» de Eliot, a los versos de este poeta que, podría pensarse, pertenecen a una esfera completamente distinta, James utiliza la fuerza poética de la «verdad por sí misma» de Césaire como vehículo para cruzar la frontera entre el provincialismo de una única línea de la historia para alcanzar la comprensión de otras historias, todas ellas vivificadas por una «imposible unión» en la que además se realizan. Este es un ejemplo literal del inicio de la historia de la humanidad estipulado por Marx, y ofrece a su prosa la

perspectiva de una comunidad social tan real como la historia de un pueblo y tan general como la visión del poeta.

Sin ser una teoría abstracta o preestablecida ni una desalentadora colección de hechos que se relaten, esta secuencia del libro de James encarna (y no simplemente representa o expresa) la fuerza de la liberación antiimperialista. Dudo que alguien pueda extraer de esto alguna doctrina que secundar, teoría que aplicar o cuento que recordar, y, mucho menos, la perspectiva burocrática de un estado futuro. Quizá podría decirse que se trata de la historia y la política del imperialismo, la esclavitud, la conquista y la dominación desmanteladas a través de la poesía, por una visión que conlleva, aunque no logre implantarla definitivamente, la auténtica liberación. Puesto que a ella puede llegarse desde otros puntos de partida, como *The Black Jacobins*, la obra de James representa una parte de todo lo que, en la historia de la humanidad, es capaz de llevarnos de la historia de la dominación hacia la realidad de la liberación. Este movimiento se opone a las sendas narrativas ya exploradas y controladas y guarda distancias con los sistemas de la teoría, la doctrina y la ortodoxia. Pero, como lo confirma la obra entera de James, no se abandonan en él la preocupación social por la comunidad, la observación crítica y la orientación teórica. Y, a medida que avanzamos hacia el siglo XXI, un movimiento de este tipo, con su audacia y su generosidad de espíritu, será especialmente necesario en la Europa y los Estados Unidos de nuestros días.

CUARTA PARTE

El desmantelamiento de la dominación en el futuro

Los nuevos hombres del Imperio son los que creen en nuevos principios, nuevos episodios, nuevas páginas; pero yo sigo luchando con la vieja historia, esperando que antes de que acabe me revelará por qué llegué a creer que valía la pena el esfuerzo.

J. M. COETZEE, *Waiting for the Barbarians*

El dominio norteamericano: un espacio público en litigio

El imperialismo no terminó, no se convirtió repentinamente en algo «pasado», una vez que la descolonización empezó a hacer efectivo el desmantelamiento de los imperios clásicos. Todo un legado de relaciones une todavía a países como Argelia y la India con Francia y Gran Bretaña respectivamente. Una extensa y nueva población de musulmanes, africanos y antillanos originarios de los antiguos territorios coloniales reside en la actualidad en la Europa metropolitana; incluso Italia, Alemania y Escandinavia deben afrontar hoy en día estos traspasos demográficos, que en gran medida son resultado del imperialismo y la descolonización, así como de la creciente población europea. Además, el fin de la guerra fría y de la Unión Soviética como tal ha cambiado definitivamente el mapa mundial. El triunfo de Estados Unidos como última superpotencia sugiere que el mundo se verá estructurado por una nueva serie de líneas de fuerza que ya empezaron a manifestarse durante los años sesenta y setenta.

En un prefacio a la segunda edición (en 1970) de su obra *After Imperialism* (1963) Michael Barratt-Brown sostiene «que sin duda el imperialismo es aún la fuerza que conserva todo su poder en las relaciones económicas, políticas y militares por las cuales los países con un desarrollo económico inferior están sujetos a los más avanzados. Todavía habrá que desear y esperar su final».[1] Resulta irónico que en las descripciones de

esta nueva forma de imperialismo se hayan podido utilizar habitualmente términos que aludan a lo gigantesco y apocalíptico, términos que no podrían haberse aplicado con tanta facilidad a los imperios clásicos durante su apogeo. Algunas de estas descripciones poseen una inevitabilidad extraordinariamente desalentadora, una especie de cualidad galopante, absorbente, impersonal y determinista. Masificación a escala mundial; sistema capitalista internacional; crecimiento del subdesarrollo; imperialismo y dependencia, o estructura de la dependencia; pobreza e imperialismo: el repertorio es bien conocido en los ámbitos de la economía, la política, la ciencia, la historia y la sociología, y se lo suele adscribir más a cierta discutible escuela de pensamiento de la izquierda que al Nuevo Orden Mundial. Sin embargo, las implicaciones culturales de esos términos y conceptos se perciben —a pesar de su naturaleza frecuentemente puesta en cuestión y muy lejos de estar aceptada por completo— y, por desgracia, poseen una resonancia innegablemente deprimente, hasta para la persona más indocta.

¿Cuáles son los aspectos más notables del resurgimiento de las viejas injusticias imperiales, o, según la elocuente frase de Arno Mayer, de la persistencia del antiguo régimen?[2] Uno es por supuesto el inmenso abismo económico entre los países ricos y los pobres, cuya topografía, en general bastante simple, fue perfilada de un modo muy claro y sencillo por el llamado Informe Brandt, *North-South: A Program for Survival* (1980).[3] Sus conclusiones utilizan el lenguaje de la crisis y la emergencia: deben atenderse las «necesidades prioritarias» de las naciones más pobres del hemisferio sur, debe acabarse con el hambre y potenciarse la adquisición de bienes de consumo; la industria del hemisferio norte debería permitir un auténtico crecimiento de los centros de fabricación del sur, deberían «limitarse» las prácticas de las corporaciones transnacionales, el sistema

monetario internacional debería reformarse, y el desarrollo económico transformarse para eliminar lo que se ha descrito acertadamente como «la trampa de la deuda».[4] Lo esencial del caso es, como ya sugiere el título del informe, el reparto del poder, es decir: hay que conceder a los países del sur una participación más equitativa en «el poder y la toma de decisiones dentro de las instituciones monetarias y financieras».[5]

Es difícil estar en desacuerdo con el diagnóstico, o incluso con las recomendaciones del informe, que gana en credibilidad gracias a su tono equilibrado y su retrato ecuánime de la rapacidad sin obstáculos ni impedimentos, de la avaricia y la inmoralidad del norte. Pero ¿cómo se producirán los cambios? Se ha abandonado casi totalmente la clasificación de las naciones en tres «mundos» que se estableció tras la Segunda Guerra Mundial, y que fue acuñada por un periodista francés.[6] Willy Brandt y sus colegas reconocen de un modo implícito que Estados Unidos, una organización admirable en principio, no ha intervenido con la suficiente contundencia en innumerables conflictos regionales e internacionales que se producen cada vez con mayor frecuencia. Con la excepción del trabajo llevado a cabo por pequeños grupos (por ejemplo, el Proyecto de Modelos de Orden Mundial), el pensamiento desarrollado en términos mundiales tiende a reproducir la superpotencia, la guerra fría, las luchas regionales, ideológicas, o étnicas de antaño, aún más peligrosas en la era nuclear y posnuclear, como lo certifican los horrores de la antigua Yugoslavia. Los poderosos probablemente adquirirán más poder y serán más ricos, y los débiles tendrán menos poder y más pobreza; la distancia existente entre las dos posiciones anula las anteriores diferencias entre regímenes socialistas y capitalistas que, al menos en Europa, han perdido parte de su relevancia.

En 1982, Noam Chomsky llegó a la conclusión de que durante los años ochenta:

El conflicto «Norte-Sur» no decrecerá, y tendrán que idearse nuevas formas de dominación para asegurar que los sectores privilegiados de la sociedad industrial occidental mantengan un control sustancial sobre los recursos mundiales, tanto humanos como materiales, y que gracias a este control se beneficien de un modo desproporcionado. De ahí que no sea ninguna sorpresa el hecho de que la reconstitución de la ideología en Estados Unidos encuentre ecos a través de todo el mundo industrializado... Pero uno de los requisitos básicos en el sistema ideológico occidental es que se establezca un enorme abismo entre el Occidente civilizado, con su tradicional compromiso con la dignidad humana, la libertad y la autodeterminación, y la brutalidad bárbara de aquellos que por algún motivo —quizá debido a genes defectuosos— no sean capaces de apreciar la profundidad y la importancia de este compromiso histórico, que tan claramente se revela, por ejemplo, en las guerras de Norteamérica en Asia.^[7]

El paso que da Chomsky del dilema Norte-Sur a la dominación norteamericana y occidental, es, creo yo, esencialmente correcto, a pesar del retroceso del poder económico estadounidense, de su crisis urbana, económica y cultural, del creciente poder de los estados situados a orillas del Pacífico y también de las confusiones de un mundo multipolar. Todo ello ha debilitado la estridencia del periodo Reagan. La evolución de Chomsky subraya en primer lugar la permanente necesidad ideológica de consolidar y justificar la dominación en términos culturales, como ha sido el caso en Occidente desde el siglo XIX, e incluso antes. En segundo lugar, recupera fielmente la idea de que en la actualidad vivimos en una etapa de dominio norteamericano, idea que se adivina en repetidas proyecciones y teorizaciones del poder norteamericano, desarrolladas de maneras a menudo muy vacilantes y, por lo tanto, exageradas.

Los estudios desarrollados durante la pasada década sobre las personalidades más destacadas de mediados de este siglo ilustran mis afirmaciones. *Walter Lippmann and the American Century* de Ronald Steel describe esta tendencia ideológica inscrita en la carrera del periodista norteamericano más famoso —también el más prestigioso y poderoso— de

este siglo. Lo extraordinario de la carrera de Walter Lippmann, como puede extraerse del libro de Steel, no es que tuviese razón o que fuese especialmente perspicaz (que no lo era) en sus reportajes o sus predicciones sobre acontecimientos mundiales, sino que, desde una posición de «miembro interno» (el término es suyo) articuló los fundamentos del dominio del mundo por Norteamérica sin objeciones, excepto en el caso de Vietnam, y que comprendió que su función como intelectual era la de ayudar a sus compatriotas a hacer «un ajuste con la realidad»: la realidad del poder estadounidense sin par en el mundo entero. Él contribuyó a que ese poder se hiciese más aceptable, al insistir en su carácter moral y en su realismo y altruismo con «una notable destreza para no alejarse demasiado de la opinión pública general».[8]

Una postura similar, aunque expresada de modo distinto, con el estilo más austero y elitista, propio de un mandarín, sobre el papel internacional de Norteamérica, puede hallarse en la influyente obra literaria de George Kennan. Creador de la política de contención que guio el pensamiento oficial estadounidense durante la mayor parte del periodo de la guerra fría, Kennan creía que su país era el protector de la civilización occidental. Para él, un destino de tales características en el mundo no europeo no exigía necesariamente la popularidad de Estados Unidos (denominó a tal necesidad «idealismo del Rotary Club», calificación con claros tintes despreciativos), sino que más bien dependía de «puros conceptos de poder». Y dado que en el pasado ningún pueblo o estado colonizado tuvo los medios para desafiar militar o económicamente a Norteamérica, Kennan aconsejaba moderación. Sin embargo, en un memorándum redactado en 1948 para el Policy Planning Staff se mostró partidario de la recolonización de África, así como apoyó el *apartheid* (aunque no sus abusos) en un escrito de 1971. No obstante, desaprobó la intervención en Vietnam y en

general desaconsejaba «esos tipos de imperialismo informal característicamente norteamericano».[9] Para él no cabía ninguna duda de que Europa y Norteamérica controlaban la posición única y exclusiva para dirigir el mundo, opinión que lo llevaba a considerar su propio país como una especie de «adolescente» en curso de crecer y asimilar el papel que en un tiempo desempeñara el imperio británico.

Además de personajes como Lippmann y Kennan —ambos hombres solitarios, disconformes con la sociedad masificada en la que vivieron, que odiaban la fanfarronería nacionalista y las manifestaciones más crudas de la conducta agresiva norteamericana— también hubo otras fuerzas que perfilaron la política exterior estadounidense tras la Segunda Guerra Mundial. Lippmann y Kennan sabían que el aislacionismo, el intervencionismo, el anticolonialismo y el imperialismo de libre comercio estaban relacionados con las características domésticas de una vida política norteamericana descrita por Richard Hofstadter como «antiintelectual» y «paranoica». Todos esos elementos fueron los causantes de vaivenes, avances y retrocesos de la política exterior norteamericana antes del final de la Segunda Guerra Mundial. De todos modos, la idea del liderazgo y el excepcionalismo está siempre presente; independientemente de cuáles sean las actuaciones de Estados Unidos, a menudo las autoridades no desean hacerse con un poder imperial similar a los que ya existieron en el pasado. Se prefiere, en su lugar, el concepto de «responsabilidad mundial» como base lógica de sus actos. Hubo otros planteamientos precedentes —la Doctrina Monroe, la idea del Destino Manifiesto— que condujeron por fin a la noción de «responsabilidad mundial», que se corresponde exactamente con la expansión de los intereses norteamericanos internacionales tras la Segunda Guerra Mundial y con la concepción de su enorme poder tal como la proponen los árbitros de la política exterior y la élite intelectual.

En una clara y convincente explicación del daño causado por esta actitud, Richard Barnet señala que entre 1945 y 1967 (fecha en la que él cesa su recuento) cada año se produjo una intervención militar estadounidense en el Tercer Mundo. Desde esa época, Estados Unidos ha mostrado una impresionante actividad, sobre todo en 1991, durante la guerra del Golfo, cuando se enviaron 650.000 soldados a casi 10.000 kilómetros de distancia para poner fin a la invasión iraquí de un país aliado. Estas intervenciones, declara Barnet en *The Roots of War*, poseen «todos los elementos de un poderoso credo imperial...: un sentido de misión, de necesidad histórica, y fervor evangélico». El autor prosigue:

El credo imperial se sustenta sobre una teoría de carácter legislador. Según los internacionalistas, ya estridentes como [Lyndon Baines] Johnson o silenciosos como Nixon, el objetivo de la política exterior estadounidense es conseguir un mundo que cada vez esté más regido por la norma de la ley. Pero es Norteamérica quien debe «organizar la paz», según palabras del secretario de Estado Rusk. Estados Unidos impone el «interés internacional», estableciendo las reglas básicas para el desarrollo económico y el despliegue militar en todo el planeta. De este modo, marca las normas para la conducta soviética en Cuba, la brasileña en Brasil y la vietnamita en Vietnam. La política de la guerra fría se expresa a través de una serie de directrices sobre temas extraterritoriales como, por ejemplo, que Gran Bretaña puede mantener relaciones comerciales con Cuba, o que el gobierno de la Guayana británica puede estar dirigido por un dentista marxista. La definición que Cicerón acuñó del imperio romano en sus primeros tiempos era extraordinariamente similar. Los territorios conquistados constituían el dominio imperial donde Roma disfrutaba del derecho legal de imponer y hacer valer la ley. La autoridad que Norteamérica se ha concedido hoy a sí misma se extiende por todo el mundo, incluida la Unión Soviética y China, sobre cuyos espacios aéreos el gobierno estadounidense se ha asignado derecho de utilización para su propia aviación militar. Estados Unidos, especialmente bendecido con riquezas sin igual y una historia excepcional, está por encima del sistema internacional, no dentro de él. Supremo entre las naciones, está preparado para ser el portador de la Ley.[\[10\]](#)

Aunque estas palabras fueron publicadas en 1972, describen de un modo incluso más certero la actitud de Norteamérica durante la invasión de Panamá y la guerra del Golfo, la de un país que sigue intentando imponer

en todo el mundo sus puntos de vista sobre la ley y la paz. Pero lo asombroso no es que se intente poner en práctica esta actitud, sino que sea llevada a cabo con un gran consenso, que roza la unanimidad, por parte de una esfera pública construida, expresamente, como suerte de espacio cultural cuya función es representarla y explicarla. En épocas de grandes crisis internas (por ejemplo, el año siguiente a la guerra del Golfo) se suspende y se deja de lado esta clase de triunfalismo moralista. Pero, mientras dura, los medios de comunicación desempeñan un extraordinario papel en el proceso que Chomsky denomina «fabricación del consentimiento», y que consiste en hacer que el norteamericano medio sienta que es cuestión «nuestra» arreglar los entuertos y los males del mundo. La intervención en el Golfo estuvo precedida por una serie de actuaciones (Panamá, Granada, Libia), todas ellas extensamente discutidas, aunque la mayoría aprobadas, o, al menos, exentas de alteraciones o modificaciones en sus planes, por ser cosa «nuestra» por derecho. Como Kiernan señala: «A Norteamérica le encantaba pensar que lo que quería era precisamente lo que toda la raza humana quería».[11]

Durante años, el gobierno de Estados Unidos ha aplicado una política activa de intervenciones declaradas y directas en los asuntos de Centro y Sudamérica: Cuba, Nicaragua, Panamá, Chile, Guatemala, El Salvador o Granada han sufrido ataques perpetrados contra su soberanía que van desde la guerra abierta hasta golpes de estado y subversiones anunciadas, desde intentos de asesinato hasta el financiamiento de los ejércitos de la «contra». En Asia Oriental, Estados Unidos mantuvieron dos grandes guerras, secundaron masivas campañas militares que provocaron cientos de miles de muertos a manos de un gobierno «amigo» (Indonesia en la zona este de Timor), derrocaron gobiernos (Irán en 1953) y apoyaron a estados que desarrollaban actividades ilegales, desoyendo las resoluciones de las

Naciones Unidas, y contraviniendo las políticas establecidas (Turquía, Israel). En la mayoría de ocasiones, la respuesta oficial es que se están defendiendo los intereses estadounidenses, manteniendo el orden, e implantando justicia, para erradicar la injusticia y la mala conducta. Sin embargo, en el caso de Irak, Norteamérica utilizó el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas para forzar el acuerdo de entrar en guerra —mientras que en otros numerosos ejemplos (Israel sería el más representativo) las resoluciones de las Naciones Unidas apoyadas por Estados Unidos no se pusieron en práctica o fueron ignoradas—; y precisamente en aquellos momentos Norteamérica tenía una deuda impagada con las Naciones Unidas de varios cientos de millones de dólares.

La literatura de la disensión siempre ha sobrevivido en Estados Unidos junto al espacio público autorizado; esta literatura puede describirse como de oposición respecto a todas las actuaciones nacionales y oficiales. Dentro de ella encontramos historiadores revisionistas como William Appleman Williams, Gabriel Kolko y Howard Zinn, e influyentes críticos de la vida pública como Noam Chomsky, Richard Barnet, Richard Falk y muchos otros; todos ellos notables no solo como voces individuales, sino también como miembros de un movimiento antiimperialista y alternativo bastante sólido, surgido en el propio seno del país. Paralelamente a estos autores aparecieron periódicos de tendencias liberales e izquierdistas como *The Nation*, *The Progressive* y, mientras su creador vivió, *I. F. Stone's Weekly*. Resulta muy difícil concretar qué grado de adhesión consiguieron estos puntos de vista representados por la oposición. Siempre ha existido una oposición —podríamos pensar en antiimperialistas de la talla de Mark Twain, William James y Randolph Bourne— pero la triste realidad es que su poder *disuasorio* no ha sido efectivo. Estas plataformas, aun oponiéndose al ataque estadounidense sobre Irak, en nada consiguieron

detener, aplazar, o reducir su horrenda fuerza. Lo que prevaleció fue un extraordinario consenso general en el que la retórica del gobierno, los políticos, los militares, los medios de comunicación y los centros académicos coincidieron en la necesidad de la fuerza de Estados Unidos, y en la justicia que, en definitiva, reflejaba su proyección: una idea suficientemente abonada y preparada por una larga historia de teóricos y apologistas, desde Andrew Jackson, pasando por Theodore Roosevelt, hasta Henry Kissinger y Robert W. Tucker.

Existe una evidente correspondencia, aunque a menudo disfrazada o inadvertida, entre la doctrina del siglo XIX del Destino Manifiesto (título de un libro escrito en 1890 por John Fiske), la expansión territorial de Estados Unidos, la extensa literatura de la justificación (la misión histórica, la regeneración moral o el desarrollo de la libertad son aspectos estudiados en 1958 por Albert K. Weinberg en una obra sólidamente documentada, *Manifest Destiny*),[\[12\]](#) y la fórmula constantemente repetida desde la Segunda Guerra Mundial sobre la necesidad de una intervención norteamericana en este o aquel conflicto. Pero muy pocas veces esta correspondencia se hace explícita, y, de hecho, se desvanece cuando empiezan a sonar los tambores públicos de la guerra y cientos de miles de toneladas de bombas caen sobre un enemigo lejano y casi siempre desconocido. Me interesa insistir en el ocultamiento intelectual de lo que «nosotros» hacemos en este proceso, ya que es evidente que ningún esquema o misión imperial puede jamás, a la larga, mantener para siempre el control de su influencia en el extranjero; la Historia también nos enseña que la dominación engendra resistencia, y que la violencia inherente a la lucha imperial —a pesar de los beneficios o placeres que de vez en cuando pueda aportar— representa un empobrecimiento para ambas partes. Todas estas evidencias hacen que nuestra era esté marcada por el recuerdo de los

imperialismos del pasado. Actualmente hay demasiada gente politizada, en cualquier país del que se trate, en nada dispuesta a aceptar lo ineluctable de la misión histórica norteamericana de dirigir el mundo.

Los historiadores estadounidenses de la cultura han llevado a cabo un considerable esfuerzo para que comprendamos las fuentes de las que, a escala mundial, surge la tendencia a la dominación, así como la manera en que se representa y se acepta ese impulso. Richard Slotkin mantiene, en *Regeneration Through Violence*, que la experiencia que marcó y modeló la historia norteamericana fue la prolongada serie de guerras con los indios; a su vez, este hecho creó una imagen de los norteamericanos no como simples asesinos (así los calificó D. H. Lawrence), sino como «una nueva raza de personas, libre de la herencia humana manchada por el pecado, y en busca de una relación totalmente nueva y original con la naturaleza pura en su calidad de cazadores, exploradores, pioneros y buscadores».[13] Este tipo de imágenes aparece constantemente en la literatura del siglo XIX, en especial en *Moby Dick* de Melville, donde, al igual que C. L. R. James y V. G. Kiernan desde una perspectiva no norteamericana, Melville construye en el capitán Ahab una alegoría de la conquista del mundo que Estados Unidos desea; está obsesionado, se comporta de un modo compulsivo y se muestra imparable, absorbo completamente en su propia justificación retórica y su sentido del simbolismo cósmico.[14]

Nadie soñaría siquiera con reducir la gran obra de Melville a una mera ilustración literaria de los hechos del mundo real; además, el propio autor se muestra muy crítico con la actitud de Ahab como norteamericano. No obstante, lo cierto es que durante el siglo XIX Estados Unidos experimentó una expansión territorial, en la mayoría de casos a expensas de pueblos indígenas, para llegar finalmente a conseguir la hegemonía sobre el continente norteamericano y los territorios y mares adyacentes. Durante ese

siglo, las experiencias más allá de sus propias fronteras se desarrollaron desde la costa norteafricana hasta Filipinas, China, Hawai, y por supuesto a través del Caribe y Centroamérica. La tendencia general fue expandir y extender aún más el control sobre el mundo, y no dedicar demasiado tiempo a reflexionar sobre la integridad y la independencia de los Otros, para quienes la presencia americana supuso, en el mejor de los casos, un bien acompañado siempre de una serie de desventajas.

Encontramos un ejemplo extraordinario, aunque tópico, de la testarudez norteamericana en la relación entre Haití y Estados Unidos. Tal y como J. Michael Dash la interpreta en *Haiti and the United States: National Stereotypes and the Literary Imagination*, prácticamente desde el mismo momento en que Haití consiguió su independencia como república negra en 1803, los norteamericanos se acostumbraron a imaginársela como un espacio vacío en el cual era legítimo verter sus propias ideas. Los abolicionistas, señala Dash, consideraron Haití no como un territorio con su propia integridad y su población autóctona, sino como un lugar práctico donde albergar esclavos liberados. Posteriormente, la isla y sus habitantes pasaron a representar la degeneración y, por supuesto, la inferioridad racial. Norteamérica ocupó la isla en 1915 (y Nicaragua en 1916) e instauró una tiranía indígena que exacerbó la situación en la zona, ya de por sí desesperada.^[15] Y cuando en 1991 y 1992 miles de refugiados haitianos trataron de entrar en Florida, la mayoría fueron repatriados por la fuerza.

Pocos norteamericanos se han preocupado por sitios como Haití o Irak una vez concluida la crisis o la intervención en el país. Lo curioso es que la dominación norteamericana es insular —a pesar de abarcar el mundo entero y de incluir elementos auténticamente diversos—. La élite al frente de la política exterior no posee una larga tradición de dominio directo en el extranjero, como fue el caso de Gran Bretaña o Francia, de modo que sus

esfuerzos para controlar estas situaciones no se desarrollan con plena regularidad; en ocasiones y en algunos lugares se llevan a cabo grandes intervenciones retóricas y enormes despliegues de medios (Vietnam, Libia, Irak, Panamá) y a continuación lo único que sigue es un silencio absoluto. Kiernan ofrece de nuevo una explicación: «A pesar de disponer de múltiples recursos, más aún que el imperio británico, esta nueva hegemonía tuvo incluso menos capacidad que aquel para diseñar algún programa coherente de acción que no fuese la más testaruda negatividad. De ahí su disposición a permitir que otros, sobre todo directores de empresas o agentes secretos, les hicieran los planes».[16]

Dado que el expansionismo americano es principalmente económico, todavía depende mucho de ideas culturales e ideológicas sobre la propia Norteamérica. Se mueve sobre esas nociones, reiteradas en público sin cesar. «Un sistema económico,» declara Kiernan, «igual que una nación o una religión, no solo vive de pan, sino de creencias, visiones, e incluso sueños y por el hecho de que quizá estos elementos sean erróneos no dejan de ser menos vitales para él».[17] Puede apreciarse cierta monotonía en la regularidad de los esquemas, locuciones o teorías producidas por sucesivas generaciones para justificar las serias responsabilidades del alcance mundial de Norteamérica. En los últimos años, sus intelectuales pintan un cuadro nada prometedor acerca de la manera en que la mayoría de estas actitudes y de las políticas que ellas generaron estaban basadas en la ignorancia y en tergiversaciones casi malintencionadas, mitigadas únicamente por un deseo de autoridad y dominio signado por la convicción del excepcionalismo norteamericano. La relación entre Estados Unidos y sus interlocutores del Pacífico o de Extremo Oriente —China, Japón, Corea, Indochina— participa de los prejuicios raciales. En ocasiones han surgido focos de atención, repentinos y relativamente improvisados, a los que ha seguido una

gran presión, ejercida a miles de kilómetros de distancia, pero alejada geográfica e intelectualmente de la vida de la mayoría de los norteamericanos. Teniendo en cuenta los análisis especializados de Akiri Iriye, Masao Miyoshi, John Dower, y Marilyn Young, se observa que todos esos países asiáticos se formaron, en gran medida, una idea equivocada de Estados Unidos, aunque, dejando de lado la complicada excepción de Japón, ninguno de ellos penetró de hecho en el territorio norteamericano.

Esta extraordinaria asimetría se establece definitivamente gracias a la aparición en Estados Unidos del discurso (y las políticas) del Desarrollo y la Modernización, una realidad tratada con sutileza en la novela de Graham Greene *El americano impasible* y con menos oficio y agudeza en *El americano feo* de William Lederer y Eugene Burdick. Por todo el mundo se desplegó un arsenal de conceptos verdaderamente asombroso: teorías sobre las fases económicas, los tipos sociales, las sociedades tradicionales, las transferencias de sistemas, la pacificación, la movilización social, etcétera; las universidades recibieron copiosas subvenciones gubernamentales para investigar sobre estas ideas, muchas de las cuales atrajeron la atención de estrategas y expertos en política del gobierno de Estados Unidos o cercanos a él. Los intelectuales críticos no hicieron caso de estas cuestiones hasta que surgió la gran inquietud popular por la guerra de Vietnam. Pero entonces, casi por primera vez, las críticas se dirigieron no solo hacia la política estadounidense en Indochina, sino hacia las premisas imperialistas de la actitud norteamericana en Asia. En *Managing Political Change*,^[18] Irene Gendzier ofrece un convincente relato del discurso del Desarrollo y la Modernización y de cómo este aprovechó las críticas antibélicas. La autora muestra que el impulso irreflexivo hacia la expansión mundial tuvo el efecto de despolitizar, disminuir y a veces incluso socavar la integridad de

sociedades de países de ultramar que parecían necesitar modernizarse para lo que Walt Whitman Rostow denominó «el despegue económico».

A pesar de que estas caracterizaciones no sean exhaustivas, sí describen correctamente, según creo, una política general, con una autoridad social considerable que dio pie a lo que D. C. M. Platt definiera en el contexto británico como «perspectiva departamental». Las destacadas figuras académicas analizadas por Gendzier —Huntington, Pye, Verba, Lerner o Lasswell— determinaron los contenidos intelectuales y los puntos de vista de los sectores influyentes del gobierno y el mundo académico. En las directrices que la guerra fría estableció se incluyeron los fenómenos de la descolonización y los efectos del imperialismo clásico como la subversión, el nacionalismo radical o los argumentos de los nativos para obtener la independencia. Pero todos ellos tuvieron que transformarse o pasar por un tamiz selectivo; en el caso de Corea, China y Vietnam se requería un continuo suministro de tropas para llevar a cabo costosas campañas militares. El reto aparente a la autoridad norteamericana en el caso casi risible de la Cuba posterior a Fulgencio Batista sugiere que lo que estaba en juego no era en absoluto la seguridad, sino el hecho de que, dentro del espacio establecido y definido por ellos mismos (el hemisferio), Estados Unidos no aceptaría ninguna infracción o desafío ideológico a lo que consideraba como «libertad».

Este paralelismo entre poder y legitimidad, el primero conseguido en el ámbito de la dominación directa, la segunda en la esfera cultural, es característico de la hegemonía imperial clásica. Sin embargo, en el universo norteamericano ha adquirido también una autoridad cultural, gracias en gran medida al aumento, sin precedentes en el sistema, de la difusión y el control de la información. Como veremos a continuación, los medios de comunicación son un elemento clave para la cultura nacional americana.

Mientras que hace un siglo la cultura europea se asociaba a la presencia de un hombre blanco, en realidad a su presencia física inequívocamente dominante (y por lo tanto susceptible de que se le opusiese resistencia), en la actualidad disponemos además de una presencia internacional de los medios que se manifiesta, a menudo en un plano que escapa al conocimiento consciente, a través de ámbitos de gran vastedad. El término «imperialismo cultural», popularizado e incluso puesto de moda por Jacques Lang, pierde parte de su significado cuando se aplica a la presencia, en lugares como Francia o Japón, de series televisivas como «Dinastía» y «Dallas», pero vuelve a recobrarlo cuando estos programas se contemplan bajo una perspectiva de carácter mundial.

Lo más cercano y similar a esa perspectiva puede encontrarse en el informe publicado por la Comisión Internacional para el Estudio de los Problemas de Comunicación convocada por la UNESCO y presidida por Sean McBride: *Many Voices, One World* (1980), que trataba del denominado Nuevo Orden del Mundo de la Información.^[19] El informe ha sido objeto de comentarios iracundos y ataques, a menudo insustanciales, la mayoría por parte de periodistas norteamericanos y sabios universales que censuraron a «los comunistas» y al «Tercer Mundo» por intentar restringir la democracia en la prensa, el libre caudal de ideas, las fuerzas del mercado que configuran el sistema de las telecomunicaciones y la industria editorial e informática. Pero hasta la lectura más superficial del Informe McBride revela que lejos de recomendar soluciones estúpidas como la censura, surgieron dudas considerables entre los miembros de la comisión, acerca de que se pudiese hacer gran cosa para introducir equilibrio e igualdad en el anárquico sistema del mundo de la información. Incluso escritores no demasiado benévolo reconocen la seriedad y el rigor de estas cuestiones, como Anthony Smith en *The Geopolitics of Information*:

La amenaza de independizarse del nuevo panorama de la electrónica durante esta última parte del siglo xx podría ser aún mayor que la que representó propiamente el colonialismo. Estamos empezando a aprender que la descolonización y el auge de los supranacionalismos no supusieron el fin de las relaciones imperiales, sino, simplemente, la extensión de una telaraña geopolítica que se ha estado urdiendo desde el Renacimiento. Los nuevos medios de comunicación tienen el poder de penetrar con mayor profundidad en una cultura «receptora» que cualquier otra manifestación anterior de la tecnología occidental. Los resultados podrían causar estragos, y reportar una intensificación de las contradicciones sociales dentro de las actuales sociedades en vías de desarrollo.[\[20\]](#)

Nadie ha negado que quien ejerce mayor poder en este sistema es Norteamérica, bien sea porque un grupo de empresas estadounidenses transnacionales controlen la composición, distribución y sobre todo la selección de noticias en las que casi todo el mundo confía (incluso Sadam Husein parece haber confiado en la CNN para escuchar algunas noticias sobre él mismo). Esto se debe a diversas causas: porque la expansión, que tan eficazmente ha logrado deshacerse de cualquier clase de oposición, de diversas formas de control cultural surgidas en Estados Unidos, ha creado un nuevo mecanismo de incorporación y dependencia, mediante el cual se puede subordinar y someter no solo a la propia población norteamericana, sino también a culturas con menor fuerza y representatividad. Parte de la obra de los representantes de la teoría crítica —en particular, la idea de Herbert Marcuse de una sociedad unidimensional o la «industria de la conciencia» de Adorno y Hans Magnus Enzensberger— intenta iluminar la naturaleza de esta mezcla de represión y tolerancia utilizada como instrumento de pacificación social en las sociedades occidentales (un tema ya debatido por autores de una generación anterior, como George Orwell, Aldous Huxley y James Burnham). La influencia del imperialismo de los medios de comunicación occidentales, y particularmente de los norteamericanos, sobre el resto del mundo, refuerza las recomendaciones de

la Comisión McBride, así como las que Herbert Schiller y Armand Mattelart expresaron sobre la propiedad de los medios de producción y puesta en circulación de imágenes, noticias y representaciones.[\[21\]](#)

Aparte de que los medios de comunicación sean exportados fuera del ámbito norteamericano, en lo doméstico sirven para mostrar a la audiencia nacional culturas extranjeras, raras y amenazadoras. En pocas ocasiones tuvieron más éxito al crear un ambiente de hostilidad y violencia hacia ellas que durante la crisis del Golfo y la guerra de 1990-91. En el siglo XIX, Francia y Gran Bretaña acostumbraban a enviar fuerzas expedicionarias para bombardear la población nativa: «Parece ser», dice Marlow, el personaje de Conrad, al llegar a África, «que los franceses libraron una de sus batallas por aquí cerca... En la vacía inmensidad de la tierra, el cielo y el agua, ahí estaba [un buque de guerra francés], incomprensiblemente, disparando contra el continente. Bum: los cañones de seis pulgadas dejaban oír su estruendo.» Actualmente es Norteamérica quien lo hace. Consideremos ahora cómo se logró que la guerra del Golfo fuese aceptada. A mediados de diciembre de 1990 se produjo un enfrentamiento a pequeña escala en las páginas de *The Wall Street Journal* y *The New York Times*: Karen Elliot House, periodista del primer periódico, contra Anthony Lewis, del segundo. La tesis de House consistía en que Estados Unidos no debían esperar a que las sanciones diesen resultado, sino atacar Irak, haciendo de Sadam Husein un claro perdedor. La refutación de Lewis llevaba su habitual dosis de sensatez y buena fe de talante liberal, cualidades que lo han distinguido entre destacados columnistas americanos. Partidario de la respuesta inicial de George Bush a la invasión iraquí de Kuwait, Lewis consideró más tarde que las probabilidades de una guerra casi inminente eran muy altas, y que había que oponerse a ella. En la toma de esta postura tuvo mucho que ver la honda impresión que le causaron los argumentos de

personas como el acérrimo militarista Paul Nitze, quien sostenía que si se llevaba a cabo una ofensiva norteamericana en la zona del Golfo ocurrirían numerosos desastres. Estados Unidos debía esperar, aumentar la presión económica y diplomática, y entonces, una vez agotados estos recursos, *podría* admitirse la posibilidad, muy a largo plazo, de una guerra. Un par de semanas después, los dos antagonistas aparecieron en «MacNeil/Lehrer NewsHour», un programa televisivo norteamericano que se ofrece cada noche y en el que se desarrollan largos debates y análisis, para presentar sus posiciones. Presenciar su combate dialéctico supuso ver a dos filosofías opuestas enzarzadas en una seria discusión en un momento delicado de la historia norteamericana. Estados Unidos parecía estar preparado para la guerra: ahí estaban los pros y los contras expuestos con total elocuencia en el marco del espacio público autorizado, en un noticiario nacional emitido todas las noches.

Tanto House como Lewis, ambos realistas, aceptaron el principio de que «nosotros» —este pronombre, casi más que cualquier otra palabra, fortalece la idea poco menos que ilusoria de que todos los norteamericanos, como copropietarios del espacio público, participan en las decisiones de implicar a Norteamérica en sus intervenciones en el extranjero— debíamos *estar en* el Golfo, controlando el comportamiento de los estados, los ejércitos y las personas a varios miles de kilómetros de distancia. La supervivencia nacional no formaba parte del asunto y en ningún momento del programa llegó a mencionarse. Pero sí se habló mucho de principios, moral y derecho; ambos se refirieron a la fuerza militar como algo más o menos a su disposición, para poder ser desplegada, utilizada y retirada convenientemente, y en todo este proceso las Naciones Unidas dieron la impresión, en el mejor de los casos, de ser una extensión de la política norteamericana. Este debate resultó deprimente, porque los dos periodistas

eran personas respetables, no militaristas proféticos (como Henry Kissinger, quien jamás se ha cansado de las «luchas quirúrgicas») ni expertos en seguridad nacional (como Zbigniew Brzezinski, quien se opuso enérgicamente a la guerra basándose en conceptos sólidamente geopolíticos).

