

Desplazar el centro

La lucha por las libertades culturales

Ngũgĩ wa Thiong'o

Traducido por Víctor Sabaté

Romper las fronteras mentales y desplazar los centros de poder
para redistribuirlo y descomponer la hegemonía cultural.



Desplazar el centro

La lucha por las libertades culturales

Ngũgĩ wa Thiong'o

Traducido por Víctor Sabaté

Romper las fronteras mentales y desplazar los centros de poder para redistribuirlo y descomponer la hegemonía cultural.

Rayo verde
editorial

Primera edición: mayo 2017

Título original: *Moving the Centre*

© Ngũgĩ wa Thiong'o 1993

© de la traducción del inglés, Víctor Sabaté

© de esta edición, Rayo Verde Editorial, 2017

Diseño de la cubierta: Tono Cristòfol

Fotografía de la cubierta: Osomedia

Producción editorial: Josep Pons

Corrección: Júlia Tejada

Publicado por Rayo Verde Editorial

Gran Via de les Corts Catalanes 514, 1º 7ª, 08015 Barcelona

www.rayoverde.es

 @Rayo_Verde  RayoVerdeEditorial

Impresión: Estugraf

Depósito legal: B 8487-2017

ISBN: 978-84-16689-39-2

BIC: BGH, BTM, CFB, DN, HPS, JF, JP

Impreso en España - *Printed in Spain*

La traducción de este libro se rige por el contrato tipo propuesto por ACE Traductores.

Una vez leído el libro, si no lo quieres conservar, lo puedes dejar al acceso de otros, pasárselo a un compañero de trabajo o a un amigo al que le pueda interesar. En el caso de querer tirarlo (algo impensable), hazlo siempre en el contenedor azul de reciclaje de papel.

La editorial expresa el derecho del lector a la reproducción total o parcial de esta obra para su uso personal.

Índice

Nota bibliográfica	13
Prólogo	19
<i>I Liberar la cultura del eurocentrismo</i>	27
<i>1 Desplazar el centro. Hacia una pluralidad de culturas.</i>	29
<i>2 Crear las condiciones para que florezcan cien flores. La riqueza de una cultura global común.</i>	44
<i>3 La universalidad del conocimiento local.</i>	65
<i>4 El imperialismo del lenguaje. El inglés, ¿lengua universal?</i>	72
<i>5 Diálogo cultural para un nuevo mundo.</i>	90
<i>6 El factor cultural en la era neocolonial.</i>	96
<i>II Liberar la cultura de los legados coloniales</i>	115
<i>7 Los escritores en un Estado neocolonial.</i>	117
<i>8 La resistencia a la condenación. El papel de los intelectuales.</i>	141
<i>9 El papel de los académicos en el desarrollo de las literaturas africanas.</i>	151
<i>10 Política y cultura poscolonial.</i>	160
<i>11 En la Kenia de Moi, la historia es subversiva.</i>	172
<i>12 Desde los pasillos del silencio. El exilio responde.</i>	180
<i>13 Imperialismo y revolución. Movimientos por el cambio social.</i>	191

III Liberar la cultura del racismo	199
14 <i>La ideología del racismo. Guerra contra la paz, dentro de cada nación y entre las naciones.</i>	201
15 <i>El racismo en la literatura.</i>	216
16 <i>Su cocinero, su perro. El África de Karen Blixen.</i>	225
17 <i>Biggles, Mau-Mau y yo.</i>	230
18 <i>Poder negro en Gran Bretaña.</i>	239
19 <i>Un largo camino hacia la libertad. ¡Bienvenido a casa, Mandela!</i>	245
IV Matigari, sueños y pesadillas	255
20 <i>Vida, literatura y nostalgia del hogar.</i>	257
21 <i>Matigari y el sueño de un África Oriental.</i>	263
Agradecimientos	290
Índice analítico	293

A mi mujer, Njeeri

Nota bibliográfica

Las versiones originales de los textos han sido editadas para este libro; en ocasiones se han reescrito o han sido ampliadas. El autor y los editores desean agradecer a las siguientes entidades por haber dado su autorización para el uso del material original:

«Desplazar el centro. Hacia una pluralidad de culturas». **Universidad de Leeds.** Esta conferencia se dictó el 4 de diciembre de 1990 como parte de «The Arthur Ravencroft Commonwealth Literature Lecture». También se publicó en el *Journal of Commonwealth Literature*, Vol. 26, n. 1, 1991.

«Crear las condiciones para que florezcan cien flores. La riqueza de una cultura global común».

Universidad de Yale. El discurso, originalmente titulado «La riqueza de una cultura global común», se pronunció en el ciclo de conferencias «Tradición y transición en las letras africanas» (19-22 de abril de 1990). La parte que trata sobre literatura africana se publicó en primer lugar en *The Times Literary Supplement*, en diciembre de 1990.

«La universalidad del conocimiento local».

The Whitney Humanities Centre, Yale y Yale Journal of Criticism. Se publicó originalmente como una respuesta a las presentaciones de los profesores Geertz y Goody, en la primavera de 1992.

«El imperialismo del lenguaje. El inglés, ¿lengua universal?»

BBC World Service y *Yale Journal of Criticism*. Este capítulo nació como una charla titulada «El imperialismo del lenguaje», que formaba parte del seminario de la BBC sobre el tema «El inglés como lengua universal», que tuvo lugar el 27 de octubre de 1988. Más tarde (otoño de 1990) apareció publicado en el *Yale Journal of Criticism*.