Tanto para House como para Lewis, «nuestras» acciones formaban parte de la supuesta tradición de actuaciones llevadas a cabo en todo el mundo, en la cual entran las intervenciones que Norteamérica ha estado realizando durante dos siglos con resultados a menudo devastadores, aunque por lo general rápidamente olvidados. En el debate casi no se hizo mención del problema de si los árabes podían tener algo que ver con la guerra, en calidad de víctimas, por ejemplo, o de instigadores (otra posibilidad igualmente convincente). Daba la impresión de que la crisis debía tratarse íntegramente como si fuese una cuestión interna. El escenario de la conflagración inminente, con la probabilidad cierta y evidente de ocasionar una terrible destrucción, estaba muy lejos, y una vez más, excepto por parte de las familias afligidas de los (poquísimos) soldados muertos, a los norteamericanos casi se los perdonó. Una suerte de cualidad abstracta daba a todo un halo de frialdad y crueldad.

Como norteamericano y árabe que ha vivido en los dos mundos, yo me encontré con un panorama particularmente problemático, ya que la confrontación era total e involucraba a todo el mundo; no había manera de no verse implicado en ella. Jamás se habían pronunciado tanto los nombres que designan el mundo árabe y sus objetos; jamás habían tenido un significado tan extrañamente abstracto y carente de valor, y en muy pocas ocasiones se los pronunciaba con algún matiz de respeto o consideración, a pesar de que Estados Unidos no estaba en guerra con *todos* los árabes. El mundo de estos producía fascinación e interés e incluso una oculta simpatía

y un deseo entusiasta y acusado de conocerlo. Ningún grupo cultural relevante, por ejemplo, era (y todavía es) tan poco conocido: si se le preguntase a un ciudadano norteamericano por algún novelista o poeta árabe reciente, probablemente el único que se le ocurriría seguiría siendo Kahlil Gibran. ¿Cómo pudo haber tanta interacción en un plano y tan poco en otro?

Desde el punto de vista árabe, el paisaje está igualmente desequilibrado. Hoy sigue sin haber apenas literatura escrita en árabe que hable de los norteamericanos y los describa; la excepción más interesante es la gran colección de novelas *Cities Of Salt*[\[22\]](#) de Abdelrahman el Munif, pero sus libros están prohibidos en varios países, y las autoridades de su originaria Arabia Saudí le han retirado la nacionalidad. Por lo que yo puedo saber, no existe ningún instituto o departamento académico en el mundo árabe cuyo propósito principal sea el estudio de Norteamérica, a pesar de que Estados Unidos son, con mucho, la mayor y más significativa fuerza externa al mundo árabe contemporáneo. Algunos dirigentes árabes que se pasan la vida denunciando los intereses norteamericanos no dudan, por otro lado, en enviar a sus hijos a las universidades norteamericanas. Aún se hace difícil de explicar, incluso a personalidades árabes doctas y experimentadas, que la política exterior estadounidense no está de hecho dirigida por la CIA, ni es una conspiración o una misteriosa red de «contactos» clave; casi todos mis conocidos creen que Norteamérica planea prácticamente sobre todos los acontecimientos importantes de Oriente Próximo. Incluso se me insinuó cierta vez la pasmosa idea de que Estados Unidos había planeado la *intifada* palestina.

Esta mezcla bastante estable de familiaridad (bien descrita en *America and the Mediterranean World*,[\[23\]](#) de James Field), hostilidad e ignorancia es propia de las dos partes de este encuentro cultural complejo, desigual y

relativamente reciente. La sensación predominante que se tuvo durante la época de la operación Tormenta del Desierto era la de inevitabilidad, como si la necesidad declarada por el presidente Bush de «ir allí» y (en palabras de su propio argot deportivo) «meter caña» tuviese que habérselas con las expresiones abiertamente brutales con que Sadam Husein formuló la necesidad árabe poscolonial de enfrentamiento, réplica y terca oposición a Estados Unidos. En otras palabras, la retórica pública no se vio constreñida o matizada por consideraciones de detalle, realismo, causa o efecto. Durante, al menos, toda una década, las películas sobre los comandos norteamericanos presentaron a un corpulento Rambo o un Delta Force técnicamente ingenioso como héroes que se enfrentaban a los criminales y terroristas árabes y musulmanes y los vencían; en 1991 fue como si hubiese surgido una voluntad casi metafísica de derrotar por completo a Irak, no porque su transgresión, aun siendo grave, pudiese conducir a un cataclismo, sino porque un pequeño país no blanco había perturbado u ofendido a una supernación repentinamente activada y empapada de un fervor que solo podía calmarse con la sumisión o rendición de «jeques», dictadores y jinetes de camellos. Los árabes verdaderamente aceptables serían aquellos que, como Anwar el-Sadat, parecían purificados casi por completo de su molesta identidad nacional y podían convertirse en populares invitados de entrevistas televisivas.

Históricamente, los medios de comunicación americanos, y quizá también los occidentales en general, han sido extensiones sensoriales del contexto cultural principal. Los árabes constituyen solo un débil ejemplo reciente de Otros que han ocasionado la ira de un Hombre Blanco duro y severo, una especie de superhombre puritano cuya misión en los desiertos y los yermos conoce pocos límites y que para lograr lo que quiere será capaz de hacer todo lo necesario. Sin embargo, por supuesto, la palabra

«imperialismo» fue un ingrediente visiblemente ausente en las discusiones norteamericanas sobre el Golfo. «En Estados Unidos», según el historiador Richard W. Van Alstyne en su obra *The Rising American Empire*, «es casi una herejía describir la nación como un imperio».[24] De todos modos, Van Alstyne demuestra que los primeros fundadores de la república, incluido George Washington, caracterizaron el país como imperio, con una subsiguiente política exterior que renunciaba a la revolución pero fomentaba el crecimiento imperial. En su argumentación, su libro cita a un estadista tras otro, todos afirmando, como dijera cáusticamente Reinhold Niebuhr, que la nación era «el Israel americano de Dios», cuya «misión» consistía en ser «administradores, en nombre de Dios, de la civilización mundial». De ahí que, durante la época de la guerra del Golfo, fuese difícil no descubrir ecos de esa misma grandiosa autoafirmación. Y, a medida que la infracción iraquí parecía realmente agrandarse ante los ojos colectivos del país, Sadam se convirtió en Hitler, en el carnicero de Bagdad, en el loco (como lo describió el senador Alan Simpson) que había que abatir.

A cualquiera que haya leído *Moby Dick* le puede resultar irresistible extrapolar esa gran novela al mundo real, ver el imperio norteamericano preparándose una vez más, igual que Ahab, para ocuparse de un mal supuesto. En primer lugar está la irreflexiva misión moral; después, a través de los medios de comunicación, viene su extensión militar geoestratégica. El aspecto más desalentador de los medios de comunicación —aparte de su tímida aceptación del modelo político del gobierno, movilizándose desde un principio en pro de la guerra— fue su fachada de «expertos» conocedores de Oriente Próximo, con su supuesta atribución de estar bien informados sobre los árabes. Todos los caminos llevan «al bazar»; los árabes solo entienden la fuerza; la brutalidad y la violencia forman parte de la civilización árabe; el islam es una religión intolerante, segregacionista,

«medieval», fanática, cruel, y adversa con las mujeres. El contexto de cualquier discusión estaba limitado, de hecho congelado, por estas ideas. Parecía como si hubiese que sentir una alegría considerable, aunque inexplicable, por la perspectiva de que «los árabes», en la manera en que Sadam los representaba, iban a tener al fin su merecido, e iban a ajustarse muchas cuentas pendientes con una serie de viejos enemigos de Occidente: los palestinos, el nacionalismo árabe y la civilización islámica.

Pero hubo muchas cosas que no se dijeron. Poco se habló de los beneficios de las compañías petrolíferas, de cómo las variaciones en el precio del petróleo no influían prácticamente para nada en el abastecimiento, ya que seguía habiendo superproducción de petróleo. El problema de Irak con Kuwait, o incluso la propia naturaleza de Kuwait como nación —liberal en ciertos sentidos, intolerante en otros— apenas fue tratado o tenido en cuenta. Poco se dijo, o se analizó, sobre la complicidad y la hipocresía compartida entre los estados del Golfo, Norteamérica, Europa e Irak durante la guerra Irán-Irak. Las opiniones sobre estas cuestiones no empezaron a difundirse hasta bastante tiempo después de que acabase la guerra, como por ejemplo en un artículo escrito por Theodore Draper y publicado en *The New York Review of Books* (16 de enero de 1992), que sugería que un conocimiento profundo de las reclamaciones iraquíes contra Kuwait podría haber evitado la guerra. Un pequeño grupo de eruditos hizo esfuerzos por analizar la adhesión popular de algunos árabes a Sadam, a pesar del poco atractivo que ofrecía su mando, pero esos esfuerzos no se integraron, o no se les prestó la misma atención que a otros asuntos, en las peculiares inflexiones de la política norteamericana, que durante un tiempo hizo propaganda de Sadam, luego le confirió la categoría de demonio y finalmente aprendió a convivir de nuevo con él.

Un aspecto curioso y profundamente sintomático del conflicto del Golfo es que la palabra «enlazabilidad» (*linkage*) —un feo solecismo que parece haber sido inventado como símbolo del irreflexivo derecho norteamericano a ignorar o incluir en sus consideraciones secciones geográficas enteras de cualquier parte del mundo— se mencionase tediosamente una y otra vez, aunque sin analizarla. Durante la crisis del Golfo, «enlazabilidad» no significó que hubiese, sino al contrario, que *no* había ninguna relación entre elementos que, de hecho, mantienen una mutua correspondencia a través de una asociación, un sentido, una geografía o una historia comunes. Estos elementos fueron separados, dejados de lado por comodidad y para beneficiar a políticos arrogantes, estrategias militares y expertos en la materia estadounidenses. Cada uno es su propio escultor, dijo Jonathan Swift. Que Oriente Próximo estuviese unido internamente por todo tipo de vínculos: eso era irrelevante. Que los árabes pudiesen suponer una conexión entre la intervención de Sadam en Kuwait y, por ejemplo, la de Turquía en Chipre: eso tampoco tenía sentido. Que la política norteamericana ejerciese un efecto de «enlazabilidad» era un tema prohibido, sobre todo para esos sabios cuya función era fomentar la aceptación popular de la guerra, aunque en realidad jamás llegara a producirse.

La entera premisa tenía un carácter colonial: una pequeña dictadura de un país del Tercer Mundo, promovida y apoyada por Occidente, no tenía derecho a desafiar a Norteamérica, nación de raza blanca y superior. Gran Bretaña bombardeó a las tropas iraquíes durante los años veinte por atreverse a oponer resistencia a su dominio colonial; setenta años más tarde, Estados Unidos hizo lo mismo, pero con un tono más moralista, que a la vez sacó a la luz la tesis de que las reservas petrolíferas de Oriente Próximo son un monopolio *norteamericano*. Estas prácticas son anacrónicas y sumamente falsas, ya que no solo constituyen la causa de que las guerras

sean algo permanentemente posible y atractivo, sino que también impiden que el firme conocimiento de la Historia, la diplomacia y la política tenga la importancia que debe tener.

Un artículo aparecido en el número de *Foreign Affairs* correspondiente al invierno 1990-1991, titulado «The Summer of Arab Discontent», empieza con el siguiente pasaje, que recoge a la perfección el indigente estado de conocimiento y poder que supuso el origen de la operación Tormenta del Desierto:

En cuanto el mundo árabe/musulmán se despidió de la ira y la pasión de la cruzada del ayatolá Jomeini, surgió otro contendiente en Bagdad. El nuevo pretendiente estaba hecho de una naturaleza distinta a la del salvador del turbante de Quum: Saddam Husein no era un tratadista versado en gobiernos islámicos ni un producto de alto nivel académico de los seminarios religiosos. Tampoco se identificaba con las interminables luchas ideológicas que los fieles experimentaban en sus corazones y en sus mentes. Provenía de una tierra frágil, de un país fronterizo entre Persia y Arabia, con pocas aspiraciones en relación con la cultura, los libros y las grandes ideas. El nuevo contendiente era un déspota, un dirigente diestro y despiadado que había subyugado su territorio convirtiéndolo en una enorme prisión.[\[25\]](#)

Sin embargo, hasta los escolares saben que Irak es la sede de la civilización abasí, el mayor florecimiento de la cultura árabe entre los siglos IX y XII, que produjo obras literarias que hoy aún se leen igual que las de Shakespeare, Dante y Dickens, y que, como capital, Bagdad es también uno de los grandes monumentos del arte islámico.[\[26\]](#) Además, es el lugar donde, junto con El Cairo y Damasco, se originó el resurgimiento del arte y la literatura árabe en los siglos XIX y XX. De Bagdad salieron al menos cinco de los mejores poetas árabes de este siglo y sin duda la mayoría de sus principales artistas, arquitectos y escultores. A pesar de que Saddam provenga de la estirpe Tikrit, insinuar que Irak y sus gentes no tenían ninguna relación con los libros y las ideas es no tener en cuenta Sumeria, Babilonia, Nínive, Hammurabi, Asiria, y todos los grandes monumentos de

la antigua civilización (y del mundo) de Mesopotamia, cuya cuna es Irak. Afirmar de modo tan poco solvente que Irak era una tierra «frágil», sugiriendo así un paisaje completamente árido y desértico, demuestra una ignorancia que avergonzaría hasta a un escolar de enseñanza primaria. ¿Qué les pasó a los verdes valles del Tigris y el Éufrates? ¿Qué le pasó a la antigua certeza de que, entre todos los países de Oriente Próximo, Irak ha sido con diferencia el más fértil?

El autor elogia efusivamente a la Arabia Saudí contemporánea, más frágil y desligada de libros, ideas y cultura de lo que jamás pueda haber estado Irak. No es mi intención restarle importancia a Arabia Saudí, ya que es un país importante y puede llevar a cabo grandes contribuciones, pero artículos como este constituyen un síntoma de la voluntad intelectual de satisfacer al poder en público, de contarle lo que quiere escuchar, de decirle que no había problema en matar, bombardear y destruir, puesto que lo que iba a atacarse era algo realmente insignificante, frágil, sin relación con los libros, las ideas y la cultura, ni con la gente verdadera y auténtica. Disponiendo de esta información sobre Irak, ¿qué perdón puede haber, qué humanidad, qué posibilidades de un debate humanitario? Por desgracia, muy pocas. De ahí que la conmemoración de la operación Tormenta del Desierto, un año después de su puesta en práctica, fuese bastante deslucida y poco eufórica, tanto que incluso los columnistas e intelectuales de derechas se lamentaron de la «presidencia imperial» del presidente Bush y de lo cuestionable que podía ser esa guerra que únicamente contribuyó a ahondar las muchas crisis del país.

El mundo ya no puede seguir permitiéndose una mezcla tan desconcertante de patriotismo, solipsismo relativista, autoritarismo social, agresividad sin restricciones, y actitudes de autodefensa y autoprotección frente a otros. Hoy en día, Estados Unidos exhibe su triunfalismo en el

plano internacional, y se muestra febrilmente ansioso por demostrar que es el número uno, quizá para contrarrestar la recesión, los problemas endémicos planteados por sus ciudades, la pobreza, la salud, la educación, la industria y el desafío eurojaponés. A pesar de ser norteamericano, yo crecí en un marco cultural impregnado por la idea de que el nacionalismo árabe era lo más importante; y también de que era un nacionalismo que había recibido muchas ofensas y no se había materializado por completo, dificultado por conspiraciones y enemigos tanto internos como externos, obstáculos que debían superarse y finalmente que, para lograrlo, no había precio que fuese demasiado alto.

Mi entorno árabe había vivido durante mucho tiempo bajo la experiencia colonial, pero cuando yo era joven se podía viajar por tierra desde el Líbano y Siria, pasando por Palestina, hasta Egipto y otros puntos situados más hacia el oeste. Hoy esta ruta terrestre es imposible. Cada país coloca formidables obstáculos en sus fronteras. (Y para los palestinos, cruzarlas representa una experiencia especialmente terrible, ya que las naciones que apoyan a Palestina a voz en cuello son a menudo las que peor tratan a los palestinos.) El nacionalismo árabe no ha muerto, pero se ha descompuesto con demasiada frecuencia en unidades cada vez más pequeñas. La «enlazabilidad» también ha llegado al panorama árabe. No es que el pasado fuese mejor, pero se daba una interconexión más saludable, por así decirlo; la gente estaba realmente relacionada entre sí y no se contemplaban unos a otros por encima de fortificadas fronteras. En muchas escuelas podían encontrarse árabes de todas partes, musulmanes y cristianos, aparte de armenios, judíos, griegos, italianos, indios, o iraníes, todos mezclados, todos bajo un régimen colonial u otro, pero interactuando como si el hacerlo fuese algo natural. En la actualidad, los nacionalismos de estado se fraccionan en clanes o sectas. El Líbano e Israel son ejemplos perfectos de

lo que ha sucedido: la conveniencia de una rígida estructuración en cantones está presente de una forma u otra en casi todas partes como sentimiento colectivo, si no como práctica, y está, además, promovida por el estado a través de su burocracia y su policía secreta. Los dirigentes son clanes, familias, camarillas, o círculos cerrados de oligarcas ancianos, casi mitológicamente inmunes, como el patriarca otoñal de García Márquez, a la sangre nueva o al cambio.

El esfuerzo de homogeneizar y aislar a las poblaciones en nombre del nacionalismo (y no de la liberación) ha llevado a sacrificios y fracasos colosales. En la mayoría de lugares del mundo árabe, la sociedad civil (universidades, medios de comunicación y, en términos más amplios, la cultura) ha sido engullida por la sociedad política, cuya configuración principal es el estado. Uno de los grandes éxitos de los primeros gobiernos nacionalistas árabes surgidos después de la Segunda Guerra Mundial fue la alfabetización de las masas: en Egipto, los resultados fueron extraordinariamente positivos, casi más allá de todo lo imaginable. Sin embargo, la mezcla de alfabetización acelerada y de ideología demagógica confirma con toda exactitud los temores de Fanon. Mi impresión es que se dedican mayores esfuerzos a mantener esa conexión, reforzando la idea de que ser sirio, iraquí, egipcio o saudí ya es suficiente de por sí, en vez de pensar en el programa nacional de forma crítica, e incluso audaz. La identidad, siempre la identidad, por encima del conocimiento de los demás.

En este estado de cosas marcado por el desequilibrio, el militarismo adquirió demasiados privilegios en la economía moral del mundo árabe. En gran medida este hecho tuvo que ver con la sensación de «estar recibiendo un trato injusto», Palestina no era tan solo una metáfora, sino una auténtica realidad. Pero ¿era la fuerza militar la única respuesta, con sus grandes ejércitos, las consignas descaradas, las promesas manchadas de sangre, y,

junto a todo eso, sus innumerables ejemplos concretos de militarismo, empezando, desde la cúspide, con guerras catastróficamente perdidas y terminando, por abajo, con castigos, torturas físicas y comportamientos amenazadores? No conozco ni un solo árabe que en privado pusiese objeciones, o no estuviese totalmente de acuerdo con el hecho de que el monopolio estatal sobre la coacción ha eliminado casi por completo la democracia en el mundo árabe, ha propiciado una enorme hostilidad entre gobernantes y gobernados, y ha concedido demasiado valor al conformismo, al oportunismo, a la adulación y a la postura de ir apenas aguantando en vez de aceptar nuevas ideas, críticas o disensiones.

Llevada lo suficientemente lejos, esta situación desemboca en el «exterminismo», concepto según el cual si algo no sale como queremos o nos desagrade es posible aniquilarlo sin más. Es seguro que, de algún modo, esta noción formaba parte de las suposiciones que condujeron a la agresión iraquí contra Kuwait. ¿Qué tipo de idea confusa y anacrónica de «integración» bismarckiana implicaba arrasar un país y aplastar su sociedad teniendo como objetivo la «unidad árabe»? Lo más desalentador fue que gran cantidad de personas, muchas de ellas víctimas de esa misma lógica brutal, apoyaron la acción de Husein y no simpatizaron para nada con Kuwait. Aunque admitiésemos que los kuwaitíes no gozaban de excesiva popularidad (¿acaso se necesita ser popular para no ser eliminado?) y a pesar de que Irak reclamase su derecho a defender a Palestina en su enfrentamiento con Israel y con Estados Unidos, la idea de que una nación deba ser borrada y eliminada es con toda seguridad una proposición criminal, impropia de una gran civilización. La aplicación habitual de estos planteamientos «exterministas» indica el terrible estado de la cultura política en el mundo árabe actual.

El petróleo creó más desavenencias y problemas sociales que los que llegó a solucionar, por mucho desarrollo y prosperidad que pueda haber reportado —y con toda certeza lo ha hecho— en los lugares donde estuvo asociado a la violencia, la pureza ideológica, la defensa política, y la dependencia cultural de Estados Unidos. Para cualquiera que crea que el mundo árabe posee una cohesión interna ciertamente visible, representa un inmenso rompecabezas y, por supuesto, supone una enorme decepción, comprobar el ambiente general de mediocridad y corrupción que impera en una zona tan ilimitadamente próspera, con magníficas riquezas tanto culturales como históricas, y llena de individualidades de gran talento.

La democracia, en cualquiera de los verdaderos sentidos que pueda tener la palabra, no puede encontrarse hoy en ninguna parte del Oriente Próximo que sea todavía «nacionalista»: lo que existe son o bien oligarquías privilegiadas o bien grupos étnicos privilegiados. El grueso de la población está aplastado bajo el peso de dictaduras o de gobierno inflexibles, insensibles e impopulares. Pero es inaceptable la noción de que frente a todo este terrible panorama Estados Unidos sean unos inocentes llenos de virtudes; igualmente lo es la idea de que la guerra del Golfo no tuvo lugar entre George Bush y Sadam Husein —ya que sin lugar a dudas fue así— y de que Norteamérica actuó única y exclusivamente en nombre de los intereses de las Naciones Unidas. En el fondo había una lucha personal: de un lado, un dictador del Tercer Mundo, similar a tantos con los que Estados Unidos ha mantenido relaciones desde hace mucho tiempo (Haile Selassie, Anastasio Somoza, Syngman Rhee, el Sha de Irán, Augusto Pinochet, Ferdinand Marcos, Manuel A. Noriega, etcétera), cuyo poder fue fomentado por Norteamérica, de cuyos favores había disfrutado durante largo tiempo; del otro, el presidente de un país que ha retomado el cetro del imperio heredado de Gran Bretaña y Francia, decidido a mantener su presencia en

Oriente Próximo a causa del petróleo y de intereses geoestratégicos y políticos.

Durante dos generaciones, la actuación de Estados Unidos en Oriente Próximo se ha decantado por la tiranía y la injusticia. Oficialmente, no se ha apoyado ninguna lucha por la democracia, ni los derechos de las mujeres y las minorías, ni la secularización. Al contrario, una administración tras otra ha ayudado a clientes sumisos e impopulares, y se ha despreocupado de los esfuerzos de las masas populares por liberarse de la ocupación militar, mientras subvencionaba y financiaba a sus enemigos. Norteamérica ha promovido un militarismo ilimitado y (junto con Francia, Gran Bretaña, China, Alemania y otros países) se ha dedicado a realizar grandes ventas de armamento a todas las naciones de la zona, principalmente a gobiernos que se habían decantado hacia posiciones cada vez más extremas por la obsesión y exageración estadounidenses del poder de Sadam Husein. La concepción de un mundo árabe actual dominado por los dirigentes de Egipto, Arabia Saudí y Siria, todos ellos trabajando en una nueva *Pax Americana* como parte del Nuevo Orden Mundial, no es creíble ni intelectual ni moralmente.

Todavía no se ha producido un debate en el espacio público norteamericano que suponga algo más que una mera identificación con el poder, a pesar de los peligros de ese poder en un mundo que se ha empequeñecido e interrelacionado de una forma tan acusada e impresionante. Siendo su población tan solo el 6 por ciento de la población del planeta, Estados Unidos no puede pretender por la fuerza tener el derecho de consumir, por ejemplo, el 30 por ciento de la energía mundial. Pero eso no es todo. Durante varias décadas, en Norteamérica se ha librado una guerra cultural contra los árabes y el islam: las espantosas caricaturas racistas de árabes y musulmanes sugieren que todos ellos son o terroristas o

jeques, y que la zona es una gran extensión, árida y ruinoso, apta solo para sacar provecho de ella o para la guerra. La idea de que pueda existir una Historia, una cultura, una sociedad —de hecho, muchas sociedades— no ha aflorado más que en una o dos ocasiones, pero ni siquiera cuando las voces del coro proclamaban las virtudes del «multiculturalismo». El mercado fue invadido por un torrente de libros banales y superficiales escritos por periodistas, que proporcionó grandes beneficios a una serie de estereotipos deshumanizados: todos ellos presentaban a los árabes esencialmente como una u otra variante de Sadam. Apenas se recuerda y mucho menos mencionan las desafortunadas insurrecciones kurdas y chiitas, en un principio alentadas por Estados Unidos para formar un frente de resistencia contra Sadam, pero más tarde abandonadas a su despiadada venganza.

Tras la repentina desaparición de la embajadora April Glaspie, que poseía gran experiencia en Oriente Próximo, la administración norteamericana no ha tenido allí profesional alguno que ostentase un alto cargo y que tuviese un verdadero conocimiento o experiencia sobre la región, sus lenguas o sus pueblos. Y después del sistemático ataque a su infraestructura civil aún se sigue destruyendo Irak —por hambre, enfermedades y desesperación—, no por su agresión contra Kuwait, sino porque Estados Unidos desea tener presencia física en el Golfo y una excusa para estar allí, para así ejercer una influencia directa sobre el petróleo que a su vez influya sobre Europa y Japón. También para marcar las directrices de las prioridades mundiales, y por último, porque todavía consideran que Irak es una amenaza para Israel.

La lealtad y el patriotismo deberían basarse en un sentido crítico de lo que son los hechos, y de lo que, como habitantes de este planeta empequeñecido y menguado, los norteamericanos deben a sus vecinos y al resto de la humanidad. Una adhesión exenta de crítica hacia la política del

presente, especialmente cuando es tan costosa, es algo cuya hegemonía se debe evitar.

La operación Tormenta del Desierto representó, en última instancia, una guerra imperial contra el pueblo iraquí, un esfuerzo por vencer y matar a sus gentes como parte de un intento más global por vencer y matar a Sadam Husein. Sin embargo, la televisión norteamericana omitió totalmente este aspecto anacrónico y singularmente sangriento, como sistema para mantener la imagen de inofensivo juego de Nintendo, y la paralela imagen de los norteamericanos como guerreros virtuosos y decentes. Quizá si se hubiese hecho público el dato de que la última vez que Bagdad había sido destruida —a manos de los mongoles— se remontaba a 1258 (y eso a pesar de que los británicos habían sentado, en tiempos recientes, un precedente contemporáneo respecto a la violencia ejercida hacia los árabes) se hubiese establecido una diferencia, incluso para esos norteamericanos que normalmente no se interesan por la Historia.

En el ámbito nacional norteamericano, la ausencia de cualquier corriente disuasoria significativa hacia este extraordinario ejemplo de violencia colectiva casi inimaginable, desplegada por Estados Unidos contra un lejano enemigo no blanco, queda explicada al leer la interpretación de Kiernan acerca de por qué toda la intelectualidad norteamericana, salvo algunos individuos y grupos, se mostró tan poco contraria a la política de su país durante los años setenta, y aceptó la opinión de que esas críticas no mostraban «categoría suficiente para concederles una consecuencia práctica». Kiernan admite que «el viejo orgullo de la nación por sí misma como una nueva civilización» era algo real, pero que el hecho de que ese orgullo «condujera peligrosamente hacia la perversión en manos de demagogos» también lo era. Existía el peligro de que ese orgullo se estuviese convirtiendo en algo parecido a la *Kultur* de Bismarck, «donde la

“cultura” se endurece hasta convertirse en “conocimiento” tecnológico». Además, «al igual que el sentido de superioridad que anteriormente tuvo Gran Bretaña, el de los norteamericanos estaba reforzado por un alto grado de aislamiento e ignorancia respecto al resto del mundo». Finalmente:

Este aislamiento ha ayudado a conducir a la intelectualidad americana de nuestros días hacia un alejamiento análogo de la vida o de la realidad histórica. Para los disidentes no fue sencillo romper la barrera. En la literatura de protesta de los años de entreguerras había cierta superficialidad, una incapacidad para superar el nivel del periodismo... Carecía de la profundidad imaginativa o la resonancia que únicamente pueden obtenerse en un ambiente sobrado de sensibilidad... A partir de la Guerra Mundial, los intelectuales se sintieron atraídos cada vez más por actividades públicas promovidas, en última instancia, por el complejo militar-industrial. Tomaron parte en planificaciones estratégicas y en el desarrollo de la guerra científica y la contrarrevolución, les abrieron las puertas de la Casa Blanca con halagos y lisonjas, y ellos premiaron a los presidentes con el trato adulador que se dispensa a la realeza. Durante todo el tiempo de la guerra fría, los eruditos que se dedicaban a los estudios latinoamericanos apoyaron la ideología del «buen vecino», de la armonía de intereses entre Estados Unidos y el resto del mundo. Chomsky tenía buenas razones para hablar de la «apremiante urgencia» de contrarrestar «los efectos de una generación de adoctrinamiento y una larga historia de autocelebración»; exhortó a los intelectuales a abrir sus ojos a la «tradición de ingenuidad y beatería que desfigura nuestra historia intelectual».[27]

Este último aspecto puede aplicarse absolutamente en el caso de la guerra del Golfo de 1991. Los norteamericanos contemplaron la guerra por televisión con la certeza relativamente incuestionable de que estaban viendo la realidad, pero lo que contemplaban era en realidad la guerra más manipulada y menos rigurosa, en lo informativo, de toda la Historia. Las imágenes y las palabras impresas estaban controladas por el gobierno y los principales medios de comunicación norteamericanos se copiaban unos a otros, y eran a la vez copiados o exhibidos (como la CNN) en todo el mundo. Apenas se prestó atención al daño infligido al enemigo, al tiempo que algunos intelectuales guardaron silencio y se sintieron impotentes, o

contribuyeron al debate «público» en términos adaptados sin sentido crítico al deseo imperial de ir a la guerra.

La profesionalización de la vida intelectual se ha extendido tanto que el sentido de la vocación del erudito, tal como Julien Benda la describió, prácticamente ha desaparecido. Los intelectuales dedicados a la política se han imbuido de las reglas del estado, que, cuando requiere su presencia en la capital lo hace para convertirse, de hecho, en su señor. A menudo se prescinde del sentido crítico. La universidad norteamericana, con su munificencia, su utópica calidad de refugio y su destacada diversidad, ha defendido a los intelectuales (literatos, filósofos o especialistas en Historia) cuyas responsabilidades suponen valores y principios. Sus estilos se han visto dominados por unas jergas que producen una repugnancia casi inimaginable. Los cultos del posmodernismo, del análisis del discurso, del Nuevo Historicismo, de la ideología de la deconstrucción o del neopragmatismo los llevan a posiciones conservadoras, mientras una asombrosa sensación de ingravidez respecto al peso de la Historia y de la responsabilidad individual aleja su atención de los asuntos públicos y también del debate público. El resultado es una especie de zigzagueo completamente desalentador, al tiempo que la sociedad en su conjunto va a la deriva sin dirección ni coherencia. El racismo, la pobreza, los estragos ecológicos, la enfermedad y una ignorancia espantosamente extendida: todos estos aspectos pasan a ser competencia de los medios de comunicación y de cualquier candidato político durante una campaña electoral.

El desafío de la ortodoxia y de la autoridad

No hay que hacer esfuerzos demasiado titánicos para recordar aquí la tesis de Chomsky acerca de la «reconstitución de la ideología», entre cuyos elementos se incluyen nociones sobre el triunfalismo judeocristiano occidental, el estado de atraso inherente al mundo no occidental, los peligros de varios credos extranjeros, la proliferación de conspiraciones «antidemocráticas» o la celebración y recuperación de las obras, los autores y conceptos canónicos. Al contrario, cada vez se tiende más a observar las otras culturas bajo la perspectiva de la patología o la terapia. Por muy precisa y seria que sea su información, reflexión capacidad analítica, el consumo de libros que aparecen en Londres, París o Nueva York con títulos como *The African Condition*, *The Arab Predicament*, *The Republic of Fear*, o *The Latin American Syndrome* se produce dentro de lo que Kenneth Burke denomina «marcos de aceptación», cuyas condiciones son bastante peculiares.

Por un lado, nadie en el espacio público dominante en Estados Unidos había prestado tanta atención a Irak como sociedad, cultura, o historia hasta agosto de 1991; a partir de ese momento, apenas hubo freno para la profusión de libros al momento y programas televisivos sobre el tema. Como ejemplo característico, *The Republic of Fear* fue publicado en 1989, y pasó entonces inadvertido. Pero más tarde su autor se hizo famoso, no

porque su obra aportase una contribución académica —cosa que de todos modos no pretendía—, sino porque su «retrato» obsesivo y monocromático de Irak cubría a la perfección la necesidad de representar un país de una forma deshumanizada, demoníaca y desprovista de historia, hasta acabar con la encarnación de un Hitler árabe. Ser un no occidental (las clasificaciones son en sí mismas sintomáticas) significa pues, en un plano ontológico, ser un miserable en casi todos los aspectos, en el peor de los casos un maníaco y en el mejor un seguidor y consumidor holgazán que, como Naipaul dice en alguna parte, puede usar el teléfono pero jamás hubiese sido capaz de inventarlo.

Por otro lado, existe un hecho nuevo, que es la desmitificación de todos los *constructors* culturales, tanto «nuestros» como «de ellos»; hecho que los especialistas, críticos y artistas han puesto sobre el tapete. Hoy en día no podemos hablar de Historia sin, por ejemplo, dar cabida en nuestro discurso sobre esta materia a las tesis de Hayden White en *Metahistory*, donde dice que el conjunto de la escritura de la Historia *posee* carácter literario y en ella se emplean el lenguaje figurado y los tropos: metonimia, metáfora, alegoría o ironía. Del estudio de los trabajos de Lukács, Fredric Jameson, Foucault, Derrida, Sartre, Adorno y Walter Benjamin —por mencionar solo algunos de los nombres más notorios— se obtiene una gráfica comprensión de los procesos de regulación y fuerza a través de los cuales la hegemonía cultural se reproduce y se perpetúa a sí misma, introduciendo incluso la poesía y la vida del espíritu dentro de la administración y el sistema del mercado de consumo.

Sin embargo, en general, existen unas diferencias verdaderamente abismales entre estos importantes teóricos metropolitanos y la experiencia imperial presente o histórica. Se han ignorado las contribuciones del imperialismo a las artes de la observación, la descripción, la formación de

las diversas disciplinas y el discurso teórico; y con una discreción, quizá hasta con una delicadeza irritante, estos nuevos descubrimientos teóricos han evitado rutinariamente mencionar la confluencia entre sus hallazgos y la fuerza de los procesos de liberación de las culturas de la resistencia del Tercer Mundo. En muy pocas ocasiones encontramos aplicaciones directas de un campo al otro, como sucede cuando, por poner un ejemplo aislado, Arnold Krupat utiliza los recursos de la teoría posestructuralista para analizar el triste panorama que produjo el genocidio de los aborígenes americanos y la amnesia cultural sobre lo que está empezando a ser conocido como «literatura norteamericana nativa» para así interpretar las configuraciones de poder y experiencia auténtica que sus textos contienen.

[1]

Podemos, y de hecho debemos, preguntarnos por qué se ha originado y desarrollado en Occidente la costumbre de restringir su propia carga teórica libertaria mientras, al mismo tiempo, en el mundo anteriormente colonizado la perspectiva de una cultura con un fuerte componente también libertario pocas veces ha parecido un proyecto más sombrío y confuso.

Pondré un ejemplo. En 1985, durante una visita de una semana a uno de los estados del Golfo Pérsico, las autoridades universitarias me solicitaron que realizase una evaluación de su programa de lengua inglesa y propusiera algunas recomendaciones para mejorarlo. Me sentí impresionado al comprobar que en términos puramente numéricos el inglés era la asignatura que atraía mayor número de estudiantes en todos los departamentos de la universidad, pero desalentado al descubrir que las materias se dividían de forma equitativa entre lo que se conoce como lingüística (es decir, gramática y estructura fonética) y literatura. Estos cursos de literatura eran, creo, rigurosamente ortodoxos, un modelo seguido en universidades árabes, incluso en las más antiguas y de mayor prestigio, como las de El Cairo y

Ain Shams. Los alumnos leían aplicadamente a Milton, Shakespeare, Wordsworth, Austen y Dickens como podrían haber estudiado sánscrito o heráldica medieval; no se ponía ningún énfasis en la relación entre la lengua inglesa y los procesos coloniales que llevaron el idioma y su literatura al mundo árabe. No pude detectar demasiado interés, excepto en conversaciones privadas con algunos miembros de la facultad, por las nuevas literaturas anglófonas surgidas del Caribe, África o Asia. Se trataba de una confluencia anacrónica y un tanto extraña de un aprendizaje mecánico, una enseñanza sin visión crítica, y (por decirlo con palabras suaves) unos resultados azarosos.

Aun así, advertí dos hechos que me interesaron como crítico e intelectual laico. La razón de que tantos estudiantes escogiesen la asignatura de inglés me la explicó claramente un profesor un tanto indiferente: muchos alumnos tenían la intención de terminar trabajando en líneas aéreas o bancos, donde el inglés es la *lingua franca* internacional. Esta causa hace que el inglés quede terminantemente relegado a lenguaje técnico, desprovisto de sus características expresivas y estéticas y exento de dimensión crítica o de conocimiento propias. Se aprendía inglés para operar con ordenadores, responder órdenes, transmitir cables, descifrar discursos, etcétera. Eso era todo. El otro hecho que me inquietó fue que se utilizaba la lengua inglesa, tal y como propiamente es, en lo que parecía ser un caldero en ebullición de resurgimiento islámico. Las consignas islámicas relativas a las elecciones para el consejo universitario estaban pegadas en todas las paredes de la facultad (más tarde supe que los diversos candidatos islámicos obtuvieron resultados muy favorables, por no decir aplastantes). En Egipto, en 1989, después de haber ofrecido una conferencia de una hora de duración en la facultad de filología inglesa de la universidad de El Cairo sobre nacionalismo, independencia y liberación como prácticas culturales

alternativas al imperialismo, me preguntaron por la «alternativa teocrática». Supuse erróneamente que quien me había hecho la pregunta se refería a la «alternativa socrática» y rápidamente se me corrigió. Era una muchacha joven de acento culto con la cabeza cubierta por un velo; mi celo laico y anticlerical había pasado por alto, o no había entendido, sus preocupaciones. (¡De todas formas, procedí abiertamente a señalarlo!).

La circunstancia de que se utilice el mismo inglés de quienes aspiran a cotas literarias muy altas y recurren a un uso crítico de la lengua para poder llegar a una «descolonización de la mente», tal como Ngũgĩ wa Thiong'o lo expresa, se produce en nuevas comunidades muy diferentes, con una también nueva configuración menos llamativa. En lugares donde el inglés fue en un tiempo el idioma de los gobernantes y los administradores, en la actualidad tiene una presencia muy reducida, como lenguaje técnico con rasgos y características completamente instrumentales, o como lengua extranjera que mantiene diversas conexiones implícitas con el gran mundo de habla anglosajona, pero esa presencia debe competir con la indiscutible realidad del surgimiento del fervor religioso organizado. Como el idioma del islam es el árabe, una lengua con una comunidad literaria y una fuerza jerárquica considerables, el inglés se ha visto postergado a un plano de segunda categoría, muy poco interesante.

Para calibrar esta nueva subordinación en una era en la que en otros contextos el inglés ha adquirido una destacada importancia y ha entrado en muchas comunidades, nuevas e interesantes, de tipo literario, crítico y filosófico, tan solo hace falta recordar brevemente el asombroso consentimiento del mundo islámico hacia las prohibiciones, proscripciones y amenazas proferidas por las autoridades islámicas, clericales y seculares, contra Salman Rushdie por su novela *Los versos satánicos*. No quiero decir que el mundo islámico entero estuviese conforme con esas decisiones, sino

que sus organismos y portavoces oficiales se negaron vehementemente o rechazaron ciegamente comprometerse con un libro que la inmensa mayoría de gente ni siquiera había leído. (La *fatwa* de Jomeini fue, por supuesto, bastante más allá que el simple rechazo, aunque la actitud iraní representó un caso relativamente aislado.) La principal ofensa de Rushdie consistía en hablar sobre el islam en lengua inglesa para lo que, se supone, era un público mayoritariamente occidental. Pero revistieron la misma importancia dos factores que marcaron la reacción del universo occidental contra los sucesos relacionados con *Los versos satánicos*. Uno fue la unanimidad casi total en las condenas tímidas y precavidas contra el islam, condenas que se unían en una causa que para la mayoría de los escritores e intelectuales de las metrópolis parecía sensata y políticamente correcta. Aunque se habló muy poco de la gran cantidad de autores asesinados, encarcelados o censurados en naciones aliadas de Norteamérica (Marruecos, Pakistán, Israel) o estados antinorteamericanos, también llamados «terroristas» (Libia, Irán, Siria). Y el segundo factor fue que, una vez pronunciadas las frases rituales de apoyo a Rushdie y las denuncias del islam, dio la impresión de que había dejado de existir interés por el mundo islámico en conjunto o por las condiciones en que allí se desarrolla el ejercicio de las letras. Se podría haber dedicado (y no se hizo) mayor entusiasmo y energía al diálogo con las figuras literarias e intelectuales importantes del mundo islámico (Mahfuz, Darwish o Munif, entre otros) que ocasionalmente defendieron (y atacaron) a Rushdie en circunstancias más difíciles que las de aquellos que se pronuncian desde Greenwich Village o Hampstead.

Se dan algunas *deformaciones* muy significativas dentro de las nuevas comunidades y estados en la actualidad existentes, ya alineados, ya parcialmente insertos en el grupo de influencia inglesa dominado por Estados Unidos, un grupo en el cual se incluyen las voces heterogéneas, las

diversas lenguas y las formas híbridas que confieren a la literatura anglófona su identidad distintiva y hasta problemática. En las últimas décadas el surgimiento de una configuración nítidamente perfilada llamada «islam» constituye una de esas deformaciones; otras podrían ser el «comunismo», «Japón», u «Occidente», cada una con capacidad para generar polémica y debate y con una perturbadora abundancia de oportunidades para diseminarse. Al trazar el mapa de los extensos campos dirigidos y controlados por estas gigantescas y caricaturescas generalizaciones, podemos apreciar e interpretar con mayor detalle los modestos logros conseguidos por grupos literarios más pequeños unidos no por polémicas insensatas, sino por una serie de afinidades, simpatía, incluso por sentimientos compasivos.

Durante el vigoroso apogeo de la descolonización y el despertar de los primeros nacionalismos en el Tercer Mundo, poca gente se dio cuenta o prestó suficiente atención al hecho de que un nativismo cuidadosamente alimentado desde las filas del anticolonialismo estaba desarrollándose sin parar, hasta llegar a proporciones desmesuradas. Todas esas llamadas nacionalistas a un islam puro o auténtico, al afrocentrismo, a la *négritude*, o al arabismo obtuvieron una gran respuesta, sin que hubiese suficiente conciencia de que esos etnicismos y esencias espirituales suscitarían a su vez una reacción que exigiría un precio muy alto a sus optimistas partidarios. Fanon fue uno de los pocos en advertir los peligros que una conciencia nacional poco experimentada e instruida podía suponer a un gran movimiento sociopolítico como la descolonización. Podría decirse prácticamente lo mismo sobre los peligros de una conciencia religiosa poco experimentada y poco instruida. De ahí la aparición de diversos *mullahs*, coroneles y regímenes unipartidistas insistiendo en los riesgos de la seguridad nacional y en la necesidad de proteger la plataforma del poco

consolidado estado revolucionario. Esto provocó nuevos problemas dentro de la herencia del imperialismo, una herencia ya de por sí considerablemente onerosa.

La inmensa mayoría de estados y regímenes ha tenido una participación intelectual e histórica activa en la nueva configuración internacional poscolonial. Sus consignas son la seguridad nacional y una identidad de tipo separatista. Junto a la apropiación de los personajes con autoridad —el gobernante, los héroes y mártires nacionales, las autoridades religiosas establecidas— lo primero que los políticos recién llegados al poder parecieron necesitar fueron fronteras y pasaportes. Lo que en una época había constituido un proceso de imaginativa liberación de un pueblo —las «invenciones de nuevas almas» de Aimé Césaire— y de audaz exploración metafórica del territorio espiritual usurpado por los señores coloniales, fue rápidamente traspasado y adaptado a un sistema mundial de barreras, mapas, fronteras, fuerzas policiales, aduanas y controles de divisas. Basil Davidson ha comentado del modo más admirable y en el tono más elegíaco esta deprimente situación, durante una reflexión hecha en el curso de un homenaje a Amílcar Cabral. Tras pasar revista a las preguntas que nunca llegaron a formularse sobre qué sucedería tras la liberación, Davidson llegó a la conclusión de que el neoimperialismo surgió a raíz de una profunda crisis que a su vez colocó firmemente en el poder a dirigentes de la pequeña burguesía. Pero, continúa el autor, esta especie de

nacionalismo reformista sigue cavándose su propia tumba. A medida que se vuelve cada vez más honda la sepultura menos personas de la clase dirigente pueden sacar sus propias cabezas por encima de la superficie. El funeral prosigue con la sonata de réquiem interpretada por los solemnes coros formados por expertos extranjeros o funcionarios de una u otra fundación, a menudo con unos salarios muy cómodos (y alentadores). Las fronteras están ahí, las fronteras son sagradas. ¿Qué otra cosa, después de todo, podría garantizar a las élites dirigentes el privilegio y el poder?[2]

La última novela de Chinua Achebe, *Anthills of the Savannah*, es un convincente estudio de este panorama deprimente y desalentador.

A continuación, Davidson morigera el pesimismo de su propia descripción aludiendo a lo que él denomina «la solución alternativa que el pueblo ofrece a este caparazón aceptado desde el periodo colonial».

Los pueblos muestran lo que piensan respecto a tal cuestión en su incesante emigración a lo largo de estas líneas del mapa, así como en sus actividades contrabandísticas. De manera que aunque un «África burguesa» endurezca sus fronteras, multiplique sus controles fronterizos, y arremeta contra el contrabando de seres humanos y mercancías, un África «de los pueblos» funciona de otra manera bastante distinta.^[3]

El correlato cultural de esa combinación audaz, aunque a menudo ardua, de contrabando y emigración nos es, por supuesto, familiar: está ejemplificado en la actividad de los nuevos grupos de escritores que hace poco, en un sutil análisis, Tim Brennan definiera como cosmopolitas.^[4] Y el traspaso de fronteras y también las elocuentes privaciones y alegrías de la migración se han convertido en temas fundamentales del arte de la era poscolonial.

A pesar de que pueda decirse que estos autores y temas constituyen una nueva configuración cultural y de que hay que destacar con admiración los éxitos estéticos regionales en todo el mundo, creo que deberíamos estudiar dicha configuración desde un punto de vista en cierta manera menos atractivo pero, en mi opinión, más realista y político. Mientras que deberíamos admirar tanto el contenido como los éxitos del trabajo de Rushdie, por ejemplo, por constituir una importante manifestación de la literatura anglófona, al mismo tiempo también deberíamos observar que su obra sufre una serie de cargas e imposiciones, ya que podría formar parte de una estructura cultural amenazadora y coactiva, o profundamente

antiliteraria y antiintelectual. Antes de que en 1988 se publicase *Los versos satánicos*, Rushdie era ya una figura conflictiva para los ingleses debido a sus ensayos y a sus primeras novelas; de todos modos, para muchos indios y paquistaníes que vivían en Inglaterra y en el continente no solo era un autor famoso del cual se sentían orgullosos, sino también un defensor de los derechos de los inmigrantes y un crítico severo de los imperialistas nostálgicos. Tras la *fatwa*, su posición y su reputación cambiaron drásticamente y pasó a ser anatema para sus anteriores admiradores. Rushdie provocó al fundamentalismo islámico cuando, durante una época, había sido un representante virtual del islam indio: este hecho prueba que la apremiante conjunción del arte y la política puede ser explosiva.

«No existe ningún documento de civilización que no sea al mismo tiempo documento de barbarie», afirmó Walter Benjamin. En esas oscuras conexiones pueden encontrarse las interesantes coyunturas políticas y culturales de la actualidad. Estas afectan tanto a nuestras obras críticas individuales y colectivas como a esas obras hermenéuticas y utópicas de textos de valor literario sobre las que reflexionamos y que con tanta comodidad leemos y comentamos. Seré más concreto. No son solo los refugiados cansados, preocupados y desposeídos quienes cruzan las fronteras y tratan de adaptarse a las culturas de nuevos ambientes; también todo el gigantesco sistema de los medios de comunicación refleja su omnipresencia, penetrando prácticamente toda barrera imaginable y asentándose en todas partes. He comentado que Herbert Schiller y Armand Mattelart lograron hacer patente la dominación ejercida por un puñado de multinacionales de la producción y la distribución de las representaciones periodísticas; un estudio más reciente de Schiller, *Culture, Inc.*, describe la forma en que un círculo pequeño, pero en constante expansión, de

corporaciones de carácter privado ha invadido todos los departamentos de la cultura, no solo los informativos y noticiarios.[5]

Este hecho tiene una serie de consecuencias. Para empezar, lo que hace en realidad el sistema internacional de los medios de comunicación es lo mismo que aspiran a hacer las comunidades imaginadas, es decir, alimentadas por nociones de colectividad idealistas o ideológicas. Cuando, por ejemplo, investigamos y hablamos de lo que se denomina «literatura de la Commonwealth» o «literatura mundial en lengua inglesa», nuestros esfuerzos se quedan simplemente en el plano de una mera incorporación; en los debates sobre realismo mágico en la novela caribeña o africana se podrá hacer referencia, o en el mejor de los casos perfilar, los contornos de un terreno «posmoderno» o nacional que una y englobe toda esta producción literaria, pero sabemos que las obras, sus autores y sus lectores son elementos específicos y articulados a través de circunstancias locales, que normalmente dejamos de lado al analizar las condiciones opuestas de recepción en Londres y Nueva York, por un lado, y en las periferias, por otro. Comparados con la manera en que operan las cuatro principales agencias de información occidentales, el modo en que los periodistas de la televisión internacional en habla inglesa seleccionan, recogen y retransmiten imágenes gráficas de todo el mundo, o la forma en que programas realizados en Hollywood como «Bonanza» y «El show de Lucy» se abren camino, incluso en medio de acontecimientos tan importantes como la guerra civil en Líbano, nuestros esfuerzos críticos se convierten en algo ínfimo y primitivo: los medios de comunicación no solo constituyen una red práctica plenamente integrada, sino también un *sistema de articulación* muy eficiente para unir a todo el mundo.

Esta estructura global, que articula y produce la cultura, la economía y el poder político junto con sus coeficientes militares y demográficos, tiene una

tendencia institucionalizada a generar imágenes transnacionales desproporcionadas, que en la actualidad están reorientando el proceso del debate social internacional. Tomemos para este caso el ejemplo de la aparición del «terrorismo» y el «fundamentalismo», dos términos clave durante los años ochenta. Hubo una época en la cual apenas podían analizarse (en el espacio público proporcionado por el debate internacional) conflictos políticos en los que se viesan envueltos suníes y chiitas, kurdos e iraquíes, tamiles y cingaleses, o sijs e hindúes —la lista es larga— sin tener finalmente que recurrir a las categorías e imágenes del «terrorismo» y el «fundamentalismo», procedentes íntegramente de las preocupaciones y centros intelectuales de núcleos metropolitanos como Washington y Londres. Se presentaban como figuras pavorosas carentes de contenidos diferenciales o definiciones, pero capaces de dar poder moral y aprobación a quienes las utilizan, y reprobación moral y carácter criminal a quienes designan. Estos dos gigantescos conceptos movilizaron tanto a los ejércitos como a las comunidades dispersas. La reacción oficial de Irán ante la novela de Rushdie, el entusiasmo no oficial hacia él entre los colectivos islámicos de Occidente, o la expresión de indignación, tanto pública como privada, que se produjo en Occidente contra la *fatwa* no pueden comprenderse, en mi opinión, sin referencia a la lógica global y las pequeñas articulaciones y reacciones puestas en marcha por el despótico sistema que he estado intentando describir.

Así pues, en el marco, bastante abierto, de comunidades de lectores interesados, por ejemplo, en la naciente literatura poscolonial anglófona y francófona, las configuraciones fundamentales están dirigidas y controladas no por procesos de investigación hermenéutica, o por una intuición docta y comprensiva, o por una lectura instruida, sino por mecanismos mucho más toscos y de fines pragmáticos, cuyo objetivo es promover el

consentimiento, erradicar la disidencia y fomentar un patriotismo ciego, casi en el sentido literal de la palabra. Gracias a estos métodos, queda asegurada la gobernabilidad de un gran número de pueblos, cuyas ambiciones potencialmente subversivas respecto a la democracia y la libertad de expresión se ven oprimidas (o adormecidas) en las sociedades de masas; incluidas, por supuesto, las occidentales.

El miedo y el terror inducidos por las imponentes imágenes del «terrorismo» y el «fundamentalismo» —a los que podríamos calificar de figuras de diablos extranjeros creadas por una especie de imaginaria internacional o transnacional— obligan al individuo a subordinarse a las normas dominantes del momento. Este hecho es tan cierto en las nuevas sociedades poscoloniales como en Occidente en general y en Estados Unidos en particular. Así, oponerse a la irracionalidad y el extremismo inherentes al terrorismo y al fundamentalismo —en mi ejemplo hay solo un pequeño grado de parodia— significa también apoyar la moderación, la racionalidad y la centralidad ejecutiva de un carácter «occidental» vagamente definido (si la definición no fuese vaga, el carácter poseería únicamente un ámbito local y patrióticamente aceptado). La ironía reside en que lejos de dotar al carácter occidental de la seguridad y «normalidad» estable y confiada que asociamos con el privilegio y la rectitud, esta dinámica «nos» llena de virtuosa cólera y sentimientos defensivos, que hacen que acabemos viendo a los «otros» como enemigos dispuestos a destruir nuestra civilización y forma de vida.

La exposición anterior ha sido un simple esbozo de cómo estos modelos de ortodoxia coactiva y autocelebración refuerzan, aún más, el sometimiento irreflexivo a doctrinas incuestionables. Lamentablemente, a medida que el tiempo perfecciona esos elementos, y gracias a su constante repetición, se obtiene la respuesta prevista de enemigos previamente

designados como tales. De este modo, musulmanes, africanos, indios o japoneses, cada uno en su idioma y desde el seno de sus propios territorios amenazados, atacan a Occidente, a la norteamericanización o al imperialismo, con apenas un poco más de atención al detalle, de diferenciación crítica, de capacidad de discriminación y distinción que la que Occidente les presta a ellos. Ese mismo mecanismo es válido para los norteamericanos, para quienes su propio patriotismo alcanza casi caracteres divinos. Esta dinámica es, en última instancia, estúpida e insensata. Cualesquiera que sean los motivos de tales «guerras de límites», estas son empobrecedoras. Las únicas posibilidades son: unirse al grupo dominante ya constituido; o, en calidad de «Otro subalterno», aceptar una posición de inferioridad; o luchar hasta la muerte.

Estas guerras fronterizas expresan una serie de generalizaciones: africanizar a los africanos, orientalizar a los orientales, occidentalizar a los occidentales, norteamericanizar a los norteamericanos, durante un tiempo indefinido y sin otra alternativa (ya que las esencias africanas, orientales, u occidentales solo pueden seguir siendo esencias). Se trata de un modelo vigente desde la era del imperialismo clásico y sus sistemas. ¿Qué puede hacerle frente? Immanuel Wallerstein cita un ejemplo claro de lo que él denomina movimientos antisistémicos, surgidos como consecuencia del capitalismo histórico.^[6] En los últimos tiempos ha habido suficientes casos de nuevos movimientos como para alentar incluso al pesimista más intransigente: las aperturas democráticas en todos los territorios del universo socialista, la *intifada* palestina, las diversas corrientes sociales, ecológicas y culturales a través de América del Norte y del Sur, o el movimiento de las mujeres. Sin embargo, resulta difícil que tales tendencias demuestren interés en algo que suceda más allá de sus propias fronteras, o tengan capacidad y libertad como para poder reflexionar de modo más

general. Los militantes de un movimiento de oposición, ya sea en Filipinas, Palestina, o Brasil, deben afrontar los requisitos tácticos y logísticos de la lucha diaria. De todos modos, pienso realmente que esfuerzos de este tipo son capaces de desarrollar, sino una teoría general, al menos cierta tendencia general del discurso o, expresándolo en términos territoriales, un mapa mundial subyacente. Quizá podamos empezar a hablar de esta corriente de oposición todavía tenue, y de la estrategia que haga posible su emergencia, como una suerte de contraarticulación internacionalista.

¿Qué nueva (o más nueva) política intelectual y cultural exige este internacionalismo?^[Z] ¿Qué importantes transformaciones y transfiguraciones deberían producirse en nuestras ideas tradicionales y eurocéntricas sobre el escritor, el intelectual y el crítico? El inglés y el francés son lenguas internacionales e igualmente es internacional la lógica de las fronteras y de las esencias opuestas y enfrentadas, de manera que deberíamos empezar por reconocer que el mapa del mundo no tiene espacios, esencias, o privilegios divina o dogmáticamente sancionados. Y aun así, podríamos hablar de un espacio secular, y de historias humanas e interdependientes fundamentalmente cognoscibles, aunque no a través de grandiosas teorías o totalizaciones sistemáticas. A lo largo de este libro, he venido afirmando que la experiencia humana se compone de una textura densa, sutil y lo suficientemente accesible como para no necesitar la mediación de factores ajenos a la Historia o al ámbito de lo terrenal que la iluminen o expliquen. Me refiero a un modo de considerar nuestro mundo como algo susceptible de ser investigado y estudiado sin claves mágicas, jergas e instrumentos especiales, o prácticas esotéricas.

Es necesario establecer un nuevo paradigma, diferente e innovador, en la investigación humanística para que así los especialistas puedan dedicarse libremente a la política y los intereses del presente, con los ojos abiertos,

con un enérgico rigor analítico y con los decentes valores sociales propios de aquellos preocupados no por la supervivencia de un feudo o del gremio de una disciplina, ni tampoco por una identidad manipuladora como «la India» o «Norteamérica», sino por la mejora y la reafirmación, no coactiva, de la vida en una comunidad que luche por existir entre otras comunidades. No deben minimizarse los esfuerzos y la inventiva que esta tarea requiere, ya que no se buscan esencias únicas y originales, bien para restaurarlas, bien para situarlas en una posición de honor indiscutible. En *Subaltern Studies*, por ejemplo, se concibe el estudio de la historia de la India como una lucha continua entre las distintas clases sociales y sus opuestas epistemologías; de modo similar, los colaboradores de la trilogía *Patriotism*, editada por Raphael Samuel, no atribuyen a la categoría de «lo inglés» primacía ante la Historia, mientras que Martin Bernal, en *Black Athena*, utiliza la «civilización ática» simplemente como modelo ahistórico de una civilización superior.

La idea que subyace a todas estas obras es que las versiones ortodoxas de la Historia, autoritariamente nacionales e institucionales, tienden sobre todo a inmovilizar otras versiones, provisionales y de alta capacidad crítica y beligerante, para convertirlas en identidades oficiales. De esta forma se entiende la versión oficial del episodio de la historia británica que trata, por ejemplo, sobre los «durbars», a los que en 1876 el Virrey de la reina Victoria atribuía una longevidad casi mítica, con lo cual también el poder británico en la India disfrutaba de ella. En estas ceremonias están imbricadas las tradiciones del servicio, obediencia y subordinación por parte de los indios, para así crear la imagen de la identidad transhistórica de todo un continente, adecuada a la imagen de una Gran Bretaña cuya propia identidad se cifra en que ha gobernado, y debe seguir gobernando siempre, tanto en el mar como en la India.^[8] Esas versiones oficiales de la historia

intentan seguir estas pautas por medio de «identidades autoritarias» (utilizando términos de Adorno), como el califato, el estado, el clero ortodoxo, el sistema. En cambio, las desencantadas y discutidas investigaciones de carácter sistemáticamente escéptico que he mencionado someten identidades híbridas y compuestas a una dialéctica negativa que las disuelve en componentes de diversa constitución. Lo que realmente importa, mucho más que la identidad estable mantenida en el debate oficial, es la fuerza contestataria de un método interpretativo cuyo material está formado por los tramos dispares de la experiencia histórica, aunque entrelazados e interdependientes, y sobre todo por aquellos que se encuentran en intersección.

Un ejemplo soberbio y atrevido de esta tendencia puede encontrarse en las interpretaciones sobre la literatura y la tradición cultural árabes expuestas por el poeta árabe más importante en la actualidad, Adonis (seudónimo de Alí Ahmed Said). Desde 1974-1978, en que se publicaron los tres volúmenes de su *Al-Thabit wa al-Mutahawwil*, se ha dedicado a desafiar casi en solitario la persistencia de eso que él considera una herencia árabe-islámica petrificada y limitada por la tradición, anclada no solo en el pasado, sino en lecturas rígidas y autoritarias de tal pasado. El propósito de estas lecturas, ha manifestado el autor, es evitar que los árabes tengan un verdadero encuentro con la modernidad (*al-hadatha*). En su libro sobre la poética árabe, Adonis asocia las lecturas literales y restrictivas de la gran poesía árabe a la lectura que a su vez lleva a cabo el poder, mientras que una lectura imaginativa revelaría que en el seno de la tradición clásica —incluyendo el Corán— existe una tendencia subversiva y discrepante que contrarresta la aparente ortodoxia proclamada por las autoridades temporales. Adonis muestra que la fuerza de la ley de la sociedad árabe separa al poder de la crítica y a la tradición de la innovación, reduciendo de

este modo la historia a un agotador código de procedimientos interminablemente repetidos. Contra este sistema, opone Adonis los poderes disolventes de la modernidad crítica:

A todos los que no pensaban según la cultura del califato, los gobernantes los llamaron «la gente de la innovación» (*ahl al-ihdath*), excluyéndolos, con esta acusación de herejía, de su afiliación al islam. Este hecho explica por qué los términos *ihdath* (modernidad) y *muhdath* (moderno, nuevo), utilizados para caracterizar la poesía que violaba los antiguos principios poéticos, venían originariamente del vocabulario religioso. Por consiguiente, podemos observar que lo moderno en poesía fue interpretado por la clase dirigente como un ataque político o intelectual a la cultura del régimen y un rechazo de las normas idealizadas de los antiguos, y que, por ello, en la vida árabe la poesía siempre ha estado mezclada con la política y la religión, y de hecho, aún sigue siendo así.^[9]

A pesar de que el trabajo de Adonis y de sus compañeros en el periódico *Mawaqif* apenas es conocido fuera del mundo árabe, puede considerársele parte de una configuración internacional mucho más amplia en la que se incluyen los escritores del *Field Day* en Irlanda, el grupo de los *Subaltern Studies* en la India, la mayoría de los autores disidentes de la Europa del Este, y muchos intelectuales y artistas de la zona del Caribe cuya herencia fijó C. L. R. James (Wilson Harris, George Lamming, Eric Williams, Derek Walcott, Edward Braithwaite y V. S. Naipaul en sus primeros tiempos). Para todos estos movimientos e individuos, son inútiles los clichés y las idealizaciones patrióticas de la historia oficial, como también lo son el legado de esclavitud intelectual y las recriminaciones defensivas. Como Seamus Deane propone para el caso de los irlandeses, «El mito de la influencia de Irlanda, la noción de irrealidad irlandesa y las ideas que exaltan la elocuencia irlandesa, son todas ellas cuestiones políticas de las que se ha alimentado enormemente la literatura desde el siglo XIX, cuando se inventó el concepto de carácter nacional».^[10] Por eso la labor del intelectual de la cultura no consiste en aceptar la política de la identidad tal

como se le propone, sino en mostrar que todas las representaciones son construcciones, describir cuáles son sus propósitos y sus componentes y quiénes las fabrican.

Este proceso es bastante complejo y difícil de llevar a cabo. En la imagen oficial que Norteamérica tiene de sí misma se ha introducido un alarmante ánimo defensivo, especialmente en sus representaciones del pasado nacional. Cada sociedad y tradición oficial se defiende de las interferencias que puedan atacar sus relatos sagrados; con el tiempo, estos adquieren una categoría casi teológica, gracias a la acción de héroes fundadores, ideas y valores muy apreciados, y alegorías nacionales de inestimable efecto en la vida cultural y política. Por ejemplo, dos de estos elementos — Norteamérica como sociedad pionera y su vida política como reflejo directo de las prácticas democráticas— han pasado por un reciente análisis, cuyo resultado ha sido una muy notable y fervorosa reacción. En ambos casos se ha producido, por parte de los propios intelectuales, cierto esfuerzo intelectual riguroso y laico, aunque de ningún modo de la suficiente intensidad como para aceptar puntos de vista críticos. De forma similar a los medios de comunicación, que interiorizan las normas del poder, estos intelectuales han interiorizado las normas de la identidad oficial.

Consideremos a continuación «Norteamérica como Oeste», una exposición organizada en 1991 por la National Gallery of American Art; la galería forma parte de la Smithsonian Institution, fundación mantenida y financiada parcialmente por el gobierno federal. Según lo que podía deducirse de la exposición, la conquista del Oeste y su subsiguiente incorporación a Estados Unidos había sido transformada, a lo largo de la Historia, en un relato de exaltación heroica, con tendencia a limpiar y mejorar el trasfondo y el significado de los hechos reales que ese relato no dudó en disfrazar, a los que confirió tonos románticos, o de los que

simplemente eliminó la verdad multifacética del propio proceso de la conquista, así como la destrucción de los nativos y también del medioambiente. En la exposición se colocaron, por ejemplo, pinturas estadounidenses del siglo XVIII con imágenes de indios —nobles, orgullosos, reflexivos— junto a textos, en la misma pared, en los que se describían las degradaciones del indígena a manos del hombre blanco. Este tipo de deconstrucciones provocó las iras de los miembros del Congreso, tanto de los que habían visitado la exposición como de los que no; estimaron que la vertiente antipatriótica o antinorteamericana de la muestra era inaceptable e inadecuada para ser exhibida, especialmente por parte de una institución federal. Profesores, eruditos y periodistas atacaron lo que consideraron como maligna calumnia al «carácter único» de Estados Unidos, el cual, en palabras de un columnista del *Washington Post*, consiste en la «esperanza y el optimismo de sus cimientos, la promesa de su liberalidad y los esfuerzos perseverantes de su gobierno».[11] Hubo unas pocas excepciones a esta visión, como por ejemplo Robert Hughes, quien en *Time* (31 de mayo de 1991), definió el arte allí exhibido, en los siguientes términos: «el mito de una fundación expresado a través de la pintura y la piedra».

La causa de que en este relato de un origen nacional, exista, como en todos, una extraña mezcla de inventiva, hechos históricos y autocelebración, resulta de una suerte de consenso semioficial que en nada se ajusta a la realidad de Estados Unidos. Es paradójico que un país con una sociedad formada por inmigrantes y compuesta por muchas culturas, se apoye en un discurso público tan vigilado y controlado, con tanta necesidad de presentar el país libre de cualquier mancha, y tan unificado alrededor de un relato básico blindado que evoque un falso triunfo inocente. Este esfuerzo para lograr que las cosas sigan siendo simples y buenas desliga a la

nación de sus vínculos con otras sociedades y pueblos, reforzando de esta manera su aislamiento y su insularidad.

Otro caso extraordinario fue la controversia que rodeó la película de Oliver Stone *JFK*, estrenada a finales de 1991 entre una oleada de duras críticas. Su argumento se basaba en la convicción de que el asesinato de Kennedy se debía a una conspiración alentada por algunos norteamericanos que se oponían al deseo del presidente de poner fin a la guerra de Vietnam. Aunque aceptemos que la película era escabrosa y confusa, y que la principal razón por la que Stone la hizo podría ser simplemente de tipo comercial, cabe preguntarse por qué hubo entonces tantos sectores no oficiales o líderes de opinión culturales —publicaciones periódicas dedicadas a la historia, historiadores del sistema, políticos— que se creyeran en la obligación de atacar la película. A una persona no norteamericana no le cuesta demasiado aceptar como punto de partida que la mayoría de los asesinatos políticos, si no todos, *son* conspiraciones: porque el mundo es así. Pero, por el contrario, un largo elenco de sabios estadounidenses gastará toda la tinta que haga falta para negar que en Norteamérica se produzcan conspiraciones, ya que «nosotros» representamos un mundo nuevo, mejor y más inocente. Al mismo tiempo, sin embargo, existe un torrente de evidencias sobre las conspiraciones e intentos de asesinato que, con carácter oficial, Estados Unidos ha perpetrado contra los decretados «diablos extranjeros» (Castro, Gaddafi, Sadam Husein, etcétera). Pero no se establecen las evidentes conexiones ni se formulan los lógicos recordatorios de estas conspiraciones.

De esta situación se deriva una serie de importantes corolarios. Si la identidad principal, la más oficial, enérgica y coactiva es la de un estado con sus fronteras, aduanas, partidos y autoridades dirigentes, relatos e imágenes oficiales, y si los intelectuales consideran que esa identidad

necesita crítica y análisis constantes, entonces debe concluirse que otras identidades de constitución similar requieran una investigación y estudio parecidos. La formación de quienes estamos interesados en la literatura y el estudio de la cultura se organiza, en su mayor parte, bajo diversas nociones —el escritor como creador, la obra independiente y autónoma, la literatura nacional, los distintos géneros— que han adquirido una presencia casi fetichista. Aunque sería completamente erróneo afirmar que los escritores y los trabajos individuales no existen, que los franceses, los japoneses, o los árabes no son pueblos diferentes, o que John Milton, Rabindranath Tagore y Alejo Carpentier constituyen solo variaciones trivialmente distintas de un mismo tema. Tampoco quiero decir que un ensayo sobre *Grandes esperanzas* y la propia novela de Dickens sean lo mismo, pero sí que esas «identidades» no implican necesariamente una estabilidad de origen ontológico y fijada desde la eternidad, ni una unidad, ni un carácter irreductible, ni una posición privilegiada concebida como algo total y completo en y por sí misma. Preferiría considerar una novela como elección de una forma literaria entre muchas otras, la actividad de escribir como expresión social entre otras, y la categoría de lo literario como algo creado para servir a diversos propósitos terrenales, entre los cuales, quizá incluso principalmente, los estéticos. De esta manera, los enfoques deconstruccionistas y las investigaciones que se oponen activamente a la autoridad de estados y fronteras, enfatizan el modo en que una obra de arte, por ejemplo, empieza como trabajo y desde una situación política, social, y cultural y al mismo tiempo comienza a producir algunos efectos y no otros.

Los estudios literarios de la modernidad están unidos al desarrollo del nacionalismo cultural, cuya intención fue, en primer lugar, establecer la tradición nacional, y posteriormente mantener su eminencia, autoridad y autonomía estética. Incluso en debates referentes a la cultura en general que

parecían estar por encima de las diferencias nacionales y abogar por una esfera universal, se ha sostenido la permanencia de las jerarquías y las afinidades étnicas (de europeos frente a no europeos). Este aspecto es tan cierto para Matthew Arnold como para los críticos culturales y filólogos del siglo xx a quienes venero: Auerbach, Adorno, Spitzer o Blackmur. Para todos ellos, su cultura constituía en cierto modo la única cultura. Las amenazas eran en gran medida internas —para los intelectuales modernos venían del fascismo y del comunismo— y lo que defendían era el humanismo europeo y burgués. Pero nada ha logrado sobrevivir: ni la intención ni el talante, ni el riguroso adiestramiento necesario para instaurar este *Bildung*, ni la extraordinaria disciplina que dicho proceso requería, aunque se oigan todavía ecos de admiración y de voluntad de aprendizaje retrospectivo. Sin embargo, no existe obra crítica actual que pueda alcanzar la altura de *Mimesis*. En lugar del humanismo burgués europeo, la noción básica actual la proporciona un residuo del nacionalismo, con sus diversas autoridades derivadas, en alianza con especialidades que clasifican el material en campos, subdivisiones, acreditaciones y conceptos similares. La doctrina de la autonomía estética, a pesar de haber subsistido, ha quedado reducida a un formalismo asociado a uno u otro método profesional: el estructuralismo, la deconstrucción, etcétera.

El estudio de algunos nuevos terrenos académicos creados desde la Segunda Guerra Mundial, y especialmente como resultado de las luchas nacionalistas por parte de los no europeos, revela una topografía y un conjunto de imperativos diferentes. Por un lado, la mayoría de los estudiantes y profesores de literaturas no europeas deben, desde un buen principio, tener en cuenta la política existente en el ámbito de su estudio; en cualquier investigación seria sobre la literatura moderna india, africana, norte y latinoamericana, árabe, caribeña y de países de la Commonwealth,

es imposible omitir las cuestiones de la esclavitud, el colonialismo o el racismo. Otra irresponsabilidad intelectual sería tratar estas literaturas sin referirse a sus conflictos de origen, ya por su pertenencia a sociedades poscoloniales, ya como elementos marginados o subyugados y relegados a lugares secundarios en los planes de estudio de los centros metropolitanos. Tampoco se debe buscar refugio en el positivismo o el empirismo y «desafiar» sin miramientos a los ejércitos de la teoría. Por otro lado, es un error argumentar que las «otras» literaturas no europeas, las que exhiben afiliaciones terrenales más evidentes con el poder y la política, pueden estudiarse «respetablemente», como si en realidad fuesen tan elevadas, autónomas, estéticamente independientes y satisfactorias como se ha hecho ser a las literaturas occidentales. El concepto de piel negra bajo máscara blanca es tan poco útil y digno en los estudios literarios como *en* la política. Con la emulación y la imitación no se llega muy lejos.

Sería un error utilizar en este contexto el término contaminación. En cambio, me parece acertado considerar, de algún modo, la noción de literatura y, de hecho, de cultura en su totalidad, como una estructura híbrida (en el complejo sentido que da a esta palabra Homi Bhabha),^[12] gravada con una serie de cargas, entrecruzamientos y superposiciones de factores antes considerados, generalmente, como elementos extraños: a mi modo de ver, este hecho es *la* idea esencial para la realidad revolucionaria actual, en la cual las luchas del mundo laico alimentan de forma tan provocativa los textos que leemos y escribimos. Ya no se puede permitir la existencia de concepciones de la Historia que insistan en el desarrollo lineal o en la trascendencia hegeliana, ni aceptar suposiciones geográficas o territoriales que den carácter central al mundo atlántico al tiempo que atribuyen una congénita cualidad periférica —y hasta delictiva— a las regiones no occidentales. Si configuraciones como «literatura anglófona» o

«literatura internacional» tienen algún significado, esto se debe a que su existencia y realidad actuales son testimonio de las contiendas y las continuas luchas que les dieron origen, como textos y a la vez como *experiencias* históricas. Y, también, porque desafían vigorosamente los presupuestos de base nacionalista en la composición y estudio de la literatura, y la soberbia independiente e indiferente al tiempo, con la que había sido habitual considerar las literaturas occidentales metropolitanas.

Una vez se ha aceptado la auténtica existencia de una configuración de experiencias literarias interdependientes y superpuestas unas con otras, a pesar de fronteras y autonomías nacionales ligadas por la fuerza, la historia y la geografía quedan transfiguradas en nuevos mapas; en nuevas entidades mucho menos estables; en nuevos tipos de conexiones. El exilio, lejos de constituir el destino de desdichados desposeídos, expatriados y casi olvidados, se convierte en algo más cercano a un hábito, una experiencia en la que, por mucho que se reconozca y se sufra la pérdida, se atraviesan barreras y se exploran nuevos territorios, superando así las fronteras canónicas clásicas. Los nuevos modelos y tipos recién modificados empujan a los antiguos y tratan de desplazarlos de su lugar y ocuparlo ellos. El lector y el creador de literatura —que pierde sus formas hasta entonces fijas y absorbe las observaciones, revisiones y notaciones de la experiencia poscolonial, incluyendo la vida clandestina, los relatos de los esclavos, la literatura de las mujeres y los testimonios de las prisiones— ya no necesitan seguir atados a la imagen del poeta o el erudito como personajes aislados, seguros, estables y en posesión de un carácter nacional en virtud de su identidad, clase, género, o profesión. Ahora pueden pensar y experimentar, con Jean Genet en Palestina o Argelia, con Tayeb Salih como negro en Londres, con Jamaica Kincaid en el mundo blanco, con Rushdie en la India y Gran Bretaña, etcétera.

Deben expandirse los horizontes contra los cuales se plantean y responden los interrogantes sobre *cómo* y *qué* leer y escribir. Parafraseando una observación de Erich Auerbach en uno de sus últimos ensayos, nuestro hogar filológico es el mundo entero, y no la nación o siquiera el escritor individual. Esto significa que nosotros, estudiosos y profesionales de la literatura, debemos tener en cuenta una serie de graves cuestiones al respecto, arriesgarnos a ser impopulares y también acusados de megalomanía. En una era dominada por los medios de comunicación y por lo que he denominado la «fabricación del consentimiento», resulta propio del doctor Pangloss imaginar que la lectura cuidadosa de ciertas obras de arte significativas desde el punto de vista humanístico, profesional, o estético suponga algo más que una actividad privada con tan solo una ligera resonancia pública. Los textos son elementos proteicos; están sujetos a las circunstancias y a las diversas formas políticas, tanto las principales como las secundarias, y estas requieren atención y crítica. Nadie puede abarcarlo todo, por supuesto, así como no existe una teoría que pueda, por si sola, explicar o dar cuenta de las conexiones entre los textos y las sociedades. Pero leer y escribir libros no son jamás actividades neutras: prescindiendo de lo estéticamente interesante o entretenida que sea una obra en concreto, siempre entran en juego intereses, poderes, pasiones y placeres. Los medios de comunicación, la economía política, las instituciones colectivas —en otras palabras, los vestigios del poder secular y de la influencia del estado— forman parte de lo que consideramos como literatura. Y, del mismo modo en que es cierto que no podemos leer libros escritos por hombres sin leer, también, libros escritos por mujeres —tan drástico ha sido el cambio en la forma de la literatura— igualmente cierto es que no se puede abordar la literatura de las periferias sin prestar atención también a la de los centros metropolitanos.

En lugar del análisis parcial ofrecido por las diversas escuelas nacionales o por las que practican sistemáticamente la teoría, he propuesto líneas contrapuntísticas de análisis global, en el cual obras literarias e instituciones internacionales trabajen conjuntamente; Dickens y Thackeray, autores londinenses, son también vistos como escritores cuya experiencia histórica depende, a la vez, de las empresas coloniales en la India y Australia, de las que ellos eran tan buenos conocedores; y finalmente, la literatura de una estructura dominante tiene implicaciones en las literaturas escritas por otros. En mi opinión, las tendencias separatistas o nativistas han caducado; el contexto del nuevo y extenso sentido de la literatura no puede asociarse únicamente a una sola esencia o a la idea discreta de una cosa aislada. Pero este análisis global y contrapuntístico debería ser modelado no bajo la forma de una sinfonía (como las primeras nociones relativas a la literatura comparada), sino más bien bajo la forma de un conjunto atonal; deben tenerse en cuenta todo tipo de prácticas espaciales o geográficas y retóricas—inflexiones, límites, reservas, intrusiones, inclusiones, prohibiciones—todas ellas al servicio de la elucidación de una topografía compleja y desigual. Aún pueden seguir vigentes las síntesis intuitivas de un crítico con talento, como las que suelen ofrecer las grandes interpretaciones hermenéuticas o filológicas (cuyo prototipo es Wilhelm Dilthey), pero, a mi modo de ver, representan el recuerdo apenas conmovedor de una época más serena que la nuestra.

Esto nos lleva otra vez al problema de la política. Ningún país está exento de la responsabilidad de discutir qué debe leerse, enseñarse o escribirse. A menudo he envidiado a los teóricos norteamericanos para quienes el escepticismo radical o la reverencia deferencial hacia el *statu quo* son una alternativa real. Yo no la considero como tal, quizá porque mi propia historia y situación no me permiten tal lujo, objetividad o placer.

Pero sigo creyendo que existe literatura realmente buena y literatura realmente mala y sigo siendo tan conservador como el que más a la hora de decantarse, si no por el valor redentor de la lectura de un clásico antes que la televisión, sí por el engrandecimiento potencial de la sensibilidad y de la propia conciencia a la que se llega a través de la lectura y el ejercicio de la propia mente. Supongo que la cuestión se reduce a definir en qué consiste nuestro trabajo diario, monótono y pedestre, en qué hacemos como lectores y escritores, teniendo en cuenta que no sirven el profesionalismo ni el patriotismo ni tampoco es útil la sola espera del próximo apocalipsis. No dejo de insistir —de un modo simplista e idealista— en la convicción de que hay que oponerse a la coacción del poder y mitigarlo, transformando el presente mediante el intento racional y analítico de hacer desaparecer algunas de sus cargas, situando las obras de diversas literaturas en conexión unas con otras y con sus modos de ser históricos. Lo que quiero decir es que lectores y escritores, en virtud de las configuraciones y las transfiguraciones que se producen a nuestro alrededor, nos convertimos de hecho en intelectuales seculares, con las responsabilidades documentales, expresivas, explicativas y morales que dicho papel implica.

Para los intelectuales norteamericanos hay considerablemente más cosas en juego. Estamos formados por nuestro país, que posee una enorme presencia internacional. Por ejemplo, hay un serio problema si se analiza la oposición entre Paul Kennedy —quien sostiene que todos los grandes imperios entran en decadencia porque se prolongan demasiado—[\[13\]](#) y Joseph Nye, cuyo nuevo prefacio a *Bound to Lead* reafirma la exigencia imperial norteamericana de ser el número uno, sobre todo tras la guerra del Golfo Pérsico. Los hechos hablan a favor de Kennedy, pero Nye es demasiado inteligente para no comprender que «el problema del poder de Estados Unidos en el siglo XXI no consistirá en nuevos desafíos para

mantener la hegemonía, sino en nuevos desafíos de interdependencia transnacional».[14] Sin embargo, Nye concluye afirmando que «Estados Unidos sigue siendo la potencia más grande y más rica, con la mayor capacidad para moldear el futuro. Y en una democracia quien elige es el pueblo».[15] Pero la pregunta es: ¿Tiene «el pueblo» acceso directo al poder? ¿O constituyen acaso las formas de ese poder una organización tan firme y culturalmente tan compleja como para requerir un análisis distinto?

Hablar de productividad implacable y de especialización en *este* mundo supone, en mi opinión, empezar a formular ese análisis, sobre todo porque han aumentado la perspectiva y la voluntad de poder, junto con la veneración norteamericana a la especialización y al profesionalismo, y se han convertido en hegemónicos en el debate cultural. Muy pocas veces en el transcurso de la historia humana se ha producido una intervención tan masiva de la fuerza y las ideas de una cultura en otra como la que Norteamérica opera en la actualidad sobre el resto del mundo (en este aspecto, Nye tiene razón): volveré sobre ello un poco más adelante. Sin embargo, también es cierto que, en general, en muy pocas ocasiones hemos estado tan fragmentados, tan marcadamente reducidos y disminuidos por completo en el sentimiento acerca de en qué consiste de verdad nuestra identidad cultural, opuesta a la oficial. Esta circunstancia está, en parte, propiciada por la fantástica explosión de conocimientos especializados y aislacionistas: afrocentrismo, eurocentrismo, occidentalismo, feminismo, marxismo, teorías de la deconstrucción, etcétera. Las diversas tendencias debilitan y desacreditan la autoridad y el interés de las ideas originales. Y, a su vez, este hecho ha creado un espacio para una poderosa retórica con propósitos culturales nacionales, elocuentemente expresados en documentos como *The Humanities in American Life*, [16] estudio encargado por la Rockefeller Foundation. O, más recientes y con mayor contenido político,

las diversas protestas del ex secretario de Educación (y anterior director de la National Endowment for the Humanities) William Bennett, en su escrito «To Reclaim a Heritage» no solo como miembro del gabinete de la administración Reagan, sino también como portavoz autodesignado de Occidente, una especie de Jefe del Mundo Libre. A él se unieron Allan Bloom y sus seguidores, intelectuales que consideran que la irrupción, en el mundo académico, de las mujeres, los afroamericanos, los homosexuales y los norteamericanos nativos, con sus discursos de genuino matiz multicultural y su proyecto de un nuevo tipo conocimiento, supone una amenaza de la barbarie sobre la «civilización occidental».

¿Qué revelan estas sempiternas quejas acerca del «estado de la cultura»? Simplemente que las humanidades son importantes, fundamentales, tradicionales e inspiradoras. La intención de Allan Bloom es que se lea tan solo a unos cuantos filósofos griegos y de la Ilustración, de acuerdo con su idea de que la enseñanza superior en Estados Unidos es únicamente para «la élite». Bennett va tan lejos que llega a afirmar que, a través de una veintena de obras principales, podemos «poseer» las humanidades «al reclamar para nosotros» nuestras tradiciones: los pronombres colectivos y los posesivos son aquí importantes. Si a cada estudiante norteamericano se le exigiera leer a Homero, Shakespeare, la Biblia y Thomas Jefferson, entonces alcanzaríamos una comprensión plena del fin de la nación. La autoridad social del patriotismo y el reforzamiento de la identidad que nos transmite «nuestra» cultura, por la cual podemos situarnos frente al mundo con aire desafiante y seguros de nosotros mismos, consisten en proporcionar un fundamento seguro para estas respuestas epigonales a las clásicas exhortaciones de Matthew Arnold respecto al significado de la cultura; según el aserto triunfalista de Francis Fukuyama, «nosotros» los

norteamericanos podemos vernos a nosotros mismos como encargados de llevar a cabo el fin de la historia.

Esta es una definición extremadamente drástica de lo que hemos aprendido sobre la cultura: su productividad, su diversidad de componentes, su fuerza crítica y a menudo contradictoria, sus rasgos radicalmente antitéticos, y sobre todo su exquisita mundanidad y compromiso tanto con la conquista imperial *como* con la liberación. Se dice que el estudio de las humanidades supone la recuperación de la herencia judeocristiana u occidental, libre de la cultura norteamericana nativa (que, no lo olvidemos, fue masacrada por la tradición judeocristiana cuando esta llegó al nuevo mundo), y libre también de los derroteros de esa tradición en el mundo no occidental.

Sin embargo, las disciplinas multiculturales han encontrado, en realidad, un refugio acogedor en las instituciones académicas norteamericanas contemporáneas: este hecho de extraordinaria magnitud histórica es lo que en gran medida ha constituido el objetivo del ataque de William Bennett, seguido por Dinesh D'Souza, Roger Kimball y Alvin Kernan; lo cual contrasta con la concepción legítima de la misión secular de la universidad moderna (tal como la describe Alvin Gouldner): un lugar en el que la multiplicidad y la controversia coexisten con el dogma establecido y la doctrina tradicional. En la actualidad, esta visión de la universidad se ve hostigada por un nuevo dogmatismo conservador que declara que «lo políticamente correcto» es su enemigo. La posición neoconservadora sostiene que, al admitir en los planes de estudio el marxismo, el estructuralismo, el feminismo y los estudios sobre el Tercer Mundo (y al haber admitido, antes que todas estas disciplinas, a una entera generación de estudiosos refugiados de distintas partes del mundo), la universidad norteamericana sabotea el fundamento mismo de su supuesta autoridad y

ahora está ya dirigida por una conjura extremista de intolerantes ideólogos que la «controlan».

La ironía reside en que la táctica de la universidad ha consistido en admitir las diversas vertientes subversivas de la teoría de la cultura para neutralizarlas, hasta cierto punto, al catalogarlas como subespecialidades académicas. De modo que ahora nos encontramos con el curioso espectáculo de profesores que imparten teorías ya completamente desplazadas —arrancadas sería la palabra adecuada— de sus contextos; a este fenómeno lo he denominado «teoría ambulante».[17] En diversos departamentos académicos —entre ellos los de literatura, filosofía e historia— la teoría se imparte para hacer creer al estudiante que él o ella pueden convertirse en marxistas, feministas, afrocentristas, o deconstruccionistas con el mismo esfuerzo y atención con que se elige una serie de platos de un menú. Por encima de esa trivialización existe el culto, con un poder cada vez mayor y más firme, a la destreza profesional, cuya suposición ideológica principal estipula que los compromisos sociales, políticos, y de clase, deben subordinarse a las disciplinas diversas, de manera que para un profesional de la literatura o un crítico de la cultura, todos sus vínculos con el mundo real estén subordinados a su militancia en esos campos. De forma parecida, el intelectual es responsable no tanto ante un público de su comunidad o sociedad, como ante su gremio colectivo de colegas y expertos, su departamento de especialistas y su disciplina. Con el mismo espíritu y según el mismo código de la división del trabajo, los que se encargan de los «asuntos exteriores» o los «estudios eslavos o de Oriente Próximo» se centran en esas materias y no se inmiscuyen en las de otros. De este modo, la habilidad que se tenga para envasar, comercializar, promover y vender su pericia —de universidad en universidad, de editor en editor, de mercado en mercado— queda protegida, su valor se mantiene y se

enfatisa la competencia individual. Robert McCaughey ha escrito un interesante estudio sobre el funcionamiento de este proceso en un ámbito internacional; el título es elocuente por sí solo: *International Studies and Academic Enterprise: A Chapter in the Enclosure of American Learning*. [18]

En este apartado no intento abarcar *todas* las prácticas culturales en la sociedad norteamericana contemporánea; muy lejos de ello. Pero describo una formación particularmente influyente con un papel decisivo en la relación, heredada históricamente de Europa por Estados Unidos en el siglo XX, entre la cultura y el imperialismo. La destreza en la política exterior jamás ha sido tan provechosa como en la actualidad; y nunca se ha refinado tanto su falseamiento público. De modo que, por un lado, tenemos los mecanismos de absorción del saber especializado en el entorno exterior que lleva a cabo el academicismo (solo los expertos en la India pueden hablar de la India, solo los africanistas pueden hablar de África), y por otro la reafirmación de tales mecanismos de absorción por parte tanto de los medios de comunicación como del gobierno. Estos procesos, bastante lentos y silenciosos, se ponen en sorprendente evidencia y salen a la luz de forma impresionante y repentina, durante periodos de crisis exteriores de Estados Unidos y de sus intereses: por ejemplo, la crisis iraní de los rehenes, el abatimiento del vuelo 007 de las líneas aéreas de Corea, el secuestro del *Achille Lauro*, o las guerras con Libia, Panamá e Irak. Entonces, como por ensalmo, tan obedientemente acatado como planeado hasta el último detalle, el ámbito público se ve saturado de análisis de los medios de comunicación y estupendos reportajes sobre el tema. Así se mutila la experiencia en sí. Adorno observa:

La obliteración total de la guerra a través de la información, la propaganda y los comentarios, con cámaras en los tanques que van en primera línea y corresponsales de guerra muriendo

heroicamente, una ensaladilla de manipulación inteligente de la opinión pública y actividad inconsciente: todo esto no es más que otra expresión del aplastamiento de la experiencia, del vacío entre los hombres y su destino, vacío en el cual reside su verdadero destino. Es como si el enmascaramiento de los hechos, habitual y aceptado, ocupase el lugar de los propios hechos. Los hombres quedan reducidos al papel de figurantes en un documental de monstruos.[\[19\]](#)

Sería una irresponsabilidad desestimar los efectos de la cobertura del mundo no occidental por parte de los medios de comunicación electrónicos norteamericanos —y sus consiguientes desplazamientos en la cultura impresa— con su influencia sobre las actitudes norteamericanas y sobre la política exterior estadounidense. En 1981 discutí este problema[\[20\]](#) y afirmé (y en la actualidad es aún más cierto) que el limitado efecto público sobre la actuación de los medios de comunicación, unido a una correspondencia casi perfecta entre la política gubernamental dominante y la ideología que rige la selección y presentación de las noticias (sistema establecido en estrecho acuerdo entre expertos y dirigentes de los medios de comunicación) permite que la perspectiva imperial de Estados Unidos sobre el mundo no occidental siga siendo consistente. Como resultado, la política de Estados Unidos recibe el sostén de una cultura dominante que no se opone a sus principios básicos: apoyo a regímenes dictatoriales e impopulares, a escaladas represivas totalmente desproporcionadas para abatir la violencia de la insurrección nativa contra los aliados norteamericanos y constante hostilidad hacia la legitimidad de los diversos nacionalismos nativos.

La concurrencia entre estas nociones y la visión del mundo promulgada por los medios de comunicación es bastante exacta. La historia de otras culturas no existe hasta que entra en confrontación con Estados Unidos; la mayoría de informaciones importantes de sociedades extranjeras se comprimen en reportajes de treinta segundos, en «ráfagas de sonido» y se reducen a la cuestión de si tienen una vertiente favorable o contraria a

Norteamérica, la libertad, el capitalismo y la democracia. En la actualidad, la mayor parte de los norteamericanos habla y discute con más solvencia de deportes que del comportamiento de su propio gobierno en África, Indochina o Latinoamérica; una encuesta reciente reveló que el 89 por ciento de los alumnos de instituto de tercer curso creía que Toronto estaba en Italia. Tal como está configurada por los medios de comunicación, la única alternativa para los especialistas o expertos en «otros» pueblos es contarle al público si lo que sucede es «bueno» o «malo» para Norteamérica: como si lo «bueno» pudiese articularse en ráfagas de sonido de quince segundos de duración para luego recomendar un sistema y pasar a la acción. Todo comentarista o experto se convierte durante unos cuantos minutos en un potencial secretario de Asuntos Exteriores.

La interiorización de las normas utilizadas en el debate cultural, las reglas que hay que seguir cuando se hacen declaraciones, la existencia de una «historia» declarada como oficial en oposición a la historia que no lo es: todas estas son, por supuesto, formas de regular el debate público en todas las sociedades. La diferencia consiste en que la gran magnitud de la escala del poder internacional de Estados Unidos y el correspondiente poder del consenso nacional generado por los medios de comunicación electrónicos no conocen precedentes. Jamás ha existido un consenso al que sea tan difícil oponerse y frente al cual sea tan fácil y lógico capitular inconscientemente. Conrad concibió a Kurtz como un europeo en la jungla africana y a Gould como un occidental ilustrado en las montañas de Sudamérica, capaz de civilizar y a la vez de destruir a los nativos; este mismo poder, a escala internacional, existe en los Estados Unidos actuales, a pesar incluso de la decadencia de su poder económico.

Mi análisis sería incompleto si no mencionase otro elemento importante. Al hablar del control y del consenso, he utilizado la palabra «hegemonía» a

propósito, a pesar de que Nye niegue que Estados Unidos aspire a ella en la actualidad. No se trata de que exista un régimen de conformidad directamente impuesto entre el discurso cultural norteamericano contemporáneo y la política estadounidense en el mundo no occidental subordinado. Más bien se trata de un sistema de presiones y fuerzas por el cual todo el cuerpo cultural conserva su identidad y orientación esencialmente imperial. Por ello, es correcto decir que una cultura así dirigente y predominante, posee una cierta regularidad, integridad o capacidad de predicción en el transcurso del tiempo. Otra manera de formular este hecho es declarar que en la cultura contemporánea pueden reconocerse, tomando prestada la definición del posmodernismo de Fredric Jameson,[\[21\]](#) nuevos modelos de dominación. La idea de Jameson está vinculada a su descripción de una cultura del consumidor, cuyos rasgos principales son una nueva relación con el pasado basada en el pastiche y la nostalgia, un nuevo y ecléctico carácter aleatorio del aparato cultural, una reorganización del espacio y de elementos del capital multinacional. A esto debemos añadir la impresionante capacidad de incorporación de la cultura, que hace que todo el mundo pueda en realidad decir cualquier cosa, porque luego todo es procesado o bien hacia la línea principal y dominante o bien hacia afuera, hacia los márgenes.

En la cultura norteamericana la marginalización representa una especie de provincianismo sin importancia, y significa que se consideran inconsecuentes todos los que, eufemísticamente, se consideran modos «alternativos»; estados, pueblos y culturas alternativas; teatros, prensas, periódicos, artistas, eruditos y estilos también alternativos. En un momento posterior, pueden convertirse en elementos centrales o, al menos, ponerse de moda. Las nuevas imágenes de lo central —directamente conectadas con lo que Charles Wright Mills denominó la élite del poder— suplantando los

procesos de la cultura impresa, más lentos y reflexivos, menos inmediatos y rápidos, a través de la codificación de categorías concomitantes y hasta recalcitrantes de clase histórica, propiedad heredada y privilegio tradicional. La presencia ejecutiva es fundamental en la cultura norteamericana actual: el presidente, el comentarista de televisión, el funcionario corporativo o el personaje célebre. La centralidad es la identidad, consiste en lo que es poderoso, importante y *nuestro*, lo que mantiene el equilibrio entre los extremos; lo que dota a las ideas de moderación, racionalidad y pragmatismo y proporciona además unidad al centro.

Y la centralidad genera relatos semioficiales que autorizan y provocan ciertas secuencias de causa y efecto, previniendo al mismo tiempo el surgimiento de contrarrelatos. La secuencia más común es la vieja convicción de que Norteamérica, una potencia para siempre en el mundo, se alza constantemente contra los obstáculos de las conspiraciones extranjeras, ontológicamente perjudiciales y fundamentalmente «contra Norteamérica». De este modo, la ayuda a Vietnam y a Irán se vio corrompida por los comunistas por un lado, y por los terroristas fundamentalistas por el otro, lo cual condujo a la humillación y a la amarga decepción. A la inversa, durante la época de la guerra fría, los denodados *mujaidines* afganos (guerreros de la libertad), el movimiento Solidaridad en Polonia, los «contras» nicaragüenses, los rebeldes angoleños, los regulares de El Salvador —a quienes «nosotros» apoyamos— todos ellos respaldados por estratagemas apropiadas, lograron alzarse con la victoria gracias a «nuestra» ayuda, aunque el entrometimiento de sectores liberales en el ámbito nacional y de expertos de la desinformación en el extranjero redujese «nuestra» capacidad de ayuda. Hasta la guerra del Golfo, cuando por fin «nosotros» nos liberamos del «síndrome de Vietnam».

Esas historias, encapsuladas y subliminales, son a veces pulverizadas y desmentidas, de manera soberbia, en las novelas de E. L. Doctorow, Don DeLillo y Robert Stone; o analizadas sin piedad por periodistas como Alexander Cockburn, Christopher Hitchens o Seymour Hersh; y demolidas en la obra infatigable de Noam Chomsky. Pero estos relatos oficiales conservan el poder de poner en entredicho, marginalizar y criminalizar diversas versiones alternativas de la misma historia: en Vietnam, Irán, Oriente Próximo, África, América Central, o Europa del Este. Una simple demostración empírica de lo que vengo diciendo es lo que sucede cuando se tiene la oportunidad de expresar una historia más compleja y menos lineal: en realidad estamos obligados a volver a relatar los «hechos» desde el principio, con un nuevo lenguaje a partir de cero, como fue el caso en los ejemplos de la guerra del Golfo antes mencionados. Lo que más costó durante la guerra del Golfo fue continuar afirmando que todas aquellas sociedades extranjeras, tanto en el pasado como en el presente, quizá no estuvieran de acuerdo con la imposición del poder político y militar de Occidente, no porque en dicho poder hubiese algo inherentemente maligno, sino porque lo sentían como algo ajeno a ellas. Atreverse a expresar una verdad en apariencia indiscutible sobre un mecanismo común a todas las culturas suponía poco menos que un acto delictivo; la oportunidad de decir algo en nombre del pluralismo y la justicia quedaba bruscamente frenada por avalanchas inconsecuentes de hechos, catalogados ya como extremistas, ya como irrelevantes. Sin un relato aceptable que contar, y sin un permiso constante para narrar, se tiene la sensación de haber sido excluido y acallado.

Para completar este panorama nada prometedor añadiré unas cuantas observaciones finales sobre el Tercer Mundo. Evidentemente, no se puede tratar el mundo no occidental como si estuviese desligado de los avances de

Occidente. Los estragos de las guerras coloniales, los largos conflictos entre los nacionalismos insurrectos y un control imperialista anómalo, los nuevos movimientos rebeldes de carácter fundamentalista y nativista alimentados por la desesperanza y la ira, la extensión del poder del sistema mundial por encima del mundo en desarrollo, son circunstancias directamente conectadas a las realidades de Occidente. Por un lado, como Eqbal Ahmad señala en uno de los mejores análisis de tales circunstancias, las clases campesinas y precapitalistas, dominantes en número durante la era del colonialismo clásico, se han dispersado en los nuevos estados y han formado nuevas clases, turbulentas y a menudo precipitadamente urbanizadas, vinculadas al absorbente poder económico y político del Occidente metropolitano. En Pakistán y Egipto, por ejemplo, el fundamentalismo beligerante está dirigido no por intelectuales de clase campesina u obrera, sino por ingenieros, doctores, o abogados formados en Occidente. Con las nuevas deformaciones de las nuevas estructuras del poder surgen las minorías dirigentes.[22] Estas patologías, y el desencanto de la autoridad así generado, recorren un amplio abanico: desde las de tipo neofascista hasta las dinástico-oligárquicas. Solo unos cuantos estados mantienen un sistema parlamentario y democrático. Por otro lado, la crisis del Tercer Mundo no presenta desafíos que sugieran un aumento considerable de lo que Ahmad denomina «una lógica del desafío».[23] Al tener que renunciar a las creencias tradicionales, los nuevos estados independientes reconocen el relativismo y las posibilidades inherentes de todas las sociedades, escalas de valores o prácticas culturales. La experiencia del logro de la independencia permite alentar «optimismo: y supone el surgimiento y difusión de un sentimiento de esperanza y poder. Se difunde así la opinión de que lo que existe no tiene por qué existir, de que la gente puede mejorar su vida si lo intenta [y]... supone también la

difusión del racionalismo... con la propagación de la idea de que la planificación, la organización y el uso del conocimiento científico resolverán los problemas sociales». [\[24\]](#)

Movimientos y migraciones

A pesar de todo su aparente poder, no dejan de ser inestables estos nuevos e influyentes modelos de dominación desarrollados durante la era de las sociedades de masa, dirigidos en la cúspide por una también poderosa cultura centralizadora y una economía integradora y compleja. Como ha señalado el notable urbanista y sociólogo francés Paul Virilio, se trata de una política basada en la comunicación rápida e instantánea, de alcance distante, en constante emergencia, con brotes de inseguridad que se dan en crisis aceleradas, algunas de las cuales llevan a la guerra. En tales circunstancias, la ocupación rápida del espacio real y del público —la colonización— se convierte en la principal prerrogativa del estado moderno, como lo demostró Estados Unidos al enviar un inmenso ejército al Golfo Pérsico y dirigir los medios de comunicación para que lo ayudaran a llevar a cabo la operación. Paul Virilio sugiere que, oponiéndose a estos movimientos masivos, el proyecto vanguardista de la liberación de la palabra (*la libération de la parole*) encuentra su paralelo en la liberación de espacios críticos: hospitales, universidades, teatros, fábricas, iglesias, edificios vacíos. En ambos casos, el acto transgresor fundamental es habitar lo normalmente deshabitado.^[1] Virilio cita los ejemplos de pueblos cuyo estado corriente es consecuencia de la descolonización (trabajadores emigrantes, refugiados, *Gastarbeiter*) o de grandes fracturas demográficas y

políticas (negros, inmigrantes, *squatters* de las ciudades, estudiantes, insurrecciones populares). Estas constituyen alternativas reales a la autoridad del estado.

Si los años sesenta se recuerdan ahora como una década de demostraciones de masas europeas y norteamericanas (entre ellas, fueron sobresalientes las universitarias y las manifestaciones antibélicas) los años ochenta seguramente serán la década de las rebeliones masivas fuera de las metrópolis de Occidente. Irán, las Filipinas, Argentina, Corea, Pakistán, Argelia, China, Sudáfrica, toda Europa del Este y los territorios ocupados de Palestina: estos son algunos de los sitios de mayor virulencia de masas, cada uno de ellos con su población civil desarmada y harta de sufrir las privaciones, la tiranía y la inflexibilidad impuesta por gobiernos que los habían oprimido durante largos periodos. Aún más memorable fue lo llamativo e ingenioso de los símbolos de las protestas (las piedras de los jóvenes palestinos, el balanceo de los bailes de los grupos sudafricanos, los alemanes saltando el muro de Berlín), así como la brutalidad ofensiva, el colapso o la ignominiosa rendición de algunos gobiernos.

A pesar de las grandes diferencias ideológicas, todas estas protestas de masas tienen en común haber desafiado algo básico en toda teoría y técnica de ejercicio del poder: el principio del confinamiento. Para ser gobernado, el pueblo debe ser contabilizado, educado, se le debe cobrar impuestos, y se lo debe registrar en sitios prefijados (casas, escuelas, hospitales, lugares de trabajo) cuya extensión última, como sostuvo Michel Foucault, está representada de la manera más sencilla y severa en la prisión o en la institución psiquiátrica. Es verdad que en las muchedumbres de Gaza o de las plazas de san Wenceslao o de Tiananmen había algo de carnavalesco, pero las consecuencias de la existencia de masas fuera de sus lugares habituales de confinamiento o de establecimiento se convirtió, en los

ochenta, en algo un poco menos drástico (y desalentador) que en épocas anteriores. El conflicto irresoluble de los palestinos expresa directamente una causa que no admite acuerdos y un pueblo rebelde dispuesto a pagar un precio muy alto por su resistencia. Y hay otros ejemplos: refugiados y *boat people*, incansables e inermes vagabundos; la población hambrienta del hemisferio sur; los «sin casa», esas desplazadas pero insistentes sombras que, como Bartleby, el personaje de Melville, se proyectan sobre los compradores navideños en los centros de las grandes ciudades occidentales. Entre los extremos de tribus urbanas desafiantes y descontentas y los flujos de gentes relegadas y casi olvidadas, las autoridades religiosas y seculares del mundo han buscado o pergeñado nuevos o renovados modos de gobernar.

Pocos han parecido tan fáciles, accesibles y convenientemente atractivos como las apelaciones a la tradición, a la identidad nacional o religiosa o al patriotismo. Y han resultado sorprendente, por no decir terroríficamente efectivos, ya que son amplificados y diseminados por un sistema de comunicación de masas perfecto y capaz de llegar a las formaciones culturales masivas. Cuando, en la primavera de 1986 la administración Reagan decidió dar un escarmiento al «terrorismo», el raid sobre Libia fue programado para que tuviera lugar exactamente a la hora en que empezaban las noticias de la noche. La consigna «Norteamérica devuelve el golpe» fue respondida, a lo ancho de todo el mundo musulmán, con sangrientas apelaciones al «islam», que a su vez provocaron una avalancha de imágenes, escritos y tomas de posición en «Occidente» exaltando el valor de «nuestra» herencia judeocristiana (occidental, liberal, democrática) y la inmadurez, nefasta crueldad y maldad de la «suya» (islámica, del Tercer Mundo, etcétera).

El raid sobre Libia es instructivo no solo porque produjo un espectacular efecto de espejo entre las dos partes, sino también porque combinaba la más rigurosa autoridad y una violencia retributiva que se volvía incuestionable y que luego fue imitada muchas veces. Es verdad que esta ha sido la era de los ayatolás (Jomeini, el Papa, Margaret Thatcher) que simplifican y protegen uno u otro credo, esencia o fe primordial. Un fundamentalismo ataca envidiosamente a otro en el nombre de la libertad, la bondad y la seguridad. Una curiosa paradoja es que el fervor religioso parece casi siempre disfrazar las nociones de lo sagrado o lo divino, como si estas no pudiesen sobrevivir en la atmósfera caldeada y totalmente secular del combate fundamentalista. No se puede pensar en invocar la misericordia divina cuando se está movilizado por Jomeini (o, también, por el campeón árabe de la guerra contra los persas en la más sucia de todas las guerras de los ochenta, Sadam Husein). Se sirve en el ejército, se lucha, se mata. Del mismo modo, los campeones indiscutibles de la guerra fría, como Reagan y Thatcher, exigían obediente servicio contra el Imperio del Mal, con una dureza y una autoridad tales que muy pocos sacerdotes serían capaces de igualarlas.

No han existido casi análisis serios o discusiones acerca del aplastamiento de otras religiones y culturas ni se ha estudiado con solvencia y rigor la profunda autocelebración conservadora actual. Entre las toneladas de papel impreso sobre *Los versos satánicos* de Rushdie, tan solo una parte mínima se detenía en la obra en sí misma; los que se oponían a él y recomendaban que ardiese en la hoguera y que su autor fuese ejecutado, se negaban a leer *el* libro; los que defendían la libertad de Rushdie para escribir se quedan públicamente en ese punto. En gran medida, la apasionada controversia norteamericana y europea acerca de la «cultura literaria» se centró en el problema de qué leer —los veinte o treinta libros

esenciales— y no en *cómo* hacerlo. En muchas universidades norteamericanas, la frecuente respuesta de la derecha a las demandas de los grupos marginales recientemente en alza consistía en decir: «muéstrenme el Proust africano (o asiático o femenino)» o «si se socava el canon de la literatura occidental se está apoyando el retorno de la poligamia y la esclavitud». Pero esos sabios no se han pronunciado sobre por qué suponen que desde tal *hauteur* y perspectiva caricaturesca del proceso histórico se pueda sostener la ejemplaridad del humanismo y la generosidad de «nuestra» cultura.

Estos pronunciamientos se unieron a una cantidad apreciable de afirmaciones culturales cuya característica unitaria es que se debían, todas ellas, a expertos y profesionales. Al mismo tiempo, como advirtieron izquierda y derecha, desapareció el modelo de intelectual secular. En 1980 las muertes de Jean-Paul Sartre, Roland Barthes, I. F. Stone, Michel Foucault, Raymond Williams y C. L. R. James marcaron la extinción del viejo orden. Habían sido figuras con autoridad y conocimiento, cuya visión general sobre muchos campos les daba algo más que competencia profesional: poseían, en efecto, el estilo de la crítica intelectual. Al contrario, como dice Lyotard en *La condición postmoderna*,^[2] los tecnócratas son especialmente competentes para resolver problemas locales pero no para preguntarse por los grandes relatos de la emancipación y la ilustración. Junto a ellos, abundan también expertos en política cuidadosamente acreditados que sirven a los gestores de la seguridad en la dirección de los asuntos internacionales.

Con el virtual agotamiento de los grandes sistemas y teorías totalizantes (la Guerra Fría, los acuerdos de Bretton Wood, las economías colectivistas soviética y china, el nacionalismo antiimperialista del Tercer Mundo) entramos en un periodo de vastas incertidumbres. Hasta que lo sucediese el

mucho más decidido Borís Yeltsin, Mijaíl Gorbachov representó exactamente ese periodo. Las palabras clave asociadas a las reformas de Gorbachov, *perestroika* y *glasnost*, expresaban el disgusto por el pasado y ciertas difusas esperanzas acerca del futuro, pero no constituían teorías o visiones. Sus continuos viajes revelaron gradualmente un mapa inédito del mundo, en su mayor parte interdependiente hasta un grado sorprendente y también sin delimitar desde el punto de vista intelectual, filosófico, étnico y hasta imaginativo. Grandes masas, más grandes en número y esperanzas que nunca antes, quieren comer mejor y con más regularidad, quieren moverse, expresarse, cantar, vestirse. Si los viejos sistemas no pueden responder a esas demandas, tampoco servirán las imágenes apresuradas de los gigantescos medios de comunicación, que provocan sentimientos de xenofobia fanática o de violencia regulada. Puede suponerse que son momentáneamente útiles, pero han perdido su poder movilizador. Existen demasiadas contradicciones entre esos esquemas reductivos y las irrefrenables tendencias e impulsos de las masas.

Los viejos relatos inventados y las tradiciones y esfuerzos convencionales para gobernar están dando paso a teorías nuevas, más elásticas y medidas, acerca de qué sea lo discrepante o lo intenso dentro de nuestra contemporaneidad. En Occidente, el *posmodernismo* se ha apropiado de la falta de peso ahistórica, del consumismo y la espectacularidad del nuevo orden. A él se asociaron otras ideas, como el posmarxismo y el posestructuralismo, todas ellas variaciones de lo que el filósofo italiano Gianni Vattimo describe como «pensamiento débil» del «fin de la modernidad». No obstante, muchos artistas del mundo árabe e islámico, como Adonis, Elias Khoury, Kamal Abu Deeb, Muhammad Arkoun y Jamal Ben Sheikh están todavía interesados en la *modernidad* en sí misma, problema en absoluto agotado y todavía vigente como el mayor

desafío para culturas dominadas por la *turath* (la tradición) y la ortodoxia. Existen similitudes en el Caribe, Europa del Este, Latinoamérica, África y el subcontinente indio; estos movimientos se encuentran en relaciones de intersección en un fascinante espacio cosmopolita animado por escritores de renombre internacional: Salman Rushdie, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Milan Kundera, que intervienen con decisión no solo como novelistas, sino como articulistas y ensayistas. Y su debate sobre la definición de lo moderno y lo posmoderno se une a la angustiada, urgente pregunta acerca de qué modernizar, dados los catastróficos sobresaltos sufridos por el mundo mientras se aproxima al *fin de siècle*: ¿cómo salvar la vida misma, cuando las exigencias cotidianas del presente amenazan con poner en peligro, incluso, la presencia del hombre?

El ejemplo de Japón es extraordinariamente sintomático, según lo describe el intelectual japoamericano Masao Miyoshi. Hay que destacar, indica, que, como todo el mundo sabe, según los estudios acerca del «enigma del poder japonés», los bancos, corporaciones y conglomerados de propiedad inmobiliaria japoneses actualmente superan a las norteamericanas (y hasta impiden su crecimiento). Los valores inmobiliarios japoneses están varias veces por encima de los estadounidenses, antes considerados los auténticos núcleos del capitalismo. Los diez bancos más grandes del mundo son casi todos japoneses, y buena parte de la deuda externa de Estados Unidos está en manos de acreedores japoneses (y taiwaneses). A pesar de que existió alguna débil prefiguración de este movimiento en la ascendencia internacional de los estados árabes productores de petróleo en los años setenta, la potencia económica japonesa no conoce paralelos, sobre todo si se tiene en cuenta su absoluta carencia de potencia cultural internacional. La cultura verbal japonesa contemporánea es austera —e incluso se ha empobrecido—; se ve dominada por programas

de debate televisivo, libros de cómic, incesantes conferencias y mesas redondas. Miyoshi hace el diagnóstico de la existencia de un nuevo tipo de problemas culturales como corolario de la riqueza enorme de los recursos financieros; la absoluta disparidad entre la novedad y el dominio global en la esfera económica; y el retroceso empobrecedor y la dependencia respecto de Occidente en el discurso cultural japonés.[3]

Desde los detalles de la vida cotidiana a la inmensa lista de fuerzas globales (incluido lo que ha sido denominado: «la muerte de la naturaleza»): todo ello conturba el alma y poco puede hacerse para mitigar esas fuerzas y las crisis que crean. Existen dos campos generales de acuerdo en casi todos los sitios: que las libertades personales deben resguardarse y que el medioambiente debe ser defendido contra una decadencia mayor. Frente a un trasfondo cósmico se proyectan así los valores de la democracia y la ecología, cada uno de ellos con sus contextos locales y sus abundantes zonas concretas de combate. Sea en las luchas de las nacionalidades o en los problemas de la deforestación y el calentamiento del globo, las interacciones entre la identidad individual (encarnada en actividades menores como fumar o usar tubos de aerosol) y el contexto general son tremendamente directas, mientras que, al revés, las convenciones consagradas por el tiempo y provenientes del arte, la historia y la filosofía, no parecen ajustarse bien a estas exigencias. Hoy nos parece característicamente abstracto y eurocéntrico hasta el hartazgo todo cuanto nos interesaba hace unos cuarenta años, el final de las vanguardias occidentales y sus coletazos: sobre todo, sus elaboradísimas estrategias de teoría y crítica y la extrema autoconciencia de las formas literarias y musicales. Ahora se confía más en los informes que vienen de la primera línea: allí donde se libra la batalla entre los tiranos locales y la oposición idealista, las combinaciones híbridas de realismo y fantasía, las

descripciones cartográficas y arqueológicas, todas las investigaciones de formas mixtas en las que se relatan experiencias de exilios sin término (ensayos, vídeos y películas, fotografías, memorias, cuentos, aforismos).

La tarea mayor pondrá en relación las nuevas dislocaciones y configuraciones económicas y sociopolíticas de nuestro tiempo con las arrolladoras realidades de la interdependencia humana a escala mundial. Si los japoneses, los europeos del Este, los islámicos y las instancias occidentales expresan algo en común, se trata de la necesidad de una nueva conciencia crítica y la certeza de que a ella únicamente se puede acceder revisando las actitudes respecto a la educación. Con solo instar a los estudiantes a insistir en la propia identidad, historia y tradición, la especificidad los obligaría, inicialmente, a dar nombre a sus necesidades básicas de democracia y de disfrute y derecho a una existencia humana segura y decente. Pero necesitamos continuar y situar tales necesidades en una geografía perteneciente a otras identidades, pueblos y culturas. Luego estudiaremos cómo, a pesar de las diferencias, las diversas instancias se han superpuesto unas con otras, a través de influencias jerárquicas, cruces, incorporaciones, recuerdos, olvidos deliberados y, por supuesto, conflictos. Estamos casi llegando al «fin de la historia», pero todavía lejos de que se debiliten las actitudes monopolizadoras a este respecto. Nada de eso ha sido de gran utilidad en el pasado —a pesar de las voces unificadoras ante las políticas separatistas de la identidad, de las minorías, del multiculturalismo— y cuanto más deprisa aprendamos a encontrar alternativas, mejor y más seguro. Creo que el desafío intelectual y cultural del momento es lograr la unión acompasada del conocimiento en las artes y las ciencias.

No deberemos olvidar la crítica específica del nacionalismo, derivado de las varias teorías de la liberación que he venido analizando, porque no nos podemos condenar a la repetición de la experiencia imperialista. ¿Cómo

encauzar las energías liberadoras de los grandes movimientos de resistencia y las rebeliones masivas de los ochenta, en la redefinición de las todavía muy estrechas relaciones entre cultura e imperialismo, relaciones que favorecen inquietantes formas de dominación? ¿Pueden estas energías eludir los procesos homogeneizadores de la vida moderna, manteniéndose fuera del alcance de la nueva centralidad imperialista?

«Todas las cosas contrarias, originales, raras, extrañas»: Gerard Manley Hopkins en «Pied Beauty». El problema es ¿dónde? Y también: ¿dónde — nos podemos preguntar— existe un lugar para esa asombrosamente armoniosa visión del tiempo en intersección con lo intemporal que ocurre al final de «Little Gidding», el momento que Eliot formula así:

*An easy commerce of the old and the new,
The common word exact without vulgarity,
The formal word precise but not pedantic,
The complete consort dancing together.*[\[4\]](#)

(Un fluido intercambio de lo viejo y lo nuevo. / La palabra corriente exacta pero no vulgar. / La palabra formal precisa pero no pedante. / La completa compañía que baila unida.)

La propuesta de Virilio es la contrahabitación: vivir como los emigrantes en sitios habitualmente no habitados pero, no obstante, públicos. Algo semejante se plantea en *Mille Plateaux* (segundo volumen de *El antiedipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari). He encontrado lleno de misteriosas sugerencias buena parte de este libro inmensamente rico, pero no demasiado accesible. El capítulo titulado «Tratado de nomadología: la máquina de guerra» sirve de base a la obra de Virilio, extendiendo sus ideas sobre el movimiento y el espacio para aplicarlas a un estudio altamente original acerca de la máquina de guerra itinerante. Este tratado, tan original como he dicho, se basa en una metáfora sobre la disciplina de la movilidad

intelectual en una época de institucionalización, regimentación y cooptación. Según Deleuze y Guattari, la máquina de guerra puede asimilarse a los poderes militares del estado. Pero, puesto que se trata fundamentalmente de una entidad separada, no necesita, como tampoco lo necesita el espíritu en sus vagabundeos nómadas, ser puesto al servicio de las instituciones. La fuerza de la máquina de guerra no proviene únicamente de su libertad nómada, sino también de su arte metalúrgico —que Deleuze y Guattari comparan con el arte de la composición musical— por el cual se forjan sus materiales, modelándose «más allá de las formas separadas»; [esta metalurgia, como la música] subraya el continuo desarrollo de la forma misma, y más allá de los materiales individualmente diferenciados, acentúa la continua variación dentro de la materia misma».[5] Precisión, concreción, continuidad, forma: todas ellas poseen los atributos de una práctica nómada cuyo poder, afirma Virilio, no es agresivo, sino transgresivo.[6]

Podemos percibir esta evidencia en el mapa político del mundo contemporáneo. Seguramente una de las características más infortunadas de nuestra época es haber producido más refugiados, emigrantes, personas desplazadas y exiliados que cualquier otra anterior en la historia: la mayoría de ellos como consecuencia y como factor agregado, irónicamente, a los grandes conflictos imperialistas y poscoloniales. Así como la lucha por la independencia producía nuevos estados y fronteras, también generaba vagabundos sin hogar, nómadas y errantes, que no se podían asimilar a las estructuras emergentes del poder institucional y eran rechazados por el orden establecido a causa de su intransigencia y obstinada rebeldía. Y en la medida en que estas personas vivían entre lo viejo y lo nuevo, entre el viejo imperio y el nuevo estado, su condición articulaba las tensiones,

contradicciones y problemas no resueltos en los territorios superpuestos del mapa cultural del imperialismo.

Pero hay una gran diferencia entre la movilidad optimista, la vivacidad intelectual y la «lógica del desafío» descrita por varios de los teóricos en cuyas obras me he detenido, y las dislocaciones masivas, la pérdida, la miseria y los horrores experimentados en nuestro siglo por las vidas mutiladas de las masas migratorias. Aun así, no se exagera cuando se afirma que, como misión intelectual nacida en la resistencia y la oposición al confinamiento y los estragos del imperialismo, la liberación se ha desplazado, abandonando la dinámica establecida, fijada y centrada de la cultura, en favor de las energías sin hogar, descentradas y exiliadas, cuya encarnación es hoy el emigrante y cuya conciencia es el intelectual y artista en el exilio, esa figura política entre dominios, formas, hogares y lenguajes. Desde esta perspectiva, todas las cosas son verdaderamente «contrarias, originales, raras, extrañas». También desde esta perspectiva se puede ver la «completa compañía que baila unida» y hacerlo a la vez de modo contrapuntístico. Sería un acto de la más baja deshonestidad proponer que los gestos teatrales de un intelectual en el exilio y las miserias de una persona corriente desplazada son comparables. Pero sí supongo posible considerar al intelectual como el primero en expresar las características que desfiguran la modernidad: deportaciones masivas, prisión, transferencias de poblaciones, desposesiones colectivas y migraciones forzadas.

«La vida anterior del *émigré* es, como todos sabemos, anulada», dice Adorno en *Minima Moralia*, subtulado *Reflexiones de una vida dañada* (*Reflexionen aus dem beschädigten Leben*) ¿Por qué? «Porque si algo no está cosificado, no puede ser contado y medido y cesa de existir»,^[Z] o, como dice luego, se consigna únicamente como «antecedentes». Conocemos bien las mutilaciones que este destino inflige, pero vale la pena

explorar también sus virtudes y posibilidades. Así la conciencia de este *émigré* —una «mente en invierno», según la frase de Wallace Stevens— descubre en su marginalidad que «la última esperanza para el pensamiento es la mirada que se desvía del camino trillado, el odio a la brutalidad, la búsqueda de conceptos nuevos todavía no acoplados al esquema general».

[8] La propuesta general de Adorno consiste en describir eso que en otra parte de su obra denomina «el mundo administrado» o, en lo que respecta a las líneas de irresistible influencia en la cultura, «la industria de la conciencia». Existe, por ello, no solo la ventaja negativa del refugio del *émigré* en su excentricidad, sino también el beneficio positivo del desafío del sistema, al que se describe en un lenguaje que aquellos sometidos al sistema no pueden utilizar:

En una jerarquía intelectual que constantemente hace que los otros no puedan responder, solo lo que no puede responder es capaz de llamar a la jerarquía directamente por su nombre. La esfera de la circulación, cuyos estigmas han sido creados por los intelectuales excluidos, abre un último refugio a esa mente a la que al mismo tiempo aparta, y lo abre en el mismo exacto momento en que el refugio deja de existir.[9]

Estas son, ciertamente, oportunidades mínimas, a pesar de que pocas páginas después, Adorno amplía la posibilidad de la libertad proponiendo una forma de expresión cuya opacidad, oscuridad y carácter tortuoso —con su ausencia de «la completa transparencia de su génesis lógica»— se aparta del sistema dominante, logrando, en su «inadecuación», una dosis de liberación:

Esta inadecuación recuerda la de la vida, que describe una línea sinuosa, desviada y desilusionante por comparación con sus premisas, y que sin embargo solo en su curso real, siempre menor de lo que debía ser, puede, en determinadas condiciones de existencia, representar a alguien no sometido al régimen general.[10]

Demasiado privado, nos sentimos tentados a opinar, respecto a este alejamiento de toda reglamentación colectiva. Aun así, podemos redescubrir su talante liberador no solo en el obstinadamente subjetivo y hasta negativo Adorno, sino también en los acentos públicos de un intelectual islámico como Alí Shariati, influyente voz en los primeros tiempos de la revolución iraní, cuando su ataque contra «el verdadero y recto camino, la sagrada y suave senda» —o sea, la ortodoxia organizada— contrasta con las desviaciones de la migración constante:

el hombre, ese fenómeno dialéctico, se ve obligado a estar siempre en movimiento... El hombre, entonces, no accede al lugar del reposo final ni llega a descansar en Dios... Qué infortunadas, entonces, todas las normas prefijadas. ¿Quién puede atreverse a fijar una norma? El hombre es una «elección», una lucha, un constante renacer. Es una migración infinita, una migración dentro de sí mismo, de la arcilla a Dios; es un migrante dentro de su propia alma.^[11]

Aquí tenemos una posibilidad genuina de que emerja una cultura no coercitiva (a pesar de que Shariati hable solo del «hombre» y no de la «mujer»), con su conciencia de los pasos y obstáculos concretos, exactitud sin vulgaridad, precisión sin pedantería. Se comparte así el sentimiento de un inicio que se da también en todos los esfuerzos radicales por recomenzar:^[12] por ejemplo, en la autorización tentativa de la experiencia femenina de *Una habitación propia* de Virginia Woolf, en la fabulosa reordenación de tiempo y personajes que dan origen a la división de las generaciones en *Los hijos de la medianoche*, o en la notable universalización de la experiencia afronorteamericana en todos sus brillantes detalles en las novelas de Toni Morrison, *Tar Baby* y *Beloved*. La tensión y la presión vienen del entorno circundante: de ese poder imperialista que, de otra manera, nos obligaría a desaparecer o a aceptar una versión microscópica de nosotros mismos, formulada como una doctrina dentro de una materia de enseñanza obligatoria. Estos discursos nuevos no

constituirán relatos autoritarios o surgidos de un amo indiscutible, sino, como en la propuesta de John Berger, una forma distinta de contar. Cuando las fotografías o los textos se usan meramente para establecer identidad y presencia —para darnos simples imágenes representativas de *la* mujer o *el* indio, entran en lo que Berger llama un sistema de control. En cambio, si no se niega su rebeldía, innatamente ambigua y por lo tanto negativa y antinarrativa, se logrará que la subjetividad no reglamentada alcance una función social: «frágiles imágenes (fotografías de familia) muchas veces llevadas toda la vida cerca del corazón o puestas en la mesilla de noche, se usan para referirse a eso que el tiempo histórico no tiene derecho a destruir».[13]

Desde otra perspectiva, hay que contar con las energías de lo marginal, subjetivo, migratorio y característico del exilio, energías que se han expresado en las luchas por la liberación y cuya gran capacidad de adaptación las hace demasiado resistentes como para que puedan desaparecer. Así reaparecen también en lo que Immanuel Wallerstein ha llamado «movimientos antisistémicos». Hay que recordar que, históricamente, la principal forma de expansión imperialista fue la acumulación y que este proceso se aceleró en el siglo xx. Lo que sostiene Wallerstein es que, en el fondo, la acumulación del capital es irracional. Aunque sus costes sean exorbitantes y no compensen las ganancias, el proceso de adición y adquisición continúa sin control, a pesar de lo que se gasta en mantener el aparato en marcha, en pagar las guerras que lo protegen, en «comprar» y cooptar «cuadros intermedios», en vivir en una atmósfera de crisis permanente. Por lo tanto, dice Wallerstein, «la auténtica superestructura (del poder estatal y de las culturas nacionales que apoyan la idea del poder estatal) creada para extraer el máximo beneficio de la libre circulación de los factores de producción en la economía mundial, es la

nodriza de los movimientos nacionalistas que se movilizan contra las desigualdades inherentes al sistema mundial». [14] Estos pueblos, obligados a jugar papeles subordinados o prefijados dentro del sistema, surgen como antagonistas conscientes que lo desorganizan, formulando exigencias y argumentos que cuestionan las tendencias totalizadoras del mercado mundial. No todo puede comprarse.

Estos movimientos híbridos de contraenergía, activa en muchos campos, casos individuales y momentos, ofrecen una comunidad cultural compuesta por numerosas indicaciones «antisistémicas» y prácticas que tienden a la existencia humana colectiva (no a doctrinas ni teorías completas) y que no se basan en la coerción o en la dominación. Dieron pie a los levantamientos de los años ochenta, de los que he hablado antes. La imagen autoritaria y amenazante del imperio, que se infiltró dentro de tantos procedimientos de dominio cultural y se apropió además de ellos, encuentra su opuesto en discontinuidades renovadas y casi lúdicas, cargadas de impurezas intelectuales y seculares: géneros mezclados, combinaciones inesperadas de tradición y novedad, experiencias políticas basadas en comunidades de esfuerzo e interpretación (en el sentido más amplio de la palabra), más que en clases y corporaciones de poder, posesión y apropiación.

Me encuentro volviendo una y otra vez a un pasaje de insistente belleza de Hugo de St. Victor, un monje sajón del siglo XII:

Es, por lo tanto, una fuente de gran virtud para la mente educada aprender primero, paso a paso, a cambiar en las cosas visibles y transitorias, de modo que más tarde pueda ser capaz de abandonarlas. Quien encuentre dulce su patria es todavía un tierno aprendiz; quien encuentre que todo suelo es como el nativo, es ya fuerte; pero perfecto es aquel para quien el mundo entero es un lugar extraño. El alma tierna fija su amor en un solo lugar en el mundo; la fuerte extiende su amor a todos los sitios; el hombre perfecto ha aniquilado el suyo. [15]

Erich Auerbach, el gran erudito alemán que pasó los años de la Segunda Guerra Mundial como exiliado en Turquía, cita este pasaje como modelo para cualquiera —hombre y mujer— que desee trascender los límites imperiales, nacionales o provinciales. Solo a través de esa actitud puede un historiador, por ejemplo, empezar a entender la experiencia humana y todos sus registros escritos, en toda su particularidad y diversidad. De otro modo, seguiríamos encerrados en las exclusiones y reacciones prejuiciadas sin buscar la libertad negativa del conocimiento auténtico. Pero hay que destacar que, por dos veces, Hugo indica que el hombre «fuerte» o «perfecto» alcanza independencia y desapego elaborando sus propios afectos, no rechazándolos. Se predica el exilio respecto al amor al lugar de nacimiento, a su propia existencia y a sus lazos de pertenencia: la verdad universal del exilio no consiste en que se extinga ese amor o ese hogar, sino en que sea inherente a cada uno el sentimiento inesperado de su pérdida. Consideremos entonces las experiencias *como si* estuviesen a punto de desaparecer: ¿qué es lo que las ancla o las arraiga en la realidad? ¿Qué guardaríamos de ellas, qué abandonaríamos, qué recobraríamos? Para responder a estas preguntas hay que poseer la independencia y la distancia de alguien para quien la patria es «dulce» pero cuyas condiciones reales hacen imposible recapturar esa dulzura, y aún menos, encontrar satisfacción en sustitutos ofrecidos por la ilusión o el dogma, vengan ya del orgullo por la propia herencia, ya de la certeza de saber «quiénes» somos.

Nadie es hoy *puramente* una sola cosa. Etiquetas como indio, mujer, musulmán o norteamericano no son más que puntos de partida: en cuanto se convierten en experiencias reales hay que abandonarlos inmediatamente. El imperialismo consolidó la mezcla de culturas e identidades a escala global. Pero su regalo más complejo y paradójico fue que permitió que los pueblos se creyesen única y sobre todo, exclusivamente, blancos, negros,

occidentales u orientales. No obstante del mismo modo en que los seres humanos hacen su propia historia, los pueblos también se hicieron sus identidades étnicas y sus culturas. Nadie puede negar la continuidad persistente de las largas tradiciones, sostenidos asentamientos, lenguajes nacionales y geografías culturales. Pero no parece existir razón, excepto el miedo y el prejuicio, para que se insista en su separación y sus caracteres distintivos, como si la vida humana consistiese solo en eso. De hecho, sobrevivir supone establecer conexiones entre las cosas: en frase de Eliot, no se puede privar a la realidad de «los otros ecos [que] habitan el jardín». Es mucho más satisfactorio, y más difícil, pensar con simpatía, en concreto y en contrapunto acerca de los otros, y no hacerlo únicamente sobre «nosotros». Pero esto también significa que se debe intentar no dominar a los otros, ni tratar de clasificarlos o situarlos en moldes jerárquicos. Y, por encima de todo, no reiterar constantemente que «nuestra» cultura o país es el número uno (o *no* lo es, para el caso). Un intelectual para quien existan suficientes elementos de valor puede prescindir de ello.

Índice alfabético

abasí, civilización

Abbas, Farhat

Abbey Theatre

Abdel-Malek, Anwar

Abdu, Muhammad

Abu Deeb, Kamal

Abu-Lughod, Ibrahim

The Arab Rediscovery of Europe

Abu-Lughod, Janet, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*

Abu-Lughod, Lila

Achebe, Chinua

Anthills of the Savannah

Things Fall Apart

Adas, Michael

Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideologies of Western Dominance

Adén

Adonis (Ali Ahmed Said)

Adorno, Theodor

Afganistán

Afghani, Jamal al-Din al-

África

entre las dos guerras mundiales

estereotipos

filosofía

literatura de

luchas por los territorios africanos

nacionalismo

oposición

relatos de la resistencia

representaciones africanas de

representaciones en los medios de comunicación

resistencia al imperialismo
según Conrad
según Dickens
según Gide
véase también Argelia; Conrad, Joseph; Egipto; Gide, André; *négritude*
África, norte de
África Occidental
África Oriental
africanismo
africanos, Los
afrocentrismo
Ahmad, Eqbal
Ahmad, Jalal Ali-
Occidentosis
A Plague from the West
Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam*
Ahuma, Samuel
Alatas, Sued Husein
The Myth of the Lazy Native
Alejandro Magno
Alemania
imperio alemán
y la tradición judía
Ali, Mohammad
Ali, Muhammad
Ali, Tariq
Alloula, Malek
The Colonial Harem
Althusser, Louis
América, colonias en
colonización inglesa en
representación de
América Central
América del Norte, disputas anglo-francesas por su territorio
Amin, Idi
Amin, Samir n. 1
Ampère, André-Marie
Anderson, Benedict
Angola, bajo el dominio de Portugal

Annan, Noel: «Kipling's Place in the History of Ideas»

Annam

Antigua, isla de

véase también Austen, Jane

Antillas

antisistémicos, movimientos

Antonio, Marco

Antonius, George

The Arab Awakening

antropología

Apollinaire, Guillaume

árabe, renacimiento

árabe, revuelta

véase también Antonius, George; Lawrence, T. E.

árabes

según los medios de comunicación

véase también Gide, André; islam

árabes cristianos protestantes

Arabi, Ibn

Arabia Saudí

arabismo

véase también nacionalismo

Arendt, Hannah

Argelia

artistas franceses y

dominación francesa

entre las dos guerras mundiales

guerra de independencia

resistencia armada en

según Camus

según Gide

según Stendhal

véase también Camus, Albert

Argelia, Universidad de

Argentina

Argeron, Charles-Robert

Arkoun, Muhammad

Arnold, Matthew

Culture and Anarchy

Ártico, exploraciones británicas del
Asad, Talal: *Anthropology and the Colonial Encounter*
Asia

según Conrad

Asociación de Estudios de Oriente Próximo (MESA)

Asociación Internacional del Congo

Atenas

Auerbach, Erich

Mimesis

Philologie der Weltliteratur

Augusto, emperador

Austen, Jane

Mansfield Park

Persuasión

Australia

como colonia penal

según Carter

según Dickens

según Hughes

austro-húngaro, imperio

Baaz, partido iraquí

Baden-Powell, primer barón

Bagdad n. 26

Bagehot, Walter: *Physics and Politics*

Baldwin, Stanley

Balzac, Honoré de

La Cousine Bette

La piel de zapa

Bann, Steven: *The Clothing of Clio*

Barnet, Richard

The Roots of War

Barratt-Brown, Michael: *After Imperialism*

Barthes, Roland

El grado cero de la escritura

Batatu, Hanna

Batista y Zaldívar, Fulgencio

Bayreuth, ópera de

Beckett, Samuel

Beckford, William Thomas
Beethoven, Ludwig van
Bélgica
 colonialismo
Benda, Julien
Bengala
Benjamin, Walter
Bennett, William
 «To Reclaim a Heritage»
Bentham, Jeremy
Bentinck, William
Berger, John
Berlín, congreso de
Berlín, muro de
Bernal, Martin
 Black Athena
Berque, Jacques
Besant, Annie
Betts, Raymond F.
Bhabha, Homi K.
Birmania
Bizancio
Blackburn, Robin: *The Overthrow of Colonial Slavery*⁶⁸
Blackmur, R. P.
Blake, William
Bloom, Allan
Blunt, Wilfrid Scawen
Blyden, Edward Wilmot
bóers, guerras de los
Bokassa, Jean Bedel
Bolívar, Simón
«Bonanza», serie
Bône (Annaba)
Bopp, Franz
Borges, Jorge Luis
Borís Godunov
Bossuet, Jacques Benigne
Bourdieu, Pierre: *Sociologie de l'Algérie*
Bourne, Randolph

Bowles, Paul: *A Distant Episode*
Bowring, John
bóxers, rebelión
boy scouts
Bracken, Harry
Brahimi, Claude
Braithwaite, Edward
Brandt, Informe (*North-South: A Program for Survival*)
Brandt, Willy
Brantlinger, Patrick
Brasil
Brazza, Pierre Paul François Camille Savorgnan de
Brennan, Timothy
británico, imperio
 imágenes de la dominación británica en la India
 y esclavitud
 véanse también nombres de países; imperialismo
Brontë, Charlotte
 Jane Eyre
Brontë, Emily
Brooke, sir James
Brosses, Charles de
Bruckner, Pascal: *Le sanglot de l'homme blanc*
Brzezinski, Zbigniew
Buchan, Francis
Budden, Julian
Bugeaud, Theodore
Bulwer-Lytton, Robert, primer conde de
Bunyan, Paul: *El peregrino*
Burdick, Eugene: *El americano feo*
Burke, Edmund
Burke, Kenneth
Burnham, James
Bush, George H. W.
Butler, Samuel
 El camino de la carne
Butt, Isaac
Byron, George Gordon, lord

Cabral, Amílcar

«La liberación nacional y la cultura»

«Las armas de la teoría»

Cairo, El

Ópera de

universidad de

Calder, Angus

Revolutionary Empire

Caldwell, Malcolm

Callas, Maria

Camboya

Camões, Luis de

Camp David, acuerdos de

Camus, Albert

apropiación de Argelia

Bodas

con relación a Orwell

Crónicas argelinas

El exilio y el reino

El extranjero

La caída

«La femme adultère»

La peste

«Le renégat»

Canadá

Canguilhem, Georges

Canny, Nicholas

canon, o tradición literaria, debate sobre

capitalismo

colonial

raíces islámicas en Egipto

«capitalismo impreso»

Carey, Peter

Caribe

resistencia al colonialismo

véanse también Césaire, Aimé; James, C. L. R.

Carlyle, Thomas

«Discurso ocasional sobre la cuestión negra»

Past and Present

The Nigger Question

Carpentier, Alejo

Carter, Jimmy

Carter, Paul: *The Road to Botany Bay*

Cary, Joyce

Casely Hayford, J. H.

Casement, Roger

Castro, Fidel

César, Julio

Ceilán

Çelik, Zeynep

Cervantes, Miguel de

Césaire, Aimé

Cahier d'un retour au pays natal

Discours sur le colonialisme

Une Tempête

Chaliand, Gerard

Champlain, Samuel de

Champollion, Jean-François

Lettre à M. Dacier

Précis du système hiéroglyphique

Changarnier, general Nicolas

Char, René

Chateaubriand, François de

Atala

René

Chatterjee, Partha

Chaucer, Geoffrey: *Cuentos de Canterbury*

Chautemps, Camille, ministro

Chesnaux, Jacques

Chile

China

estereotipos sobre

Chinweizu

Chipre

Chisolm, George

Chodkiewicz, Michel

Chomsky, Noam

Clark, T. J.

Clifford, Hugh

Clive, Robert

Clozel, François Joseph

Cochinchina

Cockburn, Alexander

Coetzee, J. M.

Cohn, Bernard

An Anthropologist Among the Historians

«Representing Authority in Victorian India»

colaboración

Colebrooke, Henry

Coleridge, Samuel Taylor

Colón, Cristóbal

colonialismo

definición

resistencia al

Colonna, Fanny

Columbia, Universidad de

Comisión Internacional para el Estudio de los Problemas de Comunicación (*Many Voices, One World*)

comunismo

y descolonización

confinamiento

Congo

Congo francés

Congreso de Ciencias Etnográficas

Congreso Internacional de Ciencias Geográficas, Segundo

Congreso Internacional de Sociología Colonial

Connolly, James

Conrad, Joseph

El corazón de las tinieblas

«Geography and Some Explorers»

Lord Jim

Nostromo

Memoria personal

Victoria

«consentimiento, fabricación del»

Constant de Rebecque, Benjamin, *Adolphe*

Constantinopla

contrapunto, análisis en
Cook, capitán James
Cook, Michael, *Hagarism*
Cooper, James Fenimore
 The Deerslayer
Coppola, Francis Ford, *Apocalypse Now*
Corán
Corea
Cornwallis, lord
Corry, John
Costa-Gavras, Constantin: *Desaparecido*
Cowper, William
Creuzer, Georg Friedrich
Cri des nègres
cristianismo árabe
Croce, Benedetto
Cromer, lord
 Ancient and Modern Imperialism
Crone, Patricia: *Hagarism*
Crosby, Alfred
 Ecological Imperialism
cruzadas
Cuba
cultura
 definición
 economía y
 extensión del imperio y
 heterogeneidad de la
 política y
 representación y
Cumberland, William Augustus, duque de: *The West Indian*
Curtin, Philip: *The Image of Africa*
Curtius, Ernst Robert
Cuvier, Georges

«Dallas», serie
Damasco
Dante Alighieri
 La divina comedia

Danton, Georges Jacques

Darwin, Charles

Darwish, Mahmoud

«The Rose and The Dictionary»

Dash, J. Michael: *Haiti and the United States: National Stereotypes and the Literary Imagination*

Daudet, Alphonse

Tartarín de Tarascón

Daumier, Honoré

Davidson, Basil

Africa in Modern History: The Search for a New Society

Davis, Lance E.: *Mammon and the Pursuit of Empire*

Davis, Lennard

Day, Clive

De Sanctis, Francesco

Deane, Seamus

Celtic Revivals

Defert, Daniel

Defoe, Daniel

Captain Singleton

Moll Flanders

Robinson Crusoe

Delacroix, Eugène

Delafosse, Maurice

Delavigne, Robert: *Les Constructeurs de la France d'outre-mer*

Deleuze, Gilles

Delhi, Asamblea Imperial en

DeLillo, Don

dependencia, dinámica de

Derdour, H'sen

Derrida, Jacques

descolonización

exigencias territoriales y

políticas de

relatos sobre la

Yeats y la

Description de l'Égypte

Dessalines, Jean-Jacques

Destino Manifiesto

Dickens, Charles

Casa desolada

David Copperfield

Dombey e hijo

Grandes esperanzas

Tiempos difíciles

Diderot, Denis

Dilke, sir Charles Wentworth

Dilthey, Wilhelm

Din, Khayr al-

«Dinastía», serie

Dinesen, Isak

Diop, Anta

Disraeli, Benjamin, discurso del Crystal Palace

Tancredo

Doctorow, E. L

Douin, Georges, *Histoire du règne du Kkedive Ismail*

Dower, John

Doyle, Arthur Conan

Doyle, Michael

Drake, sir Francis

Draneht Bey

Draper, Theodore

D'Souza, Dinesh

Du Bois, W. E. B.

The Souls of Black Folk

Du Locle, Camille

Duncan, Jonathan

Dupleix, Joseph François

Duri, A. A., *The Historical Formation of the Arab Nation*

Durkheim, Émile

Dutt, Tora

Duvalier, Jean-Claude

East India Company

ecología

educación

árabe-islámica

colonial

en Estados Unidos

francesa

liberal

véase también universidades

Edwardes, Michael, *The Sahibs and the Lotus*

Egipto

conquista de

en *Aída*

expedición de Napoleón y estudio de

general Charles Gordon

invasión de

nacionalismo

partido Wafd

egiptología

Eldridge, C. C., *England's Mission*

Eliot, George

Daniel Deronda

Middlemarch

Eliot, T. S.

«Dry Salvages»

«Encarnación»

«Little Gidding»

«Tradition and the Individual Talent»

La tierra baldía

Elliot, sir H. M.

Elphinstone, Mountstuart

Emerson, Ralph Waldo

Engels, Friedrich

Enrique II, rey de Inglaterra

Enzensberger, Hans Magnus

Escandinavia

esclavitud

esencialismo

teorías del

España

guerra civil

imperio

República

Estados Unidos

coherencia imperial

en su carácter de potencia imperial
en su carácter de última superpotencia
expansión territorial
historia de
identidad cultural
intervenciones militares de
polémica sobre la cultura literaria
política antiimperialista
política internacional de
retroceso de su poder económico
y la interdependencia transnacional
y su historia oficial

Estambul

estudios comparatistas, orígenes en las potencias imperialistas

estructuralismo

Étienne, Eugène

Etiopía

etnografía

eurocentrismo

exilio

experiencias discrepantes

exploraciones, relatos de

Eyre, Edward J.

Fabian, Johannes

Language and Colonial Power

Time and the Other

Fagan, Brian

Faidherbe, Louis Léon Casar

Faisal, rey

Faiz, Faiz Ahmad

Falk, Richard

Fanon, Frantz

su teoría de la violencia

Los condenados de la tierra

fascismo

feminismo

y los estudios referidos a Oriente Próximo

Ferguson, Samuel

Fergusson, Francis

Fernández Retamar, Roberto

Ferry, Jules

Fetis, François-Joseph

Histoire générale de la musique depuis les temps anciens à nos jours

Résumé philosophique de l'histoire de la musique

Fevre, Lucien

La Terre et l'évolution humaine

Field, James: *America and the Mediterranean World*

Field Day Company

Fieldhouse, D. K.

Fielding, Henry

Tom Jones

Fielding, Vernon

Filipinas

Filippi, Filippo

fisiócrata, filosofía

Fiske, John

Flanagan, Thomas

Flaubert, Gustave

La educación sentimental

La tentación de San Antonio

Madame Bovary

Tres cuentos

Florida

Fodeba, Keita

Foreign Affairs

Forster, E. M.

Howards End

Pasaje a la India

Fortunato, Giustino

Foucault, Michel

Vigilar y castigar

Fouillée, Alfred Jules Emile

Fourier, Jean-Baptiste-Joseph: Introducción a *Description de l'Égypte*

Francia

bajo la ocupación nazi

coherencia imperial

como potencia imperial

cultura decimonónica de, y novela del imperio
Declaración de los Derechos del Hombre
expediciones en Egipto
guerra franco-prusiana
política antiimperialista
Revolución
Unión Imperial
véanse también Argelia; Napoleón; y nombres de autores

Francis, Philip

Frank, André Gunder

Frankfurt, escuela de

Frente de Liberación Nacional de Argelia (FNL)

Freud, Sigmund

Friedman, Thomas: *From Beirut to Jerusalem*

Friel, Brian

Translations

Frobenius, Leo

Froude, James Anthony

Frye, Northrop

Fuentes, Carlos

Fukuyama, Francis

fundamentalismo

Gabón

Gaddafi, Muammar al-

gaelicismo

Gallagher, John

Gallieni, Joseph Simon

Gandhi, Mohandas

Garantía de Precedencia

García Márquez, Gabriel

Garvey, Marcus

Gaskell, Elizabeth Cleghorn

Gaulle, Charles de

Gellner, Ernest

Gendzier, Irene: *Managing Political Change*

Genet, Jean

geografía

cultura y

historia literaria y

historia social y

historia y

identidad y

narrativa y

véanse también imperio; Gramsci, Antonio

George, Katherine

Gérôme, Jean Léon

Ghana

Ghislanzoni, Antonio

Ghorbal

Gibbon, Edward

Gibran, Kahlil

Giddings, Franklin H.

Gide, André

El inmoralista

Retorno de El Chad

Viaje al Congo

Giosa, Nicola de

Giran

Girardet, Raoul

L'idée coloniale en France

Gissing, George

Gladstone, William Ewart

Glaspie, April

Gobetti, Piero

Gobierno de la India

Gobineau, Joseph Arthur, conde de

Goethe, Johann Wolfgang von

Goldsmith, Oliver

Golfo, guerra del

Gorbachov, Mijaíl

Gordimer, Nadine

Gordon, Charles, general

Gould, Stephen Jay

Gouldner, Alvin

Gounod, Charles François

Goytisolo, Juan

Gramsci, Antonio

Algunos aspectos de la cuestión sureña

Cuadernos de la cárcel

La cuestión meridional

Gran, Peter

Gran Bretaña

política antiimperialista

política exterior

véanse también británico, imperio; Inglaterra; Irlanda

Granada, isla de

Grattan, Henry

Grecia, antigua

Iglesia ortodoxa griega

Green, Martin

Greene, Graham

El americano imposible

Griaule, Marcel

Grimal, Henri

Grupo Colonial

Guadalupe

Guatemala

Guattari, Félix

Guayana

guerra civil norteamericana

Guerra Fría

Guerra Mundial, Primera

Guerra Mundial, Segunda

Guha, Ranajit

A Rule of Property for Bengal

Guinea

Guinea-Bisau

Habermas, Jurgen

Haggard, Rider

Ella

Haití

Halhed, Nathaniel

Hall, Stuart

Hamer, Mary

Hardy, Georges

director de la École Coloniale
rector de la Academia de Argelia
La Politique coloniale et le partage du terre aux XIXe et XXe siècles

Hardy, Thomas

Jude el Oscuro

Harlem, Renacimiento de

Harlow, Barbara

Resistance Literature

Harmand, Jules

principio de dominación

Harris, Wilson

Hastings, Warren

Hawai

Head, Bessie

Heaney, Seamus

Hegel, G. W. F.

su visión de Oriente y África

Henty, G. A.

Herder, Johann Gottfried von

Herodoto

Hersh, Seymour

Hibbert, Christopher: *The Great Mutiny*

hibridez

Hilferding, Rudolf

Hirschman, Albert O.

The Passions and the Interests

historia

del Tercer Mundo

experiencia de la

y la novela

y la representación

histórica, narrativa

Hitchens, Christopher

Hitler, Adolf

Ho Chi Minh

Hobsbawm, Eric

The Invention of Tradition

Hobson, John A., S.

Imperialism: A Study

Hodgkin, Thomas
Nationalism in Colonial Africa

Hofstadter, Richard

Holanda

Hollywood

Homero
Odisea

Hong Kong

Hook, Sidney

Hopkins, Gerard Manley: «Pied Beauty»

Hountondji, Paulin J.

Hourani, Albert

House, Karen Elliot

Hughes, Langston

Hughes, Robert
The Fatal Shore

Hugo de St. Victor

Hugo, Victor, «Lui»

Hulme, Peter: *Colonial Encounters*

Humanities in American Life, The

Humbert, Jean

Humboldt, Wilhelm von

Hume, David

Huntington

Husayni, Haj Amin al-

Husein, Sadam
presentado como el Hitler árabe

Husein, Sherif

Hutchins, Francis
The Illusion of Permanence: British Imperialism in India

Huttenback, Robert A.: *Mammon and the Pursuit of Empire*

Huxley, Aldous

Hyde Park, revueltas de

identidad

árabe

árabe-islámica

árabe-protestante

británica

caribeña
francesa
irlandesa
norteamericana
pérdida de
políticas de
y cultura
y el imperio
y el nacionalismo
y lenguaje
y los medios masivos de comunicación

Ilusiones perdidas

Ilustración

imperialismo, como acto de violencia geografica

como movimiento educacional

definido

gran

moderno

imperialismo cultural

imperio

defensa cultural del

disciplinas académicas

discrepancia en la experiencia del

disolución de y surgimiento del modernismo y las vanguardias

e historia

e identidad cultural

imágenes y representaciones en los medios de comunicación

integridad cultural del

poder integrador del

resistencia al

retórica del

y estética

y geografía

y la cultura del siglo XIX

y la novela

y narrativa

y representación

véanse también colonialismo; imperialismo; narrativa; retórica de la culpa

Inden, Ronald: *Imagining India*

India

Acta de Colonización Permanente

educación

épica nacional

estereotipos de

historias opuestas de

imágenes de la India en los medios de comunicación

independencia y partición

nacionalismo

Partido del Congreso de la

resistencia al imperio

rivalidad anglo-francesa en

según Bront

según Forster

según Kipling

según Naipaul

según Thackeray

y los artistas británicos

véanse también Chatterjee, Partha; Guha, Ranajit; Kipling, Rudyard; Naipaul, V. S.

India, Motín de la

véase también India, Rebelión de

India, Rebelión de

Indias Occidentales

indígenas norteamericanos

Indio, Congreso Nacional

Indochina

Indonesia

resistencia armada en

influencia, definición de

Inglaterra

Inkle

intereses, doctrina de los

Irán

crisis de los rehenes

revolución

Sha de

Irán-Irak, guerra entre

Irak

Iriye, Akiri

Irlanda

Acta de Unión
Decreto de Registro de
estereotipos de
movimiento de la Home Rule
nacionalismo
partido Sinn Fein
rebelión de Semana Santa
resistencia armada en
según Spenser
según Yeats

Irlandés, Renacimiento

islam

descripción orientalista del
fundamentalismo
imágenes norteamericanas del

Islamocentrismo

Ismail, virrey de los otomanos

Israel

Italia

Jabarti, 'Abd al-Rahman al-
Aja'ib al-Athr

Jabri, Mohammad Abed al-

Jackson, Andrew

Jamaica

estereotipos de

James, C. L. R.

A History of the Negro Revolt
Nkrumah and the Ghana Revolution
The Black Jacobins

James, Henry

Retrato de una dama

James, William

Jameson, Fredric

The Political Unconscious

Japón

Jayawardena, Kumari: *Feminism and Nationalism in the Third World*

Jefferson, Thomas

Jinnah, Muhammad Ali
Johnson, Lyndon Baines
Johnson, Samuel
Jomeini, ayatollah
Jones, Gareth Stedman
Jones, sir William
Jonson, Benjamin
Jordania
Jorge V, rey de Inglaterra
Joy, G. W.
joya de la corona, La, serie televisiva
Joyce, James
 Ulises
Julien, Charles-André
 Les Constructeurs de la France d'outre-mer
Jung, Carl

Kader, emir Abd el-
Kafka, Franz
Kant, Immanuel
Kartini, Raden
Karve, D. K.
Kautsky, Karl J.
Keats, John
Kedourie, Elie
Kennan, George
Kennedy, John F.
Kennedy, Paul
 The Rise and Fall of the Great Powers
Kenia
Kerman, Joseph: *Opera as Drama*
Kernan, Alvin
Khalidi, Rashid al-
Khoury, Bishara al-
Khoury, Elias
Kiberd, Declan
Kidd, Benjamin
Kiernan, V. G.
 The Lords of Human Kind

Marxism and Imperialism

Kimball, Roger

Kincaid, Jamaica

Kingsley, Charles: *Westward Ho!*

Kingsley, Mary

Kinkead-Weekes, Mark

Kinney, Leila

Kipling, John Lockwood

Kipling, Rudyard

Capitanes intrépidos

como periodista

El Libro de la Selva

galardonado con el Premio Nobel

Kim

La luz que se apaga

«Lispeth»

Something of Myself

Stalky y Cía.

Kirkpatrick, Jeane

Kissinger, Henry

Knox, Robert

Kolko, Gabriel

Kotzebue, August von: *Juramentos de amor*

Krupat, Arnold

Kundera, Milan

Kuwait

véase también Golfo, guerra del

La Guma, Alex

La Roucière, almirante

La Scala

Labouret

Lacheraf, Mostafa

Lagerlöf, Selma

Lamartine, Alphonse de

Lamming, George

Landes, David, *Bankers and Pashas*

The Unbound Prometheus

Lane, E. W.

Lang, Jacques
Langland, William
Laos
Laqueur, Walter
Laroui, Abdullah
Las Casas, Bartolomé de
Lasswell
Latinoamérica
Lawrence, D. H.
Lawrence, T. E.
 Los siete pilares de la sabiduría
Le Bon, Gustave
Le Noury
Lean, David, *Pasaje a la India*
Lebow, R. N.
Lederer, William J.: *El americano feo*
Leerssen, Joseph
 Mere Irish and Fior-Ghael
Leeward, islas
Lefeber, Walter
Leiris, Michel
lenguaje
 africano
 árabe
 colonialismo y
 cultura nacional y
 del poder
 francés
 identidad y
 inglés
 mutilación del
 teorías del
Lenin, Vladimir Ilich
Leopoldo de Bélgica, rey
Lerner
Leroy-Beaulieu, Paul
Lesseps, Ferdinand de
Lévi-Strauss, Claude
Levin, Harry

Lewis, Anthony

Lewis, Bernard

The Political Language of Islam

Lewis, Gordon K.

Slavery, Imperialism, and Freedom

Liauzu, Claude: *Aux Origines des tiersmondismes: Colonisés et anti-colonialistes en France (1919-1939)*

Líbano

guerra civil

liberación y movimientos de liberación

políticas de

Libia

Licurgo

Limerick, Patricia

Lindenberger, Herbert: *Opera, The Extravagant Art*

literatura

comparada

de Estados Unidos

européa

mundial

literatura de viajes

Livingstone, David

Londres

Loti, Pierre

L'inde (sans les Anglais)

Le Roman d'un Sahib

Lottman, Herbert

Loutfi, Martine: *Littérature et colonialisme*

Louvre

Lowe, Lisa: *Critical Terrains*

Lugard, Frederick

Lúkacs, Georg

Historia y conciencia de clase

Teoría de la novela

Luxemburg, Rosa

Lyautey, Hubert

Lyotard, Jean-François

«Mac Neil/Lehrer NewsHour»

Macaulay, Thomas Babington
Minute on Indian Education
MacDonald, Ramsay
MacKenzie, John M.: *Propaganda and Empire*
Mackinder, Halford
 conferencias sobre imperialismo
Madagascar
Magdoff, Harry
Mahan, almirante
Mahfuz, Naguib
Mahood, Molly
Maine, sir Henry
 Ancient Law
 Conferencias Rede
 Village Communities
Malasia
Mali
Malouf, David
Malraux, André
 como amateur etnógrafo-arqueólogo
 La vía real
Mali-Douglas, Fedwa: *Woman's Body, Woman's World*
Malvinas, guerra de las
Mandela, Nelson
Manet, Édouard
Mangan, J. A.: *The Games Ethic and Imperialism*
Mangan, James Clarence
Mann, Thomas
 Muerte en Venecia
maoríes
Marcos, Ferdinand
Marcuse, Herbert
Mariátegui, José
Marianne, Auguste
Markham, James
Marruecos n. 12
Martí, José n. 8
Martineau, Harriet
Martinica

Marx, Karl
marxismo
Mas, Sinbaldo de
masonería
Massignon, Louis
Matisse, Henri
Mattelart, Armand
Maugham, Somerset
Mau-Mau, insurrección de los
Maunier, René: *The Sociology of Colonies*
Maupassant, Guy de
 Bel-Ami
Mauricio, isla
Mauritania
Mawaqif, periódico
Mayer, Arno
Mazrui, Ali
McBride, Sean
 Comisión
 Many Voices, One World
 véase también Comisión Internacional para el Estudio de los Problemas de Comunicación
McCaughy, Robert: *International Studies and Academic Enterprise: A Chapter in the Enclosure of American Learning*
McClure, John A.
McCormack, W. J.
McGeoghehan, abate
McKay, Claude
McKeon, Michael
McMahon, sir Henry
McNeill, William, *The Pursuit of Power*
medios de comunicación
 y el imperialismo cultural
Melbourne
Melville, Herman
 Moby Dick
Memmi, Albert
Meredith, George
Merle, Marcel: *L'anticolonialisme Européen de Las Casas à Karl Marx*
Mesopotamia, civilización de

Metropolitan Opera, Nueva York
metropolitanas, culturas
Michelet, Jules
migración, tema de la
Mill, James
Mill, John Stuart
 Principles of Political Economy
 Mille
Miller, Christopher: *Blank Darkness*
Miller, David: *The Novel and the Police*
Mills, Charles Wright
Milton, John
Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti
misioneros
Mitchel, John
Mitchell, Timothy
 Colonizing Egypt
Mitterrand, François: *Présence française et abandon*
Miyoshi, Masao
 As We Saw Them
Mobarak, Alí, bajá: *Khittat Tawfikiya*
Mobutu, Sese Seko
modernismo (vanguardias)
 disolución del imperio
Moi, Daniel arap, régimen de
Monroe, doctrina
Montagu, lady Wortley
Montaigne, Michel de
Montesquieu, Charles Louis de Secondat
Moore, George
Moore, Thomas
Moorhouse, Geoffrey
Morazé, Charles
Morris, William
Morrison, Toni: *Beloved*
 Playing in the Dark
 Tar Baby
Mountbatten, Louis
Mozambique

Mubarak, Hosni

Mudimbe, V. Y.

The Invention of Africa

mujeres, movimientos en favor de las

Müller, Max

Multatuli

multiculturalismo

Munif, Abdelrahman el

Cities of Salt

Munro, Thomas

Murchison, sir Roderick

Murphy, Agnes

Mus, Paul: *Viet-Nam: Sociologie d'une guerre*

Musulmana, Liga

nacionalismo

africano

alfabetización y

árabe

argelino

castas patriarcales del

de Oriente Próximo

estudios literarios y

identidad y

indio

irlandés

movimientos de liberación y

negro

relatos del

Tercer Mundo

Naciones Unidas

Naipaul, V. S.

Un recodo en el río

Entre los creyentes

Guerrillas

Naoroji, Dadabhai

Napoleón Bonaparte

expedición a Egipto

Napoleón III

narrativa

árabe

oficial

y el imperio

y el orden moral

y el poder

y la cultura

y la identidad

véanse también los nombres de los autores

Nasser, Gamal Abdel

National Defense Education Act n. 5

National Endowment for the Humanities

nativismo

identidad y

véase también nacionalismo

Ndebele-Shona, levantamiento de

négritude

Nehru, Jawaharlal

Neill, Stephen: *Colonialism and Christian Missions*

Neruda, Pablo

«Deber del poeta»

«El pueblo»

Plenos poderes

Nerval, Gérard

New York Times, The

Ngasse

Ngugi wa Thiongo (James)

Decolonising the Mind

The River Between

Nicaragua

Niebuhr, Reinhold

Nietzsche, Friedrich Wilhelm

Nigeria

Nimr, Faris

Nitze, Paul

Nixon, Richard

Nkrumah, Kwame

Noriega, Manuel A.

Norte-Sur, relaciones

«Norteamérica como Oeste», exposición
novela, y corrientes estéticas imperiales

árabe

descolonización y

identidad nacional y

imperio y

Nueva Caledonia

Nueva Guinea

Nueva York

Nueva Zelanda

Nuevo Orden del Mundo de la Información

Nye, Joseph

Nyerere, Julius

O'Brien, Conor Cruise

O'Brien, Justin, traductor de Camus

O'Brien, Patrick

occidentalismo

O'Connell, Daniel

O'Grady, Standish

O'Leary

Omar, Hajji

ópera

Orabi, levantamiento de

orientalismo

Oriente

Oriente Próximo

véanse también bajo el nombre de los diversos países

Orwell, George

y Camus

otomano, imperio

Owen, Roger

Oxford, Universidad de

Padmore, George

Pakistán

Palestina n. 43

intifada

Palestrina, Giovanni Pierluigi da

Palmerston, Henry John Temple
panafricanismo
panarabismo
Panamá
Panikkar, K. M., *Asia and Western Dominance*
Pareto, Vilfredo
París
 Exposición Internacional
Parnell, Charles Stewart
Parry, Benita
 Delusions and Discoveries
 Partido Comunista francés
pasado, imágenes del
Patai, Raphael
 The Arab Mind
patriotismo, retórica del
 véanse también imperio; nacionalismo
Paulin Tom
Pavlidis, Pavlos, véase Draneht Bey
Pearse, Patrick Henry
Persia
petróleo
 en relación con la prosperidad de Oriente Próximo
Picasso, Pablo
Pinochet Ugarte, Augusto
pintura
Pipes, Daniel
Piroli, Giuseppe
Pitágoras
Platón
Platt, D. C. M.
 Finance
 *Trade and Politics in British Foreign Policy*⁵⁴
Pocahontas
Podhoretz, Norman
poesía
Poiret, Jean L. M., abate: *Lettres de Barbarfe*
Policy Planning Staff
política

arte y
ciencias sociales y
cultura y
estética y
identidad y
retórica y
Poliziano, Angelo
Pompeyo
Porter, Andrew
Porter, Bernard
Critics of Empire
Portugal
imperio
posmodernismo
Pot, Pol, régimen de
Pound, Ezra
Pratt, Mary Louise
Prochaska, David
Proust, Marcel
Proyecto de Modelos de Orden Mundial
Pryce-Jones, David: *The Closed Circle*
psicología
Psichari, Ernest
puritanos norteamericanos
Pye

racismo
Radcliffe, Ann
Raffles, Arthur J.
Rafi, Mohammed
Ragatz, Lowell Joseph: *The Fall of the Planter Class in the British Caribbean*³³
Raleigh, sir Walter
Ramabai, Pundita
Ranger, Terence
The Invention of Tradition
Raskin, Jonah: *The Mythology of Imperialism*
Rastafari, movimiento
Raynal, abate
Reade, Charles

Reagan, Ronald

Renacimiento

de Harlem

irlandés

oriental

Renan, Ernest

resistencia, cultura de, véanse colonialismo, resistencia al; imperio, resistencia al; retórica de la culpa

revisionismo

Revue de deux mondes

Reynolds, Joshua: *Discourses*

Rhee, Syngman

Rhodes, Cecil

Rhys, Jean: *Ancho mar de los Sargazos*

Richardson, Samuel

Clarissa

Richelieu, cardenal

Richetti, John

Richter, Melvin

Ricordi, Giovanni

Rimbaud, Arthur

Robbins, Bruce

Roberts, Warren

Robeson, Paul

Robespierre, Maximilien-François-Marie-Isidore

Robinson, Paul: *Opera and Ideas*

Robinson, Ronald

Robinson-Gallagher, polémica

Rockefeller Foundation

Rodinson, Maxime

Rodney, Walter

How Europe Underdeveloped Africa

Rodó, José Enrique

Ariel

Rogin, Michael Paul

Romania

romano, imperio

Roosevelt, Theodore

Rostow, Walt Whitman

Roth, Philip

Rougé, Jean-Luc
Rousseau, Jean-Jacques
Roy, Ramuhan
Royal Geographical Society
Rushdie, Salman
 Los hijos de la medianoche
 Los versos satánicos
Rusia
imperio ruso
Rusk, Dean
Ruskin, John
 conferencias en la cátedra Slade

Sabry, Mohammed
Sacro Imperio Romano
Sadat, Anwar el-
Said, Ali Ahmed, véase Adonis
Said, Edward: *Orientalismo*
Said, Nuri as-
Saint-Saéns, Charles Camille: *Sansón y Dalila*
Saint-Simon, Claude Henri
Salan
Salih, Tayeb
 Season of Migration to the North
Salvador, El
Samory
Samuel, Raphael
sánscrito
Santo Domingo
Sarraut, Albert
 Grandeur et servitude coloniales
Sartre, Jean-Paul
Saussure, Léopold de
Schiller, Herbert
Schlegel, August Wilhelm von
Schlegel, Friedrich von
Schlesinger, Arthur: *The Disuniting of America*
Schumpeter, Joseph
Schwab, Raymond

The Oriental Renaissance

Scott, sir Walter

Seal, Anil: *The Emergence of Indian Nationalism*

Seeley, J. R.

Segalen, Victor

Seillière, Ernest

Selassie, Haile

Semidei, Manuela

Senegal

Senghor, Leopold

separatismo, véase nacionalismo

Sha'arawi, Huda

Shakespeare, William

La tempestad

Shan, Sher

Sharabi, Hisham

Shariati, Ali

Sheikh, Jamal Ben

Shipler, David: *Arab and Jew*

«show de Lucy, El», programa

Sick, Gary: *All Fall Down*

Simpson, Alan, senador

Singapur

sionismo n. 43

Siria

Sivan, Emmanuel

Slotkin, Richard

Regeneration Through Violence

Smith, Anthony: *The Geopolitics of Information*

Smith, Bernard: *European Vision and the South Pacific*

Smith, Goldwin

Smith, John

Smith, Neil: *Uneven Development*

Smollett, Tobias George

sociología

Solón

Somalia

Somoza, Anastasio

Sorabjee, Cornelia

Soyinka, Wole
Spence, Jonathan: *To Change China*
Spenser, Edmund
 View of the Present State of Ireland
Spencer, Herbert
Spitzer, Leo
Sputnik
St. Pierre, Jacques-Henri Bernardin de
Stafford, Robert
Stanley, Henry
Steel, Ronald: *Walter Lippmann and the American Century*
Stendhal, Henri Beyle
 Rojo y negro
Stepan, Nancy
Sterne, Laurence
Stevens, Wallace
Stevenson, Robert Louis
Stocking, George W.
Stone, I. F.
Stone, Oliver
 JFK
 Salvador
Stone, Robert
 A Flag for Sunrise
Strachey, John: *The End of Empire*
Stravinsky, Igor
 La consagración de la primavera
Street, Brian: *The Savage in Literature*
Suárez, Francisco
Subaltern Studies
Sudáfrica
Sudamérica
según Conrad
Sudán
Suez
 canal
Suiza
Sukarno
Suleri, Sara: *The Rhetoric of English India*

Sumatra

Sur, Mares del, según Conrad

surrealismo

Swift, Jonathan

Tagore, Rabindranath

«Nationalism», conferencia

Tahití

Tahtawi, Rifa'a Al-

Taiwan

Tempels, Placide: *Bantu Philosophy*

Temple, Charles

Tennyson, Alfred, lord

The Idylls of the King

teoría política

Tercer Mundo

descolonización

nacionalismo

prácticas colonialistas

relatos antioccidentales

según la perspectiva occidental

tras el colonialismo

Tercera Internacional

terrorismo

Thackeray, William Makepeace

La feria de las vanidades

Thapar, Romila

Thatcher, Margaret

Thompson, Edward John

The Other Side of the Medal

Thornton, A. P.

The Imperial Idea and Its Enemies

Tibawi, A. L.

Tibi, Bassam

Tillion, Germaine

Time

Tocqueville, Alexis de

sobre Argelia

Todorov, Tzvetan

Nous et les autres

Tolstói, León

Tompkins, J. M. S.

Tone, Wolfe

Tonkin

Tormenta del Desierto, operación

véase también Golfo, guerra del

Toronto

Toussaint L'Ouverture

Tres cuentos

Trevelyan, Charles

Trilling, Lionel

Trinidad

Trollope, Anthony

Trujillo Molina, Rafael Leónidas

Tucker, Judith

Tucker, Robert W.

Túnez

Turner, Brian: *Marx and the End of Orientalism*

Turner, Victor

Turquía

Twain, Mark

Las aventuras de Huckleberry Finn

Uganda

Unión de los Trabajadores Negros

Unión Soviética

United Irishmen

universidades

departamentos de inglés en universidades árabes

moderna y secularización

Updike, John

vallado de tierras

van Alstyne, Richard: *The Rising American Empire*

Vattel, Emerich de

Vaticano

Vatimo, Gianni

Vendler, Helen

Venecia

Verba

Verdi, Giuseppe

Aida

Attila

Don Carlos

Falstaf

Il trovatore

La forza del destino

La traviata

Los lombardos

Nabucco

Otelo

Rigoletto

Simon Boccanegra

Un ballo in maschera

Verne, Julio

viaje de retorno

Vico, Giovanni Battista

Victoria, reina

proclamada emperatriz de la India

Vietnam

guerra de

Virgilio

Virilio, Paul

Viswanathan, Gauri

Vitoria, Francisco de

Volney

Voltaire

Vossler, Karl

Wagner, Richard

El crepúsculo de los dioses

Tristán

Wagner, Wieland

Walcott, Derek

Walker, Frank

Walpole, Horace

Wall Street Journal, The

Wallerstein, Immanuel
Washington, D.C.
Washington, George
Waterloo
Watt, Ian
Weaver, William
Webb, Beatrice y Sidney
Weber, Max
Wechsberg, Joseph
Weinberg, Albert K.: *Manifest Destiny*
White, Hayden: *Metahistory*
White, Patrick
Wilberforce, William
Wilkins, Charles
Wilson, Angus: *The Strange Ride of Rudyard Kipling*
Wilson, Edmund
Williams, Eric
 Capitalism and Slavery
Williams, Raymond
 The Country and the City
 Culture and Society
Williams, William Appleman
Wolf, Eric Robert
Wollstonecraft, Mary
Woodberry, George Edward
Woolf, Virginia
 Al faro
 Una habitación propia
Wordsworth, William

Yacine, Kateb
Yariko
Yeats, William Butler
 descolonización y
 fascismo y
 mística y
 problema de la Ascendencia Protestante
 resistencia al imperialismo y
 «A Prayer for My Daughter»

«Among School Children»
«Ego Dominus Tuus»
«El pescador»
«Las estatuas»
«Leda y el cisne»
«Mil novecientos diecinueve»
«Pascua de 1916»
«Septiembre de 1913»
«The Circus Animals' Desertion»
«The Rose»
«The Tower»
The Tower
Una visión

Yeltsin, Borís
Young, Marilyn
Yugoslavia

Zaghloul, Saad
Zaire
Zaydan, Girgi
Zia
Zinn, Howard
Zola, Émile

Notas

INTRODUCCIÓN

[1] Robert Hughes, *The Fatal Shore: The Epic of Australia's Founding*, Nueva York, Knopf, 1987, p. 586.

[2] Paul Carter, *The Road to Botany Bay: An Exploration of Landscape and History*, New York, Knopf, 1988, pp. 202-260. Como suplemento a Hughes y Carter, véase Sneja Gunew, «Denaturalizing Cultural Nationalisms: Multicultural Readings of “Australia”», en *Nation and Narration*, Homi Bhabha, ed., Londres, Routledge, 1990, pp. 99-120.

[3] Joseph Conrad, *Nostromo: A Tale of the Seaboard*, 1904; reimpresso en: Garden City, New York, Doubleday, Page & Co., 1925. [Hay trad. cast.: *Nostromo*, Madrid, Alianza, 1995.] Curiosamente, Ian Watt, uno de los mejores críticos de Conrad, apenas dice nada sobre el imperialismo norteamericano en *Nostromo* (véase su *Conrad: «Nostromo»*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Acerca de la relación entre geografía, comercio y fetichismo, hay algunas perspectivas sugerentes en: David Simpson, *Fetishism and Imagination: Dickens, Melville, Conrad*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982, pp. 93-116.

[4] Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press, 1987; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press, 1992; Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body*,

Woman's World: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writings, Princeton: Princeton University Press, 1991.

[5] Sara Suleri, *The Rhetoric of English India*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

[6] Arthur Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America: Reflections of a Multicultural Society*, Nueva York, Whittle Communications, 1991.

PRIMERA PARTE

Territorios superpuestos, historias entrecruzadas

1. IMPERIO, GEOGRAFÍA Y CULTURA

[1] T. S. Eliot, *Critical Essays*, Londres, Faber and Faber, 1932, pp. 14-15.

[2] Véase Lyndall Gordon, *Eliot's Early Years*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1977, pp. 49-54.

[3] C. C. Eldridge, *England's Mission: The Imperial Idea in the Age of Gladstone and Disraeli, 1868-1880*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1974.

[4] Patrick O'Brien, «The Costs and Benefits of British Imperialism», *Past and Present*, n.º 120, 1988.

[5] Lance E. Davis y Robert A. Huttenback, *Mammon and the Pursuit of Empire: The Political Economy of British Imperialism, 1860-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

[6] Véase William Roger Louis, ed., *Imperialism: The Robinson and Gallagher Controversy*, Nueva York: New Viewpoints, 1976.

[7] Por ejemplo, André Gunder Frank, *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, Nueva York, Monthly Review, 1979; y Samir Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, París, Anthropos, 1970.

[8] O'Brien, «Costs and Benefits», pp. 180-181.

[9] Harry Magdoff, *Imperialism: From the Colonial Age to the Present*, Nueva York, Monthly Review, 1978, pp. 29 y 35.

[10] William H. McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Forces and Society Since 1000 AD*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 260-261.

[11] V. G. Kiernan, *Marxism and Imperialism*, Nueva York, St Martin's Press, 1974, p. 111.

[12] Richard W. Van Alstyne, *The Rising American Empire*, Nueva York, Norton, 1974, p. 1. Véase también Walter LaFeber, *The New Empire: An Interpretation of American Expansion*, Ithaca, Cornell University Press, 1963.

[13] Véase Michael H. Hunt, *Ideology and U.S. Foreign Policy*, New Haven, Yale University Press, 1987.

[14] Michael Doyle, *Empires*, Ithaca, Cornell University Press, 1980, p. 45.

[15] David Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development from 1750 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 37.

[16] Tony Smith, *The Pattern of Imperialism: The United States, Great Britain and the Late Industrializing World since 1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 52 (Smith cita a Gandhi cuando trata esta cuestión).

[17] Kiernan, *Marxism and Imperialism*, p. 111.

[18] D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, 1965, reeditada en Houndsmills, Macmillan, 1991, p. 103.

[19] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, traducción de Constance Farrington, 1961; reeditada en Nueva York, Grove 1968, p. 101. [Hay trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1.ª ed., 1965.]

[20] J. A. Hobson, *Imperialism: A Study* (1902); reeditado en Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972, p. 197. [Hay trad. cast.: *Estudio del imperialismo*, Madrid, Alianza, 1981.]

[21] *Selected Poetry and Prose of Blake*, Northrop Frye, ed., Nueva York, Random House, 1953, p. 447. Una de las escasas obras en las que se aborda el antiimperialismo de Blake es la de David V. Erdman, *Blake: Prophet Against Empire*, Nueva York, Dover, 1991.

[22] Charles Dickens, *Dombey and Son* (1848); reeditada en Harmondsworth, Penguin, 1970, p. 50.

[23] Raymond Williams, «Introduction»; en Dickens, *Dombey and Son*, pp. 11-12.

2. IMÁGENES DEL PASADO, PURAS E IMPURAS

[1] Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987, pp. 280-336.

[2] Bernard S. Cohn, «Representing Authority in Victorian India», en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*,

Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 185-207.

[3] Citado por Philip D. Curtin, ed., en *Imperialism*, Nueva York, Walker, 1971, pp. 294-295.

3. DOS VISIONES EN *EL CORAZÓN DE LAS TINIEBLAS*

[1] Salman Rushdie, «Outside the Whale», en *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*, Londres, Viking/Granta, 1991, pp. 92 y 101.

[2] Este es el mensaje de Conor Cruise O'Brien en «Why the Wailing Ought to Stop»: *The Observer*, 3 de junio de 1984.

[3] Joseph Conrad, «Heart of Darkness», en *Youth and Two Other Stories*, Garden City, Doubleday, Page & Co., 1925, p. 82. [Hay trad. cast.: *El corazón de las tinieblas*, Lumen, Barcelona, 1992.]

[4] Para Mackinder, véase Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1984, pp. 102-103. Conrad y la geografía triunfalista forman el núcleo del trabajo de Felix Driver en «Geography's Empire: Histories of Geographical Knowledge», *Society and Space*, 1991.

[5] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1951; nueva edición en Nueva York, Harcourt and Brace Jovanovich, 1973, p. 215. [Hay trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1974.] Véase también Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Art*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, pp. 206-281.

[6] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, traducción de Geoff Bennington y Brian Massumi,

Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, p. 37. [Hay trad. cast.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.]

[7] Véase especialmente la última obra de Foucault, *Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984. [Hay trad. cast.: *El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.] En *The Passion of Michel Foucault*, Nueva York, Simon & Schuster, 1993, James Miller propone una nueva y arriesgada interpretación, en la que sostiene que, en su conjunto, la *oeuvre* de Foucault estaría por entero dedicada al yo, en particular, al del mismo Foucault.

[8] Véase, por ejemplo, Gérard Chaliand, *Revolution in the Third World*, Harmondsworth, Penguin, 1978.

[9] Salman Rushdie, «Outside the Whale», pp. 100-101.

[10] Ian Watt, *Conrad in the Nineteenth Century*, Berkeley, University of California Press, 1979, pp. 175-179.

4. EXPERIENCIAS DISCREPANTES

[1] Los ingleses tomaron el término hindi *darbar*, del persa «corte», para reunir asambleas de nativos notables convocados por la autoridad imperial. Se dijo en la primera convocatoria (1877) que se trataba de una «costumbre ancestral», pero en realidad era un recurso recién inventado con motivo de la proclamación de la reina Victoria de Inglaterra como emperatriz de la India en 1876. (*N. de la T.*)

[2] Eric Hobsbawm, «Introduction», en Hobsbawm y Ranger, *Invention of Tradition*, p. 1.

[3] Jean-Baptiste Joseph Fourier, *Préface historique*, vol. I de *Description de l’Egypte*, París, Imprimerie Royale, 1809-1828, p. 1.

[4] Abd al-Rahman al-Jabarti, *'Aja'ib al-Athar fi al-Tarajum wa al-Akhbar*, vol. 4, El Cairo, Lajnat al-Bayan al-'Arabi, 1958-1967, p. 284.

[5] Véase Christopher Miller, *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; también: Arnold Temu y Bonaventure Swai, *Historians and Africanist History: A Critique*, Westport, Lawrence Hill, 1981.

[6] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1975; Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism*, Londres, Alien & Unwin, 1978. Para una discusión sobre algunos de estos trabajos, véase Edward W. Said, «Orientalism Reconsidered», *Race and Class* 27, n.º 2, otoño de 1985, pp. 1-15.

[7] Peter Gran, *The Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*, Austin, University of Texas Press, 1979; Judith Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt*, El Cairo, American University in Cairo Press, 1986; Hanna Batatu, *The Old Social Classes and The Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton, Princeton University Press, 1978; Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the Sixteenth to the Twentieth Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, Londres, Frank Cass, 1977.

[8] Gauri Viswanathan, *The Masks of the Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.

5. VINCULACIÓN DEL IMPERIO CON LA INTERPRETACIÓN SECULAR

[1] Francis Fergusson, *The Human Image in Dramatic Literature*, Nueva York, Doubleday, Anchor, 1957, pp. 205-206.

[2] Erich Auerbach, «Philology and *Weltliteratur*» traducción de M. y E. W. Said, *Centennial Review* 13, invierno de 1969. (Véase mi análisis de su obra en *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983, pp. 1-9.)

[3] George E. Woodberry, «Editorial» (1903), en *Comparative Literature: The Early Years, An Anthology of Essays*, Hans Joachim Schulz y Phillip K. Rein, eds., Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1973, p. 211. Véase también Harry Levin, *Grounds for Comparison*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1972, pp. 57-130; Claudio Guillén, *Entre lo uno y lo diverso: Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985, pp. 54-121.

[4] Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, traducción de Willard Trask, Princeton, Princeton University Press, 1953. [Hay trad. cast.: *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.] Véase también Said, «Secular Criticism», en *The World, the Text and the Critic*, pp. 31-53 y 148-149.

[5] The National Defense Education Act (NDEA). En 1958, el Congreso de Estados Unidos aprobó un decreto por el cual autorizaba un presupuesto de 295 millones de dólares para las ciencias y las lenguas, ambas consideradas importantes para la seguridad nacional. Los Departamentos de Literatura Comparada estaban entre los beneficiarios de tal resolución.

[6] Citado por Smith en *Uneven Development*, pp. 101-102.

[7] Antonio Gramsci, «La cuestión meridional», en *Selections from Political Writings, 1921-1926*, Quintin Hoare, trad. y ed., Londres, Lawrence and Wishart, 1978, p. 461. [Hay trad. cast.: *La cuestión*

meridional, Madrid, Penthalon, 1978.] Para una explicación poco corriente de las teorías de Gramsci acerca de «lo sureño», véase Timothy Brennan, «Literary Criticism and the Southern Question», *Cultural Critique*, n.º 11, invierno de 1988-1989, pp. 89-114.

[8] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, vol. 3, J. M. Robson, ed., Toronto, University of Toronto Press, 1965, p. 693.

SEGUNDA PARTE

Una visión consolidada

1. NARRATIVA Y ESPACIO SOCIAL

[1] Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Middletown, Wesleyan University Press, 1973; Patricia Nelson Limerick, *The Legacy of Conquest: The Unbroken Past of the American West*, Nueva York, Norton, 1988; Michael Paul Rogin, *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian*, Nueva York, Knopf, 1975.

[2] Bruce Robbins, *The Servant's Hand: English Fiction from Below*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

[3] Gareth Stedman Jones, *Outcast London: A Study in the Relationship Between the Classes in Victorian Society* (1971); reed. en Nueva York, Pantheon, 1984.

[4] Eric Wolf, *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

[5] Martin Green, *Dreams of Adventure, Deeds of Empire*, Nueva York, Basic Books, 1979; Molly Mahood, *The Colonial Encounter: A Reading of Six Novels*, Londres, Rex Collings, 1977; John A. McClure, *Kipling and Conrad: The Colonial Fiction*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981; Patrick Brantlinger, *The Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830-1914*, Ithaca, Cornell University Press, 1988. Véase también John Barrell, *The Infection of Thomas de Quincey: A Psychopatology of Imperialism*, New Haven, Yale University Press, 1991.

[6] William Appleman Williams, *Empire as a Way of Life*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 112-113.

[7] Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism*, Nueva York, Random House, 1971; Gordon K. Lewis, *Slavery, Imperialism and Freedom: Studies in English Radical Thought*, Nueva York, Monthly Review, 1978; V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind. Black Man, Yellow Man and White Man in the Age of Empire* (1969); reed. en Nueva York, Columbia University Press, 1986, y *Marxism and Imperialism*, Nueva York, St. Martin's Press, 1974. *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*, de Eric Cheyfitz (Nueva York, Oxford University Press, 1991) es una aportación más reciente. *Conrad and Imperialism*, de Benita Parry (Londres, Macmillan, 1983), discute a fondo la obra anterior y otras similares dentro del contexto que ofrece la obra de Conrad.

[8] E. M. Forster, *Howards End*, Nueva York, Knopf, 1921, p. 204. [Hay trad. cast.: *La mansión*, Madrid, Alianza, 1985.]

[9] Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*, Londres, New Left, 1979, p. 118.

[10] *Culture and Society, 1780-1950*, de Raymond Williams, se publicó en Londres, Chatto & Windus, 1958.

[11] Joseph Conrad, «Heart of Darkness», en *Youth and Two Other Stories*, Garden City, Doubleday, Page & Co., 1925, pp. 50-51. [Hay trad. cast.: *El corazón de las tinieblas*, Lumen, Barcelona, 1992.] Si se quiere leer un relato desmitificador sobre la relación entre la cultura de la modernidad y la redención, véase Leo Bersani, *The Culture of Redemption*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1990.

[12] Después de 1880 existieron multitud de teorías y justificaciones acerca del estilo imperial: antiguo contra moderno, inglés contra francés, etcétera. Como reputado ejemplo, véase *Ancient and Modern Imperialism*, de Evelyn Baring (Cromer), Londres, Murray, 1910; también *Studies in Mid-Victorian Imperialism*, de C. A. Bodelsen (Nueva York, Howard Fertig, 1968); y *The Vision and the Need: Late Victorian Imperialist Aims*, de Richard Faber (Londres, Faber & Faber, 1966). Una obra anterior, pero todavía útil, es *British Colonial Theories*, de Klaus Knorr (Toronto, University of Toronto Press, 1944).

[13] Ian Watt, *The Rise of the Novel*, Berkeley, University of California Press, 1957; Lennard Davis, *Factual Fictions: The Origins of the English Novel*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; John Richetti, *Popular Fiction Before Richardson*, Londres, Oxford University Press, 1969; Michael McKeon, *The Origin of the English Novel: 1600-1740*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.

[14] J. R. Seeley, *The Expansion of England* (1884), reed. en Chicago, University of Chicago Press, 1971, p. 12; J. A. Hobson, *Imperialism: A Study* (1902); reed. en Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972, p. 15. [Hay trad. cast.: *Estudio del imperialismo*, Madrid, Alianza, 1981.] A pesar de que Hobson acusa a las otras potencias europeas de las perversiones del imperialismo, Inglaterra se salva.

[15] Raymond Williams, *The Country and the City*, Nueva York, Oxford University Press, 1973, pp. 165-182 y ss. [Hay trad. cast.: *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.]

[16] D. C. M. Platt, *Finance, Trade and Politics in British Foreign Policy, 1815-1914*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 536.

[17] *Ibid.*, p. 357.

[18] Joseph Schumpeter, *Imperialism and Social Classes*, trad. de Heinz Norden, Nueva York, Augustus M. Kelley, 1951, p. 12.

[19] Platt, *Finance, Trade and Politics*, p. 359.

[20] Ronald Robinson y John Gallagher, con Alice Denny, *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism* (1961); nueva ed.: Londres, Macmillan, 1981, p. 10. Pero si se quieren captar con nitidez los efectos que esa tesis ha tenido en las discusiones académicas acerca del imperialismo, véase William Roger Louis, ed., *Imperialism: The Robinson and Gallagher Controversy*, Nueva York, Franklin Watts, 1976. Para una visión de conjunto de este campo de estudios, la compilación esencial de Robin W. Winks, ed., *The Historiography of the British Empire-Commonwealth: Trends, Interpretations and Resources*, Durham, Duke University Press, 1966. Dos compilaciones mencionadas por Winks (p. 6) son: *Historians of India, Pakistan and Ceylan*, Cyril H. Philips, ed., e *Historians of South East Asia*, D. G. E. Hall, ed.

[21] Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981; David A. Miller, *The Novel and the Police*, Berkeley, University of California Press, 1988. Véase Hugh Ridley, *Images of Imperial Rule*, Londres, Croom Helm, 1983.

[22] En John MacKenzie, *Propaganda and Empire: The Manipulation of British Public Opinion, 1880-1960*, Mánchester, Manchester University Press, 1984, se encontrará una excelente descripción del modo en que la

cultura popular rindió sus servicios durante la era oficial del imperialismo. Véase también MacKenzie, ed., *Imperialism and Popular Culture*, Mánchester, Manchester University Press, 1986; para el registro de otras sutiles manipulaciones de la identidad nacional inglesa durante el mismo periodo, véase Robert Colls y Philip Dodd, eds., *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*, Londres, Croom Helm, 1987. También, Raphael Samuel, ed., *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity*, 3 vols., Londres, Routledge, 1989.

[23] E. M. Forster, *A Passage to India* (1924); reed. en Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1952, p. 231. [Hay trad. cast.: *Pasaje a la India*, Madrid, Alianza, 1985.]

[24] Sobre los ataques a Conrad, véase Chinua Achebe, «An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*», en *Hopes and Impediments: Selected Essays*, Nueva York, Doubleday, Anchor, 1989, pp. 1-20. Brantlinger, en *Rule of Darkness*, discute con inteligencia algunos de los problemas planteados por Achebe, pp. 269-274.

[25] Deirdre David, *Fictions of Resolution in Three Victorian Novels*, Nueva York, Columbia University Press, 1981.

[26] Georg Lukács, *The Historical Novel*, trad. de Hannah y Stanley Mitchell, Londres, Merlin Press, 1962, pp. 19-88. [Hay trad. cast.: *La novela histórica*, Barcelona, Grijalbo, 1978.]

[27] *Ibid.*, pp. 30-63.

[28] Unas pocas líneas de Ruskin se citan y comentan en R. Koebner y H. Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political World, 1840-1866*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, p. 99.

2. JANE AUSTEN Y EL IMPERIO

[1] V. G. Kieman, *Marxism and Imperialism*, Nueva York, St. Martin's Press, 1974, p. 100.

[2] John Stuart Mill, *Disquisitions and Discussions*, vol. 3, Londres, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1875, pp. 167-168. Una versión anterior de estos aspectos se encuentra en Nicholas Canny, «The Ideology of English Colonization: From Ireland to America», *William and Mary Quarterly* 30, 1973, pp. 575-598.

[3] Williams, *The Country and the City*, p. 281.

[4] Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Londres, Methuen, 1986. Véase también su antología con Neil L. Whitehead: *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the Present Day*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

[5] Hobson, *Imperialism*, p. 6.

[6] Tal extremo es tratado memorablemente en C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Overture and the Santo Domingo Revolution* (1938); reed. en Nueva York, Vintage, 1963 (especialmente en el capítulo 2, «The Owners»). Véase también Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988, pp. 149-153.

[7] Williams, *The Country and the City*, p. 117.

[8] Jane Austen, *Mansfield Park*, Tony Tanner, ed. (1814); reed. en Harmondsworth, Penguin, 1966, p. 42. En *Jane Austen*, de Tony Tanner (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1986), se encontrará el mejor análisis de la novela. [Entre las diversas traducciones castellanas: *Mansfield Park*, Barcelona, Alba, 1995.]

[9] *Ibid.*, p. 54.

[10] *Ibid.*, p. 206.

[11] Warren Roberts, *Jane Austen and the French Revolution*, Londres, Macmillan, 1979, pp. 97-98. Véase asimismo Avron Fleishman, *A Reading*

of *Mansfield Park: An Essay in Critical Synthesis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1967, pp. 36-39 y ss.

[12] Austen, *Mansfield Park*, pp. 375-376.

[13] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, vol. 3, J. M. Ronson, ed., Toronto, University of Toronto Press, 1965, p. 693. Sidney W. Mintz cita el pasaje en *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Nueva York, Viking, 1985, p. 42.

[14] Said juega aquí y en las páginas siguientes con los múltiples significados que Jane Austen da a la palabra «confort»; para que no se pierdan, he preferido citarla entre paréntesis, aunque la traduzca de muchas maneras distintas. (*N. de la T.*)

[15] Austen, *Mansfield Park*, p. 446.

[16] *Ibid.*, p. 448.

[17] *Ibid.*, p. 450.

[18] *Ibid.*, p. 456.

[19] John Gallagher, *The Decline, Revival and Fall of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 76.

[20] Austen, *Mansfield Park*, p. 308.

[21] Lowell Joseph Ragatz, *The Fall of the Planter Class in the British Caribbean, 1763-1833: A Study in Social and Economic History* (1928); reed. en Nueva York, Octagon, 1963, p. 27.

[22] Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Nueva York, Russell & Russell, 1961 p. 211. Véase también su *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean, 1492-1969*, Londres, Deutsch, 1970, pp. 177-254.

[23] Austen, *Mansfield Park*, p. 213.

3. LA INTEGRIDAD CULTURAL DEL IMPERIO

[1] Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La réflexion sur la diversité humaine*, París, Seuil, 1989.

[2] Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France, 1871-1962*, París, La Table Ronde, 1972, pp. 7 y 10-13.

[3] Basil Davidson, *The African Past: Chronicles from Antiquity to Modern Times*, Londres, Longmans, 1964, pp. 36-37. Asimismo: Philip D. Curtin, *Image of Africa: British Ideas and Action, 1780-1850*, 2 vols., Madison, University of Wisconsin Press, 1964; Bernard Smith, *European Vision and the South Pacific*, New Haven, Yale University Press, 1985.

[4] Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, Nueva York, Norton, 1981; Nancy Stepan, *The Idea of Race in Science: Great Britain, 1800-1960*, Londres, Macmillan, 1982.

[5] En George W. Stocking, *Victorian Anthropology*, Nueva York, Free Press, 1987, se dispone de una visión completa de las corrientes en los primeros tiempos de la antropología.

[6] Citado por Philip D. Curtin, *Imperialism*, Nueva York, Walker, 1971, pp. 158-159.

[7] John Ruskin, «Inaugural Lecture» (1870), en *The Works of John Ruskin*, vol. 20, E. T. Cook y Alexander Wedderburn, eds., Londres, George Allen, 1905, p. 41, n. 2.

[8] *Ibid.*, pp. 41-43.

[9] V. G. Kiernan, «Tennyson, King Arthur and Imperialism», en su *Poets, Politics and the People*, Harvey J. Kaye, ed., Londres, Verso, 1989, p. 134.

[10] Para un análisis más profundo de uno de los hitos fundamentales en la historia de la relación jerárquica entre Occidente y lo no occidental, véase E. W. Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978, pp. 48-92. [Hay trad. cast.; la más reciente *Orientalismo*, Barcelona, Debate, 2016.]

[11] Hobson, *Imperialism*, pp. 199-200.

[12] Citado por Hubert Deschamps, *Les Méthodes et les doctrines coloniales de la France du XVIe siècle à nos jours*, París, Armand Colin, 1953, pp. 126-127.

[13] Véase Anna Davin, «Imperialism and Motherhood», en Samuel, ed., *Patriotism*, vol. I, pp. 203-235.

[14] Michael Rosenthal, *The Character Factory: Baden-Powell's Boy Scouts and the Imperatives of Empire*, Nueva York, Pantheon, 1986, especialmente, pp. 131-160. Véase también H. John Field, *Toward a Programme of Imperial Life: The British Empire at the Turn of the Century*, Westport, Greenwood Press, 1982.

[15] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983, pp. 25-69.

[16] Véase Marianna Torgovnick, *Gone Primitive: Savage Intellectuals, Modern Lives*, Chicago, University of Chicago Press, 1990. Y para el estudio de la clasificación, codificación, coleccionismo y exhibición, véase James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1988. Asimismo: Street, *Savage in Literature*, y Roy Harvey Pearce, *Savagism and Civilization: A Study of the Indian and the American Mind* (1953); ed. rev.: Berkeley, University of California Press, 1988.

[17] K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, 1959; reed. en Nueva York, Macmillan, 1969, y Michael Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology and Ideologies of Western Dominance*, Ithaca, Cornell University Press, 1989. Asimismo es interesante el libro de Daniel R. Headrick *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*, Nueva York, Oxford University Press, 1981.

[18] Henri Brunschwig, *French Colonialism, 1871-1914: Myths and Realities*, trad. de W. G. Brown, Nueva York, Praeger, 1964, pp. 9-10.

[19] Véase Brantlinger, *Rule of Darkness*; Suvendrini Perera, *Reaches of Empire: The English Novel from Edgeworth to Dickens*, Nueva York, Columbia University Press, 1991; Christopher Miller, *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

[20] Citado en Gauri Viswanathan, *The Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Nueva York, Columbia University Press, 1989, p. 132.

[21] Alfred Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

[22] Guy de Maupassant, *Bel-Ami* (1985): Georges Duroy es un oficial de caballería que ha servido en Argelia, se hace una carrera en París como periodista y, con cierta ayuda, escribe acerca de la vida en Argelia. Luego se ve envuelto en los escándalos financieros que rodearon la conquista de Tánger.

[23] Johannes Fabian, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, París y La Haya, Mouton, 1963; Bernard S. Cohn «Representing Authority in Victorian India», en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 185-207, y su *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1990. En relación con estas obras, véase: Richard G. Fox, *Lions of the Punjab: Culture in the Making*, Berkeley, University of California Press, 1985, y Douglas E. Haynes, *Rhetoric and Ritual in*

Colonial India: The Shaping of Public Culture in Surat City, 1852-1928, Berkeley, University of California Press, 1991.

[24] Fabian, *Language and Colonial Power*, p. 79.

[25] Ronald Inden, *Imagining India*, Londres, Blackwell, 1990.

4. EL IMPERIO EN ACCIÓN: AIDA DE VERDI

[1] Timothy Mitchell, *Colonising Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

[2] Leila Kinney y Zeynep Çelik, «Etnography and Exhibitionism at the Expositions Universelles», *Assemblages*, 13 de diciembre de 1990, pp. 35-59.

[3] T. J. Clark, *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers*, Nueva York, Knopft, 1984, pp. 133-146; Malek Alloula, *The Colonial Harem*, trad. de Myrna y Wlad Godzich, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986; y también Sarah Graham-Brown, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1916*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.

[4] Véase, por ejemplo, Zeynep Çelik, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth Century World's Fairs*, Berkeley, University of California Press, 1992; y Robert W. Rydell, *All the World's a Fair: Visions of Empire at American International Expositions, 1876-1916*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

[5] Herbert Lindenberger, *Opera: The Extravagant Art*, Ithaca, Cornell University Press, 1984, pp. 270-80.

[6] Antoine Goléa, *Gespräche mit Wieland Wagner*, Salzburgo, SN Verlag, 1967, p. 58.

[7] *Opera* 13, n.º 1 (enero de 1962), 33. Véase también Geoffrey Skelton, *Wieland Wagner: The Positive Sceptic*, Nueva York, St. Martin's Press, 1971, pp. 159 y ss.

[8] Joseph Kerman, *Opera as Drama*, Nueva York, Knopf, 1956, p. 160.

[9] Paul Robinson, *Opera and Ideas: From Mozart to Strauss*, Nueva York, Harper & Row, 1985, p. 163.

[10] *Ibid.*, p. 164.

[11] *Verdi's Aida: The History of an Opera in Letters and Documents*, traducción y recopilación de Hans Busch, Minneapolis, University of Minneapolis Press 1978, p. 3.

[12] *Ibid.*, pp. 4 y 5.

[13] *Ibid.*, p. 126.

[14] *Ibid.*, p. 150.

[15] *Ibid.*, p. 17.

[16] *Ibid.*, p. 50. Véase asimismo Philip Gossett, «Verdi, Ghislanzoni, and Aida: The Uses of Convention», *Critical Inquiry* 1, n.º 1 (1974), pp. 292-334.

[17] *Verdi's Aida*, p. 153.

[18] *Ibid.*, p. 212.

[19] *Ibid.*, p. 183.

[20] Stephen Bann, *The Clothing of Clio*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 93-111.

[21] Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance*, trad. de Cene Patterson-Black y Victor Reinking, Nueva York, Columbia University Press, 1984, p. 86. Véase también Said, *Orientalism*, pp. 80-88.

[22] Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987, pp. 161-188.

- [23] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 25.
- [24] Jean Humbert, «À propos de l'égyptomanie dans l'œuvre de Verdi: Attribution à Auguste Mariette d'un scénario anonyme de l'opéra *Aida*», *Revue de Musicologie* 62, n.º 2 (1976), pp. 229-255.
- [25] Kinney y Çelik, «Etnography and Exhibitionism», p. 36.
- [26] Brian Fagan, *The Rape of the Nile*, Nueva York, Scribner's, 1975, p. 278.
- [27] *Ibid.*, p. 276.
- [28] Kinney y Çelik, «Etnography and Exhibitionism», p. 38.
- [29] *Verdi's Aida*, p. 444.
- [30] *Ibid.*, p. 186.
- [31] *Ibid.*, pp. 261-262.
- [32] *Opera*, 1986.
- [33] Skelton, Wieland Wagner, p. 160. Véase también Goléa, *Gespräche mit Wieland Wagner*, pp. 62-63.
- [34] *Verdi's Aida*, p. 138.
- [35] Muhammd Sabry, *Episode de la question d'Afrique: l'Empire égyptien sous Ismail et l'ingérence anglo-francaise (1863-1879)*, París, Geuthner, 1933, pp. 390 y ss.
- [36] Roger Owen, *The Middle East and the World Economy, 1800-1914*, Londres, Methuen, 1981.
- [37] *Ibid.*, p. 122.
- [38] David Landes, *Bankers and Pashas*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1958.
- [39] Sabry, *Episode...*, p. 313.
- [40] *Ibid.*, p. 322.
- [41] Georges Douin, *Histoire du règne du Khedive Ismail*, vol. 2, Roma, Royal Egyptian Geographic Society, 1934.

[42] Landas, *Bankers and Pashas*, p. 209.

[43] Owen, *Middle East*, pp. 149-150.

[44] *Ibid.*, p. 128.

[45] Janet L. Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of City Victorious*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 98.

[46] *Ibid.*, p. 107.

[47] Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, trad. de Jean Stewart, Nueva York, Praeger, 1972, pp. 96-98.

[48] Bernard Semmel, *Jamaican Blood and Victorian Conscience: The Governor Eyre Controversy*, Boston, Riverside Press, 1963, p. 179. Una cerrazón de miras comparable se estudia en: Irían Habib, «Studying a Colonial Economy-Without Perceiving Colonialism», *Modern Asian Studies* 19, n.º 3, 1985, pp. 355-381.

[49] Thomas Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa*, Londres, Muller, 1956, pp. 29-59.

[50] Véase Adas, *Machines as the Measure of Men*, pp. 199-270.

5. LOS PLACERES DEL IMPERIALISMO

[1] Como ejemplo de este tipo de razonamiento, véase J. B. Kelly, *Arabia, the Gulf and the West*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1980.

[2] Rosenthal, *Carachter Factory*, p. 52 y ss.

[3] J. A. Mangan, *The Games Ethic and Imperialism: Aspects of the Diffusion of an Ideal*, Harmondsworth, Viking, 1986.

[4] J. M. S. Tompkins, «Kipling's Later Tales: The Theme of Healing», *Modern Language Review* 45 (1950), pp. 18-32.

[5] Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 258-259. Véase S. P. Mohanty, «Kipling's Children and the Colour Line», *Race and Class* 31, n.º 1 (1989), pp. 21-40. Para una meditación en detalle acerca de los problemas de color y casta, véase también su «Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism», *Yale Journal of Criticism* 2, n.º 2 (1989), pp. 1-31.

[6] Rudyard Kipling, *Kim* (1901), reed. en Garden City, Doubleday, Doran, 1941, p. 516. [Hay trad. cast.: *Kim*, trad. de José Luis López Muñoz, Madrid, Alianza, 1986.]

[7] *Ibid.*, pp. 516-517.

[8] *Ibid.*, p. 517.

[9] *Ibid.*, p. 523.

[10] George Eliot, *Middlemarch*, Bert G. Hornback, ed., Nueva York, Norton, 1977, p. 544. [Hay trad. cast.: *Middlemarch*, trad. de J. L. López Muñoz, Mondadori, Barcelona, 1992.]

[11] Mark Kinkead-Weekes, «Vision in Kipling's Novels», en Andrew Rutherford, ed., *Kipling's Mind and Art*, Londres, Oliver & Boyd, 1964.

[12] Edmund Wilson, «The Kipling that Nobody Read», *The Wound and the Bow*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, pp. 100-101 y 103.

[13] Kipling, *Kim*, p. 242.

[14] *Ibid.*, p. 268.

[15] *Ibid.*, p. 271.

[16] Francis Hutchins, *The Illusion of Permanence: British Imperialism in India*, Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 157. Véase también George Bearce, *British Attitudes Towards India, 1784-1858*, Oxford, Oxford University Press, 1961. B. R. Tomlinson, por su parte,

desnuda el sistema en *The Political Economy of the Raj, 1914-1947: The Economics of Decolonization in India*, Londres, Macmillan, 1979.

[17] Angus Wilson, *The Strange Ride of Rudyard Kipling*, Londres, Penguin, 1977, p. 43.

[18] George Orwell, «Rudyard Kipling», en *A Collection of Essays*, Nueva York, Doubleday, Anchor, 1954, pp. 133-135.

[19] Michael Edwardes, *The Shahibs and the Lotus: The British in India*, Londres, Constable, 1988, p. 59.

[20] Véase Edward W. Said, «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors», *Critical Inquiry* 15, n.º 2 (invierno de 1989), pp. 205-225. Asimismo: Lewis D. Wurgaft, *The Imperial Imagination: Magic and Myth in Kipling's India*, Middletown, Wesleyan University Press, 1983, pp. 54-78; y desde luego la obra de Bernard S. Cohn: *Anthropologist Among the Historians*.

[21] Véase Eric Stokes, *The English Utilitarians and India*, Oxford, Clarendon Press, 1959, y Bearce, *British Attitudes Towards India*, pp. 153-174. Acerca de la reforma educativa de Bentinck, véase Viswanathan, *Masks of Conquest*, pp. 44-47.

[22] Noel Annan, «Kipling's Place in the History of Ideas», *Victorian Studies* 3, n.º 4 (junio de 1960), p. 323.

[23] Véase notas 11 y 12, p. 918.

[24] Geoffrev Moorhouse, *India Britannica*, Londres, Paladin, 1984, p. 103.

[25] *Ibid.*, p. 102.

[26] Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, trad. de Anna Bostock, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1971, pp. 35 y ss. [Hay trad. cast.: *Teoría de la novela*, Grijalbo, Madrid, 1974.]

[27] Kipling, *Kim*, p. 246.

[28] *Ibid.*, p. 248.

[29] Lukács, *Theory of the Novel*, pp. 125-126.

[30] Kipling, *Kim*, p. 466.

6. EL NATIVO BAJO CONTROL

[1] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. de Constance Farrington (1961), reed. en Nueva York, Grove, 1968, p. 77. La substanciación de esta exigencia se encuentra en: Fabiola Jara y Edmundo Magana, «Rules of Imperialist Method», *Dialectical Anthropology* 7, n.º 2 (septiembre de 1982), pp. 115-136. [Hay trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, prefacio de Jean-Paul Sartre, trad. Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.]

[2] Robert Stafford, *Scientist of Empire: Sir Roderick Murchison, Scientific Exploration and Victorian Imperialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Un ejemplo anterior en India es registrado por Marika Vicziany en «Imperialism, Botany and Statistics in Early Nineteenth-Century India: The Surveys of Francis Buchanan (1762-1829)», *Modern Asian Studies* 20, n.º 4 (1986), pp. 625-660.

[3] Stafford, *Scientist of Empire*, p. 208.

[4] J. Stengers, «King Leopold's Imperialism», en Roger Owen y Bob Sutcliffe, eds., *Studies in the Theory of Imperialism*, Londres, Longmans, 1972, p. 260. Véase también *The King Incorporated: Leopold II in the Age of Trusts*, Londres, Allen & Unwin, 1963.

[5] Achebe, *Hopes and Impediments*; véase nota 24.

[6] Linda Nochlin, «The Imaginary Orient», *Art in America* (mayo de 1983), pp. 118-131 y 187-191. Además, como ampliación del ensayo de

Nochlin, véase la interesante y notable tesis de doctorado de Todd B. Porterfield, *Art in the Service of French Imperialism in the Near East, 1798-1848: Four Case Studies*, Ann Arbor, University Microfilms 1991.

[7] A. P. Thornton, *The Imperial Ideas and Its Enemies: A Study in British Power* (1959); reed. en Londres, Macmillan, 1985; Bernard Porter, *Critics of Empire: British Radical Attitudes to Colonialism in Africa, 1895-1914*, Londres, Macmillan, 1968; Hobson, *Imperialism*. Respecto a Francia, ver: Charles Robert Ageron, *L'Anticolonialisme en France de 1871 à 1914*, París, Presses Universitaires de France, 1973.

[8] Véase Bodelsen, *Studies in Mid-Victorian Imperialism*, pp. 147-214.

[9] Stephen Charles Neill, *Colonialism and Christian Missions*, Londres, Lutterworth, 1966. Se trata de una obra general cuyas afirmaciones deberían enriquecerse y detallarse con gran número de estudios muy precisos acerca de la actividad misionera. Por ejemplo, con el trabajo de Murray A. Rubinstein sobre China: «The Missionary as Observer and Imagemaker: Samuel Wells Williams and the Chinese», *American Studies*, Taipei, 10, n.º 3 (septiembre de 1980), pp. 31-44; y «The Northeastern Connection: American Board Missionaries and the Formation of American Opinion Toward China: 1830-1860», *Bulletin of Modern History*, Academica Sinica, Taiwán, julio de 1980.

[10] Véase Bearce, *British Attitudes Towards India*, pp. 65-77; y Stokes, *English Utilitarians and India*.

[11] Citado en Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the Sixteenth to the Twentieth Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, Londres, Frank Cass, 1977, p. 59.

[12] *Ibid.*, p. 62.

[13] *Ibid.*, p. 223.

[14] Romila Thapar, «Ideology and Interpretation of Early Indian History», *Review* 5, n.º 3 (invierno de 1982), p. 390.

[15] Karl Marx y Friedrich Engels, *On Colonialism: Articles from The New York Tribune and Other Writings*, Nueva York, International, 1972, p. 156. [Hay trad. cast.: *Sobre el colonialismo*, Madrid, Júcar, 1977.]

[16] Katherine George, «The Civilized West Looks at Africa, 1400-1800. A Study in Ethnocentrism», *Isis*, n.º 155 (marzo de 1958), pp. 66, 69-70.

[17] Para la definición de «primitivos» a través de esta técnica, véase Torgovnick, *Gone Primitive*, pp. 3-41. También: Ronald L. Mees, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, que propone una elaborada versión de la teoría de los cuatro estadios del salvaje basada en la filosofía y el pensamiento cultural europeos.

7. CAMUS Y LA EXPERIENCIA IMPERIAL FRANCESA

[1] Brunschwig, *French Colonialism*, p. 14.

[2] Robert Delavigne y Charles André Julien, *Les Constructeurs de la France d'outre-mer*, París, Coreia, 1946, p. 16. A pesar de que trata de temas semejantes, L. H. Gann y Peter Duignan, eds., *African Proconsuls: European Governors in Africa*, Nueva York, Free Press, 1978, presenta interesantes diferencias respecto al primero. Véase asimismo Mort Rosenblum, *Mission to Civilize: The French Way*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1986.

[3] Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817-1881*, Washington, Catholic University of America Press, 1968, p. 46 y ss.

[4] Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France, 1871-1962*, París, La Table Ronde, 1972, pp. 44-45. Véase también Stuart Michael Persell, *The*

French Colonial Lobby, Stanford, Hoover Institution Press, 1983.

[5] Citado por Murphy, *Ideology of French Imperialism*, p. 25.

[6] Raymond F. Betts, *Assimilation and Association in French Colonial Theory, 1840-1914*, Nueva York, Columbia University Press, 1961, p. 88.

[7] He leído sobre esta misma materia respecto a las teorías de la identidad nacional en el imperialismo de finales del siglo XIX en *Freedom and Interpretation*, Barbara Johnson, ed., Nueva York, Basic Books, 1992.

[8] Betts, *Association and Assimilation*, p. 108.

[9] *Ibid.*, p. 174.

[10] Girardet, *L'Idée Coloniale en France*, p. 48.

[11] Para conocer un pequeño episodio de la competencia imperialista entre Francia e Inglaterra, véase el fascinante retrato de Albert Hourani «T. E. Lawrence and Louis Massignon», en *Islam in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 116-128. Asimismo: Christopher M. Andrew y A. S. Kanya-Forstner, *The Climax of French Imperial Expansion, 1914-1924*, Standford, Standford University Press, 1981.

[12] David Prochaska, *Making Algeria French: Colonialism in Bône, 1870-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 p. 85. Para un fascinante examen del modo en que los científicos sociales y los planificadores urbanos franceses utilizaron Argelia como lugar de experiencias y rediseño, véase Gwendolyn Wright, *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, pp. 66-84. Los últimos capítulos del libro tratan el efecto de estos planes en Marruecos, Indochina y Madagascar. No obstante, el estudio definitivo acerca de estos aspectos es el de Janet Abu-Lughod, *Rabat: Urban Apartheid in Morocco*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

[13] *Ibid.*, p. 124.

[14] *Ibid.*, pp. 141-142.

[15] *Ibid.*, p. 255.

[16] *Ibid.*, p. 254.

[17] *Ibid.*, p. 255.

[18] *Ibid.*, p. 70.

[19] Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture* (1953); reed. en París, Gonthier, 1964, p. 10. [Hay trad. cast.: *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1965.]

[20] Raymond Williams, *George Orwell*, Nueva York, Viking, 1971, esp. pp. 77-78.

[21] Christopher Hitchens, *Prepared for the Worst*, Nueva York, Hill & Wang, 1989, pp. 78-90.

[22] Michael Walzer convierte a Camus en un intelectual ejemplar precisamente por su angustia, sus dudas y su oposición al terrorismo; y porque amaba a su madre; véase Walzer, «Albert Camus's Algerian War» en *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Nueva York, Basic Books, 1988, pp. 136-152.

[23] Conor Cruise O'Brien, *Albert Camus*, Nueva York, Viking, 1970, p. 103.

[24] Joseph Conrad, *Last Essays*, Richard Curle, ed., Londres, Dent, 1926, pp. 10-17.

[25] En los últimos tiempos, desde posiciones evidentemente similares a esta y distintas del núcleo de su libro sobre Camus, O'Brien no ha ocultado su antipatía por los pueblos inferiores del «Tercer Mundo». Véase su extensa controversia con Said en *Salmagundi* 70-71 (primavera-verano de 1986), pp. 65-81.

[26] Herbert Lottman, *Albert Camus: A Biography*, Nueva York, Doubleday, 1979. [Hay trad. cast.: *Albert Camus*, Madrid, Taurus, 1975.] La

mejor crónica acerca de la actuación real de Camus en Argelia durante la misma guerra colonial se encuentra en: Yves Carrière, *La Guerre d'Algérie II: Le Temps de léopards*, París, Fayard, 1969.

[27] «Misère de la Kabylie» (1939), en: Camus, *Essais*, París, Gallimard, 1965, pp. 905-938.

[28] O'Brien, *Camus*, pp. 22-28.

[29] Camus, *Exile and the Kingdom*, trad. de Justin O'Brien, Nueva York, Knopf, 1958, pp. 32-33. [Hay trad. cast.: *El exilio y el reino*, Madrid, Alianza, 1983.] Para un examen a fondo de Camus en el contexto del norte de África, ver: Barbara Harlow, «The Maghrib and The Stranger», *Alif* 3 (primavera de 1983), pp. 39-55.

[30] Camus, *Essais*, p. 2039.

[31] Citado por Manuela Semidei, «De L'Empire à la décolonisation à travers les manuels scolaires», *Revue française de science politique* 16, n.º 1 (febrero de 1961), p. 85.

[32] Camus, *Essais*, pp. 1012-1013.

[33] Semidei, «De l'Empire à la décolonisation», p. 75.

[34] Jean-Paul Sartre, *Literary Essays*, trad. de Annette Michelson, Nueva York, Philosophical Library, 1957, p. 32. [Hay trad. cast.: *Escritos sobre literatura*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1985.]

[35] Abd el-Kader (emir), *Écrits spirituels*, trad. de Michel Chodkiewicz, París, Seuil, 1982.

[36] Mustafa Lacheraf, *L'Algérie: Nation et société*, París, Maspero, 1965. En la novela de Assia Djebar *L'Amour, la fantasia*, París, Jean-Claude Lattès, 1985, se puede leer una maravillosa reconstrucción personal y ficticia del periodo.

[37] Citado por Abdullah Laroui, *The History of the Magreb: An Interpretative Essay*, traducción de Ralph Manheim, Princeton, Princeton

University Press, 1977, p. 301.

[38] Lacheraf, *L'Algérie*, p. 92.

[39] *Ibid.*, p. 93.

[40] Theodore Bugeaud, *Par l'Épée et par la charrue*, París, PUF, 1948.

La carrera posterior de Bugeaud fue igualmente distinguida: mandaba las tropas que dispararon sobre las masas insurgentes el 23 de febrero de 1848, y en *La educación sentimental*, Flaubert lo recompensó haciendo que disparasen al estómago del retrato del impopular mariscal durante las revueltas del Palacio Real el 24 de febrero de 1848.

[41] Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914*, París, Mouton, 1971.

[42] Melvin Richter, «Tocqueville on Algeria», *Review of Politics* 25 (1963), p. 377.

[43] *Ibid.*, 380. Un compendio exhaustivo y más reciente de este material se encuentra en: Marwan R. Buheiry, *The Formation and Perception of the Modern Arab World*, ed. Lawrence I. Corvad, Princeton, Darwin Press, 1989, especialmente en la parte I, «European Perceptions of the Orient», que contiene cuatro ensayos acerca de la Francia y la Argelia del siglo XIX, uno de los cuales tiene que ver con Tocqueville y el islam.

[44] Laroui, *History of the Magreb*, p. 305.

[45] Véase Alloula, *Colonial Harem*.

[46] Fanny Colonna y Claude Haim Brahim, «Du bon usage de la science coloniale», en *Le mal de voir*, París, Union Générale d'Éditions, 1976.

[47] Albert Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, París, Editions du Sagittaire, 1931, p. 113.

[48] Georges Hardy, *La Politique coloniale et le partage du terre aux XIXe et XXe siècles*, París, Albin Michel, 1937, p. 441.

[49] Camus, *Théâtre, Récits, Nouvelles*, París, Gallimard, 1962, p. 1210.

[50] *Ibid.*, p. 1211.

8. UN APUNTE SOBRE EL MODERNISMO

[1] Seeley, *Expansion of England*, p. 16.

[2] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977, pp. 132-133.

[3] Seeley, *Expansion of England*, p. 193.

[4] Véase Alec G. Hargreaves, *The Colonial Experience in French Fiction*, Londres, Macmillan, 1983, p. 31, donde esta extraña elisión se señala y se explica, sugerentemente, como resultado de la peculiar psicología y anglofobia de Loti. No obstante, no se toman en cuenta las consecuencias formales de la obra de Loti. Véase el tratamiento completo en la tesis doctoral inédita de Panivong Norindr para la Universidad de Princeton *Colonialism and Figures of the Exotic in the Work of Pierre Loti*, Ann Arbor, University Microfilms, 1990.

[5] Benita Parry, *Delusions and Discoveries: Studies on India in the British Imagination, 1880-1930*, Londres, Allen Lane, 1972.

TERCERA PARTE

Resistencia y oposición

1. SIEMPRE EXISTEN DOS LADOS

[1] André Gide, *L'Immoraliste*, París, Mercure de France, 1902, pp. 113-114. [Hay trad. cast.; la más reciente *El inmoralista*, Barcelona, RBA, 2011.]

[2] Gide, *The Immoralist*, traducción de Richard Howard, Nueva York, Knopf, 1970, pp. 158-159. Para el estudio de la relación entre Gide y Camus, véase Mary Louise Pratt, «Mapping Ideology: Gide, Camus and Argelia», *College Literature* 8 (1981), pp. 158-174.

[3] Según el uso que le da Christopher Miller en: *Blank Darkness: Africanist Discourse in French*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; además, encontraremos una crítica profunda de la filosofía africanista en Paulin J. Hountondji, *Sur la «philosophie africaine»*, París, Maspero, 1976. En su desarrollo, Hountondji dedica especial atención a la obra de Placide Tempels.

[4] V. Y. Mudimbre, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

[5] Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance*, traducción de Gene Patterson-Black y Victor Reinking, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

[6] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, traducción de Constance Farrington, 1961; reed. en Nueva York, Grove, 1968, p. 314.

[7] Basil Davidson, *Africa in Modern History: The Search for a New Society*, Londres, Allen Lane, 1978, pp. 178-180.

[8] Jean-Paul Sartre, «Le Colonialisme est un système», en *Situations V: Colonialisme et néo-colonialisme*, París, Gallimard, 1964. [Hay trad. cast.: *El colonialismo es un sistema*, Madrid, Alianza, 1987.]

[9] Sartre, «Prólogo» a Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 7.

[10] Davidson, *Africa in Modern History*, p. 200.

[11] Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 96.

[12] *Ibid.*, p. 102.

[13] Sartre, «Prólogo», p. 26.

[14] Henri Grimal, *Decolonization: The British, French, Dutch and Belgian Empires: 1919-1963*, traducción de Stephan de Vos, 1965; reeditado en: Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 9. Existe abundante literatura sobre descolonización, de la cual se pueden indicar algunos títulos señeros: R. F. Holland, *European Decolonization, 1918-1981: An Introductory Survey*, Londres, Macmillan, 1985; Miles Kahler, *Decolonization in Britain and France: The Domestic Consequences of International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1984; Franz Ansprenger, *The Dissolution of the Colonial Empires*, 1981; reeditado en: Londres, Routledge, 1989; A. N. Porter y A. J. Stockwell, vol. I, *British Imperial Policy and Decolonization, 1938-1951*, y vol. II, *1951-1964*, Londres, Macmillan, 1987, 1989; John Strachey, *The End of Empire*, Londres, Gollancz, 1959.

[15] Terence Ranger, «Connexions Between Primary Resistance Movements and Modern Mass Nationalisms in East and Central Africa», pp. 1 y 2, *Journal of African History* 9, n.º 3 (1968), p. 439. Véase también Michael Crowder, ed., *West African Resistance: The Military Response to Colonial Occupation*, Londres, Hutchinson, 1971, y los capítulos finales de: S. C. Malik, ed., *Dissent, Protest and Reform in Indian Civilization*, Simla, Indian Institute of Advanced Study, 1977.

[16] Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements Against the European Colonial Order*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1979. Otro ejemplo, *The Rising of the Red Shawls: A*

Revolt in Madagascar: 1895-1899, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

[17] Ranger, «Connexions», p. 631.

[18] Citado por Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer*, Nueva York, Praeger, 1969, p. 68.

[19] E. M. Forster, *A Passage to India*, 1924; reeditado en Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1952, p. 322. [Hay trad. cast.: *Pasaje a la India*, trad. de José Luis López Muñoz, Madrid, Alianza, 1985.]

[20] Véanse las páginas finales, 314-320, de Benita Parry, *Delusions and Discoveries: Studies on India in the British Imagination, 1880-1930*, Londres, Allen Lane, 1972. Por contraste, en *The Rhetoric of English India*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, Sara Suleri interpreta la relación entre Aziz y Fielding en términos psicosexuales.

[21] Forster, *Passage to India*, p. 86.

[22] *Ibid.*, p. 136.

[23] *Ibid.*, p. 164.

[24] Citado por Francis Hutchins, *The Illusion of Permanence: British Imperialism in India*, Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 41.

[25] Forster, *Passage to India*, p. 76.

[26] Hutchins, *Illusion of Permanence*, p. 187.

[27] En Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the Sixteenth to the Twentieth Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, Londres, Frank Cass, 1977. Véase también James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

[28] Sidney y Beatrice Webb, *Indian Diary*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1988, p. 98. Sobre la atmósfera de curioso aislamiento,

característico de la vida colonial, véase Margaret MacMillan, *Women of the Raj*, Londres, Thames & Hudson, 1988.

[29] Parry, *Delusions and Discoveries*, p. 274.

[30] Forster, *Passage to India*, pp. 106-107.

[31] Citado por Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 140.

[32] *Ibid.*, p. 141.

[33] *Ibid.*, p. 147 (las elipsis pertenecen al original).

[34] *Ibid.*, p. 191.

[35] Edward Thompson, *The Other Side of the Medal*, 1926; reed. en Westport, Greenwood Press, 1974, p. 26.

[36] *Ibid.*, p. 126. Véase también el penetrante análisis de Thompson en Benita Parry, *Delusions and Discoveries*, pp. 164-202.

[37] Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 106.

[38] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trad. de Charles Lam Markmann, 1952; reed. en Nueva York, Grove Press, 1967, p. 222. [Hay trad. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, México, Siglo XXI, 1969.] Como complemento del estilo temprano y psicologicista de Fanon, ver: Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1983.

[39] Raoul Girardet, *L'idée coloniale en France, 1871-1962*, París, La Table Ronde, 1972, p. 136.

[40] *Ibid.*, p. 148.

[41] *Ibid.*, pp. 159-172. Acerca de Griaule vale la pena consultar los excelentes pasajes sobre sus contribuciones y su carrera que le dedica James Clifford en *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press,

1988, pp. 55-91. Son también excelentes sus observaciones sobre Leiris (pp. 165-174). No obstante, en ninguno de los dos casos Clifford vincula los autores tratados con el proceso de la descolonización, un contexto político global eminentemente visible en Girardet.

[42] André Malraux, *La Voie royale*, París, Grasset, 1930, p. 268. [Hay trad. cast.: *La vía real*, Barcelona, Argos Vergara, 1980.]

[43] Paul Mus, *Vietnam: Sociologie d'une guerre*, París, Seuil, 1952, pp. 134-135. *Fire in the Lake* (1972), el galardonado libro de Frances Fitzgerald sobre la guerra norteamericana contra Vietnam, está dedicado a Mus.

2. TEMAS DE RESISTENCIA CULTURAL

[1] Davidson, *Africa in Modern History*, p. 155.

[2] *Ibid.*, p. 156.

[3] Fanon, *Black Skin, White Masks*, p. 220.

[4] Philip D. Curtin, *The Image of Africa: British Ideas and Action, 1780-1850*, 2 vols., Madison, University of Wisconsin Press, 1964.

[5] David Defert, «The Collection of the World, Accounts of Voyages from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries», *Dialectical Anthropology* 7 (1982), pp. 11-20.

[6] Pratt, «Mapping Ideology», consúltese también su notable *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Nueva York y Londres, Routledge, 1992.

[7] James Joyce, *Ulysses*, 1922, reed. en Nueva York, Vintage, 1966, p. 212. [Traducción al castellano de José María Valverde, Barcelona, Lumen, 1980.]

- [8] James Ngugi, *The River Between*, Londres, Heinemann, 1965, p. 1.
- [9] Tayeb Salih, *Season of Migration to the North*, traducción Denys Johnson-Davies, Londres, Heinemann, 1970, pp. 49-50.
- [10] Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Londres, Methuen, 1986.
- [11] George Lamming, *The Pleasures of Exile*, Londres, Allison & Busby, 1984, p. 107.
- [12] *Ibid.*, p. 119.
- [13] Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays*, traducción de Edward Baker, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 14. [Primera edición: *Calibán*, La Habana, Casa de las Américas, 1971.] Como corolario, véase Thomas Cartelli, «Prospero in Africa: The Tempest as Colonialist Text and Pretext», en *Shakespeare Reproduced: The Text in History and Ideology*, Jean E. Howard y Marion F. O'Connor eds., Londres, Methuen, 1987, pp. 99-115.
- [14] Ngugi wa Thiongo, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Londres, James Curry, 1986.
- [15] Barbara Harlow, *Resistance Literature*, Nueva York, Methuen, 1987, p. xvi. En este aspecto, fue pionera la obra de Chinweizu, *The West and the Rest of Us: White Pedrators, Black Slaves and the African Elite*, Nueva York, Random House, 1975.
- [16] Aimé Césaire, *The Collected Poetry*; editores y traductores: Clayton Eshleman y Annette Smith, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 46. [Hay trad. cast.: *Poemas*, Barcelona, Plaza & Janés, 1979.]
- [17] Rabindranath Tagore, *Nationalism*, Nueva York, Macmillan, 1917, p. 19 y ss.
- [18] W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, 1903; reed. en Nueva York, The New American Library, 1969, pp. 44-45.

[19] Tagore, *Nationalism*, p. 62.

[20] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, New Left, 1983, p. 47.

[21] *Ibid.*, p. 52.

[22] *Ibid.*, p. 74.

[23] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiflin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989.

[24] Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

[25] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed, 1986, p. 79. Véase también Rajat K. Ray, «Three Interpretations of Indian Nationalism», en *Essays in Modern India*, B.O. Nanda, ed., Nueva Delhi, Oxford University Press, 1980, pp. 1-41.

[26] Chaterjee, *Nationalist Thought*, p. 100.

[27] *Ibid.*, p. 161.

[28] Davidson, *Africa in Modern History*, especialmente, p. 204. Véase también *General History of Africa*, A. Adu Boaher, ed., vol. 7, *Africa Under Colonial Domination, 1880-1935*, Berkeley, París y Londres, University of California Press, UNESCO, James Currey, 1990, y *The Colonial Moment in Africa: Essays on the Movement of Minds and Materials, 1900-1940*, Andrew Roberts, ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

[29] Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed, 1986, especialmente pp. 43-56, 73-108, 137-154 y ss. Respecto al feminismo e imperialismo desde el punto de vista de la historia

de la emancipación, véase Laura Nader, «Orientalism, Occidentalism and the Control of Women», *Cultural Dynamics* 2, n.º 3 (1989), pp. 323-355; Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Londres, Zed, 1986. También Helen Callaway, *Gender, Culture and Empire: European Women in Colonial Nigeria*, Urbana, University of Illinois Press, 1987, Nupur Chandur y Margaret Strobel, eds., *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.

3. YEATS Y LA DESCOLONIZACIÓN

[1] Angus Calder, *Revolutionary Empire: The Rise of the English-Speaking Empires from the Eighteenth Century to the 1780's*, Londres, Cape, 1981, p. 14. En *Eurocentrism* (trad. de Russell Moore, Nueva York, Monthly Review, 1989), Samir Amin ofrece —en una jerga irritante— la versión filosófica e ideológica del problema. Desde una óptica liberacionista —también a escala planetaria—, Jan Nederveen Pietersee presenta una perspectiva contrastada en el relato *Empire and Emancipation*, Londres, Pluto Press, 1991.

[2] Calder, *Revolutionary Empire*, p. 36.

[3] *Ibid.*, p. 650.

[4] Eqbal Ahmad, «The Neo-Fascist State, Notes on the Pathology of Power in the Third World», *Arab Studies Quarterly* 3, n.º 2 (primavera de 1981), pp. 170-180.

[5] James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, 1916; reed. en Nueva York, Viking, 1964, p. 189. [Hay trad. cast.: *Retrato del artista adolescente*, Barcelona, Lumen, 1986.]

[6] Thomas Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa*, Londres. Muller, 1956, pp. 93-114.

[7] En estas enumeraciones Said suele incluir países latinoamericanos que en esa época era estados independientes. A pesar de su discutible inclusión, hay que respetarla. (*N. de la T.*)

[8] José Martí no tendría que estar incluido en esta serie. Murió en 1895, tres años antes de la independencia de Cuba. (*N. de la T.*)

[9] Alfred Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 196-216.

[10] Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 102.

[11] *Ibid.*, p. 146. En los proyectos de parques nacionales y en la idea de paisaje se pueden apreciar todavía más diferenciaciones de espacio, con consecuencias en los campos del arte y del ocio. Véase W. J. T. Mitchell, ed., «Imperial Landscape», en *Landscape and Power*, Chicago, University of Chicago Press, 1993; y Jane Carruthers, «Creating a National Park, 1910 to 1926», *Journal of South African Studies* 15, n.º 2 (enero de 1989), pp. 188-216. En un ámbito diferente, vale la pena comparar con Mark Bassin, «Inventing Siberia, Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century», *American Historical Review* 96, n.º 3 (junio de 1991), pp. 763-794.

[12] Mahmoud Darwish, «A Lover from Palestine» en *Splinters of Bone*, trad. de B.M. Bannani, Greenfield Center, Nueva York, Greenfield Review Press, 1974, p. 23.

[13] Mary Hamer, «Putting Ireland on the Map», *Textual Practice* 3, n.º 2 (verano de 1989), pp. 184-201.

[14] *Ibid.*, p. 195.

[15] Seamus Deane, *Celtic Revival: Essays in Modern Irish Literature*, Londres, Faber & Faber, 1985, p. 38.

[16] Se refiere a un personaje de la mitología irlandesa. (*N. de la T.*)

[17] *Ibid.*, p. 49.

[18] *Ibid.*

[19] Wole Soyinka, *Myth, Literature and the African World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 127. Véase también Mudimbe, *Invention of Africa*, pp. 53-97.

[20] *Ibid.*, pp. 129, 136.

[21] Fanon, *Wretched of the Earth*, p. 203.

[22] Césaire, *Collected Poetry*, p. 72.

[23] *Ibid.*, pp. 76 y 77.

[24] R. P. Blackmur, *Eleven Essays in the European Novel*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1964, p. 3.

[25] Mahmoud Darwish, *The Music of Human Flesh*, trad. de Denys Johnson-Davies, Londres, Heinemann, 1980, p. 18.

[26] Pablo Neruda, *Confieso que he vivido*, Barcelona, Seix Banal, 1974, pp. 180-81. Este pasaje puede ser sorprendente para cualquiera que haya experimentado la influencia del ensayo de Conor Cruise O'Brien «Passion and Cunning, An Essay on the Politics of W. R. Yeats», reunido en *Passion and Cunning*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1988. Ni su información ni sus afirmaciones son correctas, si se los compara con el libro de Elizabeth Cullingford: *Yeats, Ireland and Fascism*, Londres, Macmillan, 1981; Cullingford también se refiere al pasaje de Neruda.

[27] W. B. Yeats, *Collected Poems*, Nueva York, Macmillan, 1959, p. 146.

[28] Pablo Neruda, *Fully Empowered*, trad. de Alastair Reid, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1986, p. 131. El original es *Plenos*

poderes, Barcelona, Seix Barral, 1977, pp. 86-87.

[29] Yeats, *Collected Poems*, Nueva York, Macmillan, 1959, p. 193.

[30] Fanon, *Wretched of the Earth*, p. 59.

[31] Gary Sick, *All Fall Down: America's Tragic Encounter with Iran*, Nueva York, Random House, 1985.

[32] Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, 1959; reed. en Nueva York, Fawcett, 1969.

[33] Lawrence J. McCaffrey, «Components of Irish Nationalism», en *Perspectives on Irish Nationalism*, eds. Thomas E. Hachey y Lawrence J. McCaffrey, Lexington, University of Kentucky Press, 1989, p. 16.

[34] Yeats, *Collected Poetry*, p. 212.

[35] *Ibid.*, p. 342.

[36] Citado en Hachey y McCaffrey, *Perspectives on Irish Nationalism*, p. 117.

[37] *Ibid.*, p. 106.

[38] Véase David Lloyd, *Nationalism and Minor Literature: James Clarence Mangan and the Emergence of Irish Nationalism*, Berkeley, University of California Press, 1987.

[39] Algunos de sus trabajos se encuentran reunidos en *Ireland's Field Day*, Londres, Hutchinson, 1985. El libro incluye a Paulin, Heaney, Deane, Kearney y Kiberd. Véase también W. J. McCormack, *The Battle of the Books*, Gigginstown, Irlanda, Lilliput Press, 1986.

[40] R. P. Blackmur, *A Primer of Ignorance*, Joseph Frank, ed., Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1967, pp. 21-37.

[41] Joseph Leerssen, *Mere Irish and Fior-Ghael: Studies in the Idea of Irish Nationality. Its Development and Literary Expression Prior to the Nineteenth Century*, Amsterdam y Filadelfia, Benjamins, 1986.

[42] Alusión a un verso de Yeats: «How can we know the dancer from the dance?», (*N. de la T.*)

[43] Fanon, *Wretched of the Earth*, p. 210.

[44] *Ibid.*, p. 214.

[45] Yeats, *Collected Poetry*, p. 343.

[46] R. P. Blackmur, *Language as Gesture: Essays in Poetry*, Londres, Allen & Unwin, 1954, p. 118.

[47] *Ibid.*, p. 119.

4. EL VIAJE DE VUELTA Y EL SURGIMIENTO DE LA OPOSICIÓN

[1] Gordon K. Lewis, *Slavery, Imperialism and Freedom*, Nueva York, Monthly Review, 1978; y Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988.

[2] Solo en el ámbito anglosajón; España y Portugal, a pesar de los acuerdos firmados, siguieron beneficiándose de él hasta 1860-1880. (*N. de la T.*)

[3] Thomas Hodgkin, «Some African and Third World Theories of Imperialism», en *Studies in the Theory of Imperialism*, eds. Roger Owen y Bob Sutcliffe, Londres, Longman, 1977, p. 95.

[4] Marcel Merle, ed., *L'Anticolonialisme européen de Las Casas à Karl Marx*, París, Colin, 1969. También Charles Robert Ageron, *L'Anticolonialisme en France de 1871 à 1914*, París, Presses Universitaires de France, 1973.

[5] Harry Bracken, «Essence, Accident and Race», *Hermathena* 116 (invierno de 1973), pp. 81-96.

[6] Gerard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme: Essai sur l'histoire de l'africanisme*, París, Seuil, 1972.

[7] J. A. Hobson, *Imperialism: A Study*, 1902; reed. en Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972, pp. 223-284. [Hay trad. cast.: *Estudio del imperialismo*, Madrid, Alianza, 1981.]

[8] Otro ejemplo, que C. L. R. James somete a un análisis cáustico, es el de Wilberforce, manipulado por Pitt, en la causa de la abolición, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the Santo Domingo Revolution*, 1938, reeditado en Nueva York, Vintage, 1963, pp. 53-54.

[9] Véase Noam Chomsky, *American Power and the New Mandarins*, Nueva York, Pantheon, 1969, pp. 221-366.

[10] Girardet, *L'idée coloniale en France*, p. 213.

[11] Para un excelente panorama de la actividad de los jóvenes intelectuales vietnamitas en París en el periodo de entreguerras, véase Hue-Tam Ho Tai, *Radicalism and the Origins of the Vietnamese Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992.

[12] Janet G. Vaillant describe muy bien esto en *Black, French and African: A Life of Léopold Sédar Senghor*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1990, pp. 87-146.

[13] Raymond Williams, *Culture*, Londres, Fontana, 1981, pp. 83-85. [Hay trad. cast.: *Sociología de la cultura*, Barcelona, Paidós, 1994.]

[14] Ali Haroun, *La 7e. Wilaya: La Guerre de FLN en France, 1954-1962*, París, Seuil, 1986.

[15] Alatas, *Myth of the Lazy Native*, p. 56.

[16] *Ibid.*, p. 96.

[17] James, *Black Jacobins*, p. 198.

[18] George Antonius, *The Arab Awakening, The Story of the Arab National Movement*, 1938; reed. en Beirut, Librairie du Liban, 1969, pp.

305-306.

[19] Albert Hourani, *The Emergence of Modern Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1981, pp. 193-234. Véase también el impresionante acopio de información sobre la vida de Antonius en la tesis doctoral de Susan Silsby, leída en la Georgetown University *Antonius: Palestine, Zionism and British Imperialism, 1929-1939*, Ann Arbor, University Microfilms, 1986.

[20] Paul Buhle, *C. L. R. James: The Artist as Revolutionary*, Londres, Verso, 1988, pp. 56-57.

[21] «An Audience with C. L. R. James», *Third World Book Review* 1, n. ° 2, 1984, p. 7.

[22] Antonius, *Arab Awakening*, p. 43.

[23] Alatas, *Myth of the Lazy Native*, p. 152.

[24] Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, París y La Haya, Mouton, 1963, p. 8.

[25] Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», en *Subaltern Studies I*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 5, 7. Para posteriores desarrollos del pensamiento de Guha, véase su «Dominance Without Hegemony and Its Historiography», en *Subaltern Studies VI*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1986, pp. 210-309.

[26] A. L. Tibawi, *A Modern History of History, Including Lebanon and Palestine*, Londres, Macmillan, 1969; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972; Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Analysis*, traducido por M. F. y Peter Sluglett, Nueva York, St. Martin Press, 1990; Mohammad Abed al-Jabry, *Naqd al-Aql al-'Arabi*, 2 vols., Beirut, Dar al-Tali'ah, 1984, 1986.

[27] A. A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness*, traducido por Lawrence I. Conrad, 1984; Londres, Croom Helor, 1987.

[28] Walter Rodney, «The African Revolution», en C. L. R. James: *His Life and Work*, Paul Buhle, ed., Londres, Allison & Busby, 1986, p. 35.

[29] Guha, *Rule of Property for Bengal*, p. 38.

[30] *Ibid.*, p. 62.

[31] *Ibid.*, p. 145.

[32] *Ibid.*, p. 92.

[33] Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Nueva York, Russell & Russell, 1961, p. 211.

[34] Alatas, *Myth of the Lazy Native*, p. 200.

[35] James, *Black Jacobins*, pág. x.

[36] *Ibid.*, p. 391.

[37] Citado en Silsby, *Antonius*, p. 184.

[38] Tariq Ali, *The Nehrus and the Gandhis: An Indian Dynasty*, Londres, Pan, 1985.

[39] Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life*, trad. por E. F. N. Jephcott, 1951; trad. en Londres, New Left, 1974, p. 102. [Hay trad. cast.: *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987.]

[40] Conor Cruise O'Brien, «Why the Wailing Ought to Stop», *The Observer*, 3 de junio de 1984.

[41] Fanon, *Wretched of the Earth*, p. 77.

[42] Véase S. P. Mohanty, «Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism», *Yale Journal of Criticism* 2, n.º 2 (1989), pp. 1-31. Tres ejemplos de este método llevado a la práctica: Timothy Brennan, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation*, Nueva York, St. Martin's Press, 1989; Mary Layoun, *Travels of a Genre, The Modern Novel*

and Ideology, Princeton, Princeton University Press, 1990; Rob Nixon, *London Calling: V.S. Naipaul, Postcolonial Mandarin*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

[43] Afirmada en la siguiente observación de Lord Balfour, secretario inglés de Asuntos Exteriores en 1919, que sigue siendo la opinión liberal corriente entre los occidentales:

«En Palestina no nos proponemos siquiera pasar por el formulismo de consultar con los actuales habitantes del territorio, a pesar de que la Comisión Norteamericana ha cumplido con la norma de preguntar qué eran. Las cuatro grandes potencias están comprometidas con el sionismo y el sionismo, bueno o malo, equivocado o acertado, está enraizado en una larga tradición, en necesidades del presente y en esperanzas del futuro, todas ellas mucho más importantes que los deseos y prejuicios de los 700.000 árabes que ahora habitan esas antiguas tierras. En mi opinión, esto está bien».

Citado en Christopher Sykes, *Crossroads to Israel, 1917-1948* (1965); reed. en Bloomington, Indiana University Press, 1973, p. 5.

[44] Raphael Patai, *The Arab Mind*, Nueva York, Scribner's, 1983; David Pryce-Jones, *The Closed Circle: An Interpretation of the Arabs*, Nueva York, Harper & Row, 1989; Bernard K. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Patricia Crone y Michael Cook, *Hagarism: The Making of Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

5. COLABORACIÓN, INDEPENDENCIA Y LIBERACIÓN

[1] Ronald Robinson, «Non-European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration», en Owen y Sutcliffe,

Studies in the Theory of Imperialism, pp. 118, 120.

[2] Masao Miyoshi, *As We Saw Them: The First Japanese Embassy in the United States (1860)*, Berkeley, University of California Press, 1979; Ibrahim Abu-Lughod, *The Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

[3] Homi K. Bhabha, «Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority Under a Tree Outside Nueva Delhi May 1817», *Critical Inquiry* 12, n.º I (1985), pp. 144-165.

[4] La respuesta de Afghani a Renan está incluida en el libro de Nikki R. Keddie *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Tamal ad-Din «al-Afghani»*, 1968; reed. en Berkeley, Berkeley University Press, 1983, pp. 181-187.

[5] Albert Hourani, «T. E. Lawrence and Louis Massignon», en *Islam in European Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 116-128.

[6] Cuba era independiente desde 1902. (*N. de la T.*)

[7] Yeats, *Collected Poetry*, p. 49.

[8] Chatterjee, *Nationalist Thought*, p. 147.

[9] *Ibid.*, p. 169.

[10] V. S. Naipaul, *Among the Believers*, Nueva York, Alfred Knopf, 1981. [Hay trad. cast.: *Entre los creyentes*, Barcelona, Ediciones Quarto, 1984]; y *Guerrillas*, Nueva York, Alfred Knopf, 1975. Véase también su *India: A Wounded Civilization*, Nueva York, Vintage, 1977; y *An Area of Darkness*, Nueva York, Vintage, 1981.

[11] Claude Liauzu, *Aux origines des tiers-mondismes: Colonisés et anti-colonialistes en France (1919-1939)*, París, L'Harmattan, 1982, p. 7.

[12] V. S. Naipaul, *A Bend in the River*, Nueva York, Knopf, 1979, p. 244.

[13] Davidson, *Africa in Modern History*, p. 374.

[14] Fanon, *Wretched of the Earth*, p. 88.

[15] *Ibid.*, p. 51.

[16] *Ibid.*, p. 47.

[17] *Ibid.*, p. 204.

[18] *Ibid.*, p. 106. Sobre el tema de la «reintroducción de la humanidad en el mundo» según Fanon, véase su agudo examen en Patrick Taylor, *The Narrative of Liberation: Perspectives on Afro-Caribbean Literature, Popular Culture and Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 7-94. Sobre la actitud de recelo de Fanon hacia la cultura nacional, véase Irene Gendzier, *Frantz Fanon, a Biography*, 1973; reeditado en Nueva York, Grove Press, 1971, p. 199.

[19] Georg Lukács, *History and Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trad. de Rodney Livingstone, Londres, Merlin Press, 1971, p. 199. [Hay trad. cast.: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1978.]

[20] Fanon, *Wretched of the Earth*, p. 51.

[21] *Ibid.*, p. 52.

[22] *Ibid.*, p. 88, 93.

[23] *Ibid.*, p. 93.

[24] *Ibid.*, p. 94.

[25] Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, 1957, Nueva York, Orion Press, 1985.

[26] Fanon, *Wretched of the Earth*, p. 107.

[27] *Ibid.*, p. 124.

[28] *Ibid.*, p. 125.

[29] *Ibid.*, p. 131.

[30] *Ibid.*, p. 148.

[31] *Ibid.*, p. 159.

[32] *Ibid.*, p. 203.

[33] *Ibid.*, p. 247.

[34] Amílcar Cabral, *Unity and Struggle: Speeches and Writings*, trad. de Michael Wolfers, Nueva York, Monthly Review, 1979, p. 143.

[35] Michel Chodkiewicz, «Introduction», a Emir Abdel Kader, *Écrits spirituels*, trad. del propio Chodkiewicz, París, Seuil, 1982, pp. 20-22.

[36] Jalal Ali Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West*, trad. de R. Campbell, 1978; reed. en Berkeley, Mizan Press, 1984.

[37] Wole Soyinka, «Triple Tropes of Trickery», *Transition*, n.º 54 (1991), pp. 178-183.

[38] Anwar Abdel-Malek, «Le Projet de civilisation: Positions», en *Les conditions de l'indépendance nationale dans le monde moderne*, París, Éditions Cujas, 1977, pp. 499-509.

[39] Abdullah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 100.

[40] Chinua Achebe, *Hopes and Impediments: Selected Essays*, Nueva York, Doubleday, Anchor, 1989, p. 76.

[41] Esta frase aparece por primera vez en Michel Foucault, *Discipline and Punishment: The Birth of Prison*, trad. de Alan Sheridan, Nueva York, Pantheon, 1977, p. 26. [Hay trad. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1986.] En *La volonté de savoir*, vol. 1 de *Histoire de la sexualité* [hay trad. cast.: *La voluntad de saber*, en Madrid, Siglo XXI, 1987], lo mismo que en varias entrevistas, hay ideas posteriores relacionadas con esta primera noción, que ha influido también en Chantal Mouffe y Ernest Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985. Véase mi crítica «Foucault and the

Imagination of Power», en *Foucault: A Critical Reader*, David Hoy, ed., Londres, Blackwell, 1986, pp. 149-155.

[42] Hablo de esa posibilidad en «Michel Foucault, 1926-1984», en *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, Jonathan Arac, ed., New Brunswick, Rutgers University Press, 1988, pp. 8-9.

[43] Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews*, Peter Dews, Londres, ed., Verso, 1986, p. 187.

[44] James, *Black Jacobins*, p. 401.

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.*, p. 402.

CUARTA PARTE

El desmantelamiento de la dominación en el futuro

1. EL DOMINIO NORTEAMERICANO: UN ESPACIO PÚBLICO EN LITIGIO

[1] Michael Barratt-Brown, *After Imperialism* (ed. revisada), Nueva York, Humanities, 1970, p. viii.

[2] Arno J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War*, Nueva York: Pantheon, 1981. Debe completarse el libro de Mayer, que trata de la reproducción y permanencia del viejo orden del siglo XIX en el XX, con una obra que describe en detalle la muerte del antiguo sistema colonial y la herencia que recibe Norteamérica de Gran Bretaña durante la Segunda Guerra Mundial: William Roger Louis, *Imperialism at Bay: The United States and the Decolonization of the British Empire, 1941-1945*, Londres, Oxford University Press, 1977.

[3] *North-South: A Program for Survival*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1980. Para una visión más sombría, y quizá más verídica, de la misma realidad, véase A. Sivanandan, «New Circuits of Imperialism», *Race and Class* 30, n.º 4 (abril-junio de 1989), pp. 1-19.

[4] Cheryl Payer, *The Debt Trap: The IMF and the Third World*, Nueva York, Monthly Review, 1974.

[5] *North-South*, p. 275.

[6] Para disponer de una útil historia de la clasificación de los tres mundos, véase Carl E. Pletsch, «The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975», *Comparative Studies in Society and History* 23 (octubre de 1981), pp. 565-590. También el ahora clásico de Peter Worsley: *The Third World*, Chicago, Chicago University Press, 1964.

[7] Noam Chomsky, *Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There*, Nueva York, Pantheon, 1982, pp. 84-85.

[8] Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century*, Boston, Little, Brown, 1980, p. 496.

[9] Véase Anders Stephanson, *Kennan and the Art of Foreign Policy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989, pp. 167, 173.

[10] Richard J. Barnet, *The Roots of War*, Nueva York, Atheneum, 1972, p. 21. Véase también Eqbal Ahmad, «Political Culture and Foreign Policy: Notes on American Interventions in the Third World», en *For Better or Worst: The American Influence in the World*, Allen F. Davis, ed., Westport, Greenwood Press, 1981, pp. 119-131.

[11] V. G. Kiernan, *America: The New Imperialism: From White Settlement to World Hegemony*, Londres, Zed, 1978, p. 127.

[12] Albert K. Weinberg, *Manifest Destiny: A Study of Nationalist Expansionism in American History*, Gloucester, Massachusetts, Smith, 1958. Véase también Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny: The*

Origin of American Racial Anglo-Saxonism, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981.

[13] Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Middletown, Wesleyan University Press, 1973, p. 557. Véase también la secuela en *The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890*, Middletown, Wesleyan University Press, 1985.

[14] C. L. R. James, *Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In*, 1953; nueva edición: Londres, Allison & Busby, 1985, p. 51 y ss. También: Kiernan, *America*, pp. 49-50.

[15] Véase J. Michael Dash, *Haiti and the United States: National Stereotypes and the Literary Imagination*, Londres, Macmillan, 1988, pp. 22-25 y ss.

[16] Kiernan, *America*, p. 206.

[17] *Ibid.*, p. 114.

[18] Irene Gendzier, *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World*, Boulder y Londres, Westview Press, 1985, especialmente pp. 40-41 y 127-147.

[19] *Many Voices, One World*, París, UNESCO, 1980.

[20] Anthony Smith, *The Geopolitics of Information: How Western Culture Dominates the World*, Nueva York, Oxford University Press, 1980, p. 176.

[21] Para mencionar solo tres obras, entre las muchas que los autores han escrito sobre el mismo asunto: Herbert I. Schiller, *The Mind Managers*, Boston, Beacon Press, 1973; y *Mass Communications and American Empire*, Boston, Beacon Press, 1969; Armand Mattelart, *Transnationals and the Third World: The Struggle for Culture*, South Hadley, Massachusetts, Bergin & Garvey 1983.

[22] Entre 1984 y 1988 se publicó en árabe la serie de cinco novelas de Munif; han aparecido dos volúmenes con excelentes traducciones inglesas de Peter Theroux: *Cities of Salt*, Nueva York, Vintage Books, 1989; y *The Trench*, Nueva York, Pantheon Books, 1991.

[23] James A. Field, Jr., *America and the Mediterranean World, 1776-1882*, Princeton, Princeton University Press, 1969, especialmente los capítulos 3, 6, 8 y 11.

[24] Richard W. Van Alstyne, *The Rising American Empire*, Nueva York, Norton, 1974, p. 6.

[25] Fouad Ajami, «The Summer of Arab Discontent», *Foreign Affairs* 69, n.º 5 (invierno de 1990-1991), I.

[26] Uno de los principales historiadores de arte islámico, Oleg Grabar, estudia el papel de la ciudad de Bagdad como uno de los tres monumentos fundamentales de la herencia artística islámica: *The Formation of Islamic Art*, 1973; edición revisada en New Haven, Yale University Press, 1987, pp. 64-71.

[27] Kiernan, *America*, pp. 262-263.

2. EL DESAFÍO DE LA ORTODOXIA Y DE LA AUTORIDAD

[1] Arnold Krupat, *For Those Who Came After: A Study of Native American Autobiography*, Berkeley, University of California Press, 1985.

[2] Basil Davidson, «On Revolutionary Nationalism: The Legacy of Cabral», *Race and Class* 27, n.º 3 (invierno de 1986), p. 43.

[3] *Ibid.*, 44. Davidson amplifica y desarrolla este tema en una obra de gran profundidad reflexiva, *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of Nation State*, Nueva York, Times, 1992.

[4] Timothy Brennan, «Cosmopolitans and Celebrities», *Race and Class*, 31, n.º 1 (julio-septiembre de 1989), pp. 1-19.

[5] En Herbert I. Schiller, *Culture, Inc.: The Corporate Takeover of Public Expression*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.

[6] Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*, Londres, Verso, 1983, p. 65 y ss. Véase también Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements*, Londres y Nueva York, Verso, 1989.

[7] En «Internationality», de Jonathan Rée: *Radical Philosophy*, 60 (primavera de 1992), pp. 3-11.

[8] Bernard S. Cohn, «Representing Authority in Victorian India», en *The Invention of Tradition*, eds., Eric Hobsbawm y Terence Ranger, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 192-207.

[9] Adonis, *An Introduction to Arab Poetics*, traducción de Caherine Cobban, Londres, Saqi, 1990, p. 76.

[10] Seamus Deane, «Heroic Styles: The Tradition of an Idea», en *Ireland's Field Day*, Londres, Hutchinson, 1985, p. 58.

[11] Ken Ringle, *The Washington Post*, 31 de marzo de 1991. Los monstruosos ataques que sufrió la exposición encuentran un excelente antídoto en su completísimo catálogo, de gran interés, *The West as America: Reinterpreting Images of the Frontier, 1820-1970*, William H. Truettner, ed., Washington y Londres, Smithsonian Institution Press, 1991. En *American Art* 5, n.º 2 (verano de 1991), pp. 3-11, se reproduce una buena selección de las respuestas de los visitantes a la exposición.

[12] Homi K. Bhabha analiza con extraordinaria sagacidad esta noción en «The Postcolonial Critic», *Arena* 96, 1991, pp. 61-63, y en «DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of Modern nation». *Nation and*

Narration, Homi K. Bhabha, ed., Londres y Nueva York, Routledge, 1990, pp. 291-322.

[13] Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500-2000*, Nueva York, Random House, 1987.

[14] Joseph S. Nye, Jr., *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*, 1990; edición revisada en Nueva York, Basic, 1991, p. 260.

[15] *Ibid.*, p. 261.

[16] *The Humanities in American Life: Report of the Commission on the Humanities*, Berkeley, University of California Press, 1980.

[17] En Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983, pp. 226-247.

[18] Robert A. McCaughey, *International Studies and Academic Enterprise: A Chapter in the Enclosure of the American Learning*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

[19] Theodor Adorno, *Minima Moralia, Reflections from a Damaged Life*, traducción de E. F. N. Jephcott, 1951; trad. en Londres, New Leih, 1974, p. 55.

[20] En Edward W. Said, *Covering Islam*, Nueva York, Pantheon, 1981.

[21] Frederic Jameson, «Postmodernism and Consumer Society», en *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Hal Foster, ed., Washington, Bay Press, 1983, pp. 123-125.

[22] Eqbal Ahmad, «The Neo-Fascist State: Notes on the Pathology of Power in the Third World», *Arab Studies Quarterly* 3, n.º 2 (primavera de 1981), pp. 170-80.

[23] Eqbal Ahmad, «From Potato Sack to Potato Mash: The Contemporary Crisis of the Third World», *Arab Studies Quarterly* 2, n.º 3

(verano de 1980), pp. 230-32.

[24] *Ibid.*, p. 231.

3. MOVIMIENTOS Y MIGRACIONES

[1] Paul Virilio, *L'Insecurité du territoire*, París, Stock, 1976, p. 88 y ss.

[2] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, traducción de Geoff Bennington y Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pp. 37-46. [Hay trad. cast.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989.]

[3] Masao Miyoshi, *Off Center: Power and Culture Relations Between Japan and the United States*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, pp. 623-624.

[4] T. S. Eliot, «Little Gidding», en *Collected Poems, 1909-1962*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1963, pp. 207-208. [Hay trad. cast.: *Poesías reunidas*, Madrid, Alianza, 1993.]

[5] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, p. 511. [Hay trad. cast.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988.]

[6] Virilio, *L'Insecurité du territoire*, p. 84.

[7] Adorno, *Minima Moralia*, pp. 46.47.

[8] *Ibid.*, pp. 67-68.

[9] *Ibid.*, p. 68.

[10] *Ibid.*, p. 81.

[11] Ali Shariati, *On the Sociology of Islam, Lectures by Ali Shariati*, traducción de Hamid Algar, Berkeley, Mizan Press, 1979, pp. 92-93.

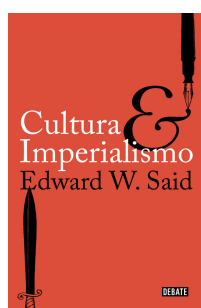
[12] En mi obra *Beginnings: Intention and Method*, 1975; reed. en Nueva York, Columbia University Press, 1985, describo extensamente este proceso.

[13] John Berger y Jean Mohr, *Another Way of Telling*, Nueva York, Pantheon, 1982, p. 108.

[14] Immanuel Wallerstein, «Crisis as Transition», en Samir Amin, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank e Immanuel Wallerstein, *Dynamics of Global Crisis*, Nueva York, Monthly Review, 1982, p. 30.

[15] Hugo de St. Victor, *Didascalicon*, traducción de Jerome Taylor, Nueva York, Columbia University Press, 1961, p. 101.

Publicada originalmente en 1993, *Cultura e imperialismo* es una obra indispensable que restablece el diálogo entre la literatura y la vida, y permite comprender uno de los procesos históricos y culturales más complejos de la modernidad.



En el siglo XIX y principios del XX, mientras las grandes potencias se esforzaban en construir y mantener imperios que se extendían desde Australia hasta las islas del Caribe, Occidente fue el protagonista incontestable de un esplendor cultural que vio nacer obras maestras tales como la *Aida* de Verdi, *Mansfield Park* de Jane Austen, *El corazón de las tinieblas* de Conrad o *El extranjero* de Camus, por citar solo algunas. Con todo, y a pesar de la magnitud del fenómeno imperialista que caracterizó esa época, la mayoría de críticos literarios y culturales nunca prestaron la suficiente atención a su influencia sobre la cultura.

Mediante un brillante análisis, Edward W. Said examina estas obras junto con la de escritores de la talla de W. B. Yeats, Chinua Achebe o Salman Rushdie, para demostrar cómo la periferia sujeta al orden impuesto por la metrópoli supo crear su propia cultura vigorosa, opositora y resistente.

Críticas:

«Obra imprescindible.»

José María Ridaó, *El País*

«La originalidad y la eficacia de este estudio se basan en el método. Said trabaja sobre las obras individuales, leyéndolas primero como grandiosos productos de la imaginación creadora e interpretativa, y luego mostrándolas dentro de la relación entre cultura e imperio.»

Elvira Huelbes, *El Mundo*

«Pivote entre dos mundos, solo Said ha sido capaz de advertir que la apacible rutina de Mansfield Park, la mansión en la novela de Jane Austen, se mantiene con el trabajo esclavo de una isla del Caribe. Sin imperio, proclama Said, no existiría la novela clásica europea tal como la conocemos.»

Terry Eagleton, *The Guardian*

«La crítica literaria que intenta tender puentes entre el arte y la política tiene que aprender mucho, si no todo, de este impresionante diálogo de Said consigo mismo.»

Camille Paglia, *The Washington Post*

Sobre el autor

Edward W. Said (1935-2003) nació en Jerusalén y pasó parte de su juventud en el Líbano y El Cairo. Se educó en el Victoria College de El Cairo, en la Mount Hermon School de Massachusetts y en las universidades de Princeton y Harvard. En esta última ejerció la docencia durante breves periodos, así como en las universidades de Yale y Johns Hopkins, pero fue en la Universidad de Columbia donde desarrolló casi toda su carrera investigadora como catedrático de literatura inglesa y comparada. Su actividad como pensador se extendió a la literatura, la política, la música, la filosofía y la historia. Colaboró asiduamente en *The Nation*, *The Guardian*, *London Review of Books*, *Le Monde Diplomatique*, *CounterPunch* y *Al-Ahram*. En 2002 recibió, junto con Daniel Barenboim, el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia por su aportación al acercamiento entre jóvenes talentos árabes e israelíes. De su numerosa e importante producción destacan *Orientalismo*, *Representaciones del intelectual*, *Sobre el estilo tardío*, *Cubriendo el islam* y *La cuestión palestina*. Falleció en Nueva York en septiembre de 2003.

La publicación de esta obra ha sido posible gracias a la ayuda de la Fundación Barenboim-Said



Título original: *Culture and Imperialism*

Edición en formato digital: mayo de 2018

© 1993, Edward W. Said. Todos los derechos reservados

© 2018, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

© 1996, 2018, Nora Catelli, por la traducción

Diseño de la cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial a partir del diseño original de Vintage

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9992-897-5

Composición digital: M.I. Maquetación, S.L.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

Índice

Cultura e imperialismo

Introducción

Primera parte. Territorios superpuestos, historias entrecruzadas

1. Imperio, geografía y cultura
2. Imágenes del pasado, puras e impuras
3. Dos visiones en *El corazón de las tinieblas*
4. Experiencias discrepantes
5. Vinculación del imperio con la interpretación secular

Segunda parte. Una visión consolidada

1. Narrativa y espacio social
2. Jane Austen y el imperio
3. La integridad cultural del imperio
4. El imperio en acción: *Aida* de Verdi
5. Los placeres del imperialismo
6. El nativo bajo control
7. Camus y la experiencia imperial francesa
8. Un apunte sobre el modernismo

Tercera parte. Resistencia y oposición

1. Siempre existen dos lados
2. Temas de resistencia cultural
3. Yeats y la descolonización
4. El viaje de vuelta y el surgimiento de la oposición
5. Colaboración, independencia y liberación

Cuarta parte. El desmantelamiento de la dominación en el futuro

[1. El dominio norteamericano: un espacio público en litigio](#)

[2. El desafío de la ortodoxia y de la autoridad](#)

[3. Movimientos y migraciones](#)

[Índice alfabético](#)

[Notas](#)

[Sobre este libro](#)

[Sobre el autor](#)

[Créditos](#)