«El factor cultural en la era neocolonial».

La presentación formaba parte de un congreso sobre el imperialismo estadounidense en los años noventa que tuvo lugar en la **Sheffield University** en abril de 1988. Su título original fue «Combatir el neocolonialismo».

«Los escritores en un Estado neocolonial».

Vita Books y *Black Scholar: Journal of Black Studies and Research*. Discurso originalmente pronunciado en la African Literature Association de la Northwestern University, en Estados Unidos, en 1985. También fue publicado; primero por Vita Books en junio de 1986, con el título «Escribir contra el neocolonialismo» y más tarde por *Black Scholar* con el título actual.

«La resistencia a la condenación. El papel de los intelectuales».

UNICEF. Discurso pronunciado en el Congreso de artistas, escritores, músicos e intelectuales sobre la situación de los niños en África del Sur, sobre todo en Mozambique y Angola, que tuvo lugar en Harare del 1 al 5 de marzo de 1988.

«El papel de los académicos en el desarrollo de las literaturas africanas».

Hans Zell Publishers. Publicado previamente en *Research Priorities in African Literatures*, editado por Bernth Lindfors, 1984.

«Política y cultura poscolonial».

Universidad de Adelaida. Publicado previamente en *Southern Review*, Vol. 24, número 1, marzo de 1991.

«En la Kenia de Moi, la historia es subversiva».

Zed Books. Publicado previamente como prólogo para el libro *Kenya's Freedom Struggle*, editado por Maina wa Kĩnyattĩ, 1987.

«Desde los pasillos del silencio. El exilio responde».

The Guardian (Londres). Publicado en el suplemento *The Weekend Guardian*, 21-22 de octubre, 1989, con el título «Desde los pasillos del silencio».

«Imperialismo y revolución. Movimientos por el cambio social».

The Sixth International Radical, Black and Third World Book Fair. Discurso pronunciado en la Feria, en Londres, marzo de 1987. Lo dediqué a Wanyiri Kihoro, entonces encarcelado sin juicio previo en Kenia por sus actividades anteriores en Londres como miembro del Comité para la Liberación de Presos Políticos en Kenia, fundado en Londres en julio de 1982.

«La ideología del racismo: Guerra contra la paz, dentro de cada nación y entre las naciones».

Liberation. Originalmente, el discurso se pronunció en el congreso «Racismo y Paz», en el Camden Town Hall, Londres, 1985, con el título «El racismo es una guerra contra la paz».

«El racismo en la literatura».

Hackney Race Relations Unit y Hackney Library Services. Originalmente, fue pronunciado como conferencia en 1984.

«Su cocinero, su perro: el África de Karen Blixen».

Bogens Verden. Discurso pronunciado en la celebración por el 70 aniversario de la Asociación Danesa de Bibliotecas. Se publicó en *Bogens Verden* con el título «Un gran favor para rectificar el daño hecho a África», Copenhague, diciembre de 1980.

«Biggles, Mau Mau y yo».

The Guardian (Londres). Publicado en *The Guardian*, el 13 de agosto de 1992 con el título «Ngũgĩ wa Thiong'o: sentimientos encontrados sobre Biggles».

«Un largo camino hacia la libertad: ¡Bienvenido a casa, Mandela!».

EMERGE. Publicado en abril de 1990 con el título «Mandela vuelve a casa».

«Vida, literatura y nostalgia del hogar».

The Guardian (Londres). Publicado previamente en el suplemento *The Weekend Guardian*, 27 y 28 de mayo de 1989.

«*Matigari* y el sueño de un África Oriental».

Revista Geo (Hamburgo). Publicado en *Geo*, octubre de 1989.

Prólogo

El título de esta recopilación de ensayos proviene de la primera de las conferencias en honor de Arthur Ravencroft que di en la Universidad de Leeds, el 4 de diciembre de 1990. Sin embargo, los textos que forman el libro proceden de ensayos y conferencias de diferentes épocas, publicados o pronunciados en diferentes lugares. El texto más antiguo, «Su cocinero, su perro: el África de Karen Blixen», fue un discurso que di en Copenhague en 1981. La charla provocó una gran polémica en Dinamarca, donde Karen Blixen, más conocida como Isak Dinesen, estaba prácticamente santificada. ¿Una santa racista? Se me acusó de exageración, a pesar de que las citas eran literales, procedentes de sus libros *Memorias de África* y *Sombras en la hierba*. La pieza más reciente de este volumen, «Política y cultura poscolonial», es la transcripción de una charla que di en la Universidad de Adelaida en septiembre de 1990, durante una gira de un mes que hice en Australia. En ella, hablo de la continuidad del África de Karen Blixen en la Kenia poscolonial. La mayor parte de los otros textos fueron creados entre 1985 y 1990. Es decir, con la única excepción del discurso de Copenhague, durante los años en los que estuve exiliado de Kenia.

De los recogidos en este libro, hay dos textos que me producen una especial satisfacción porque son traducciones de los originales escritos en gĩkũyũ: «El imperialismo del lenguaje. El inglés, ¿lengua universal?» y «Un largo

camino hacia la libertad. ¡Bienvenido a casa, Mandela!». El primero formó parte de un seminario de la BBC que tuvo lugar el 27 de octubre de 1988 y que trataba sobre la posibilidad de que el inglés se convirtiera en una lengua universal. Más tarde, se retransmitió a través del Servicio Mundial de la BBC. Tanto la versión inglesa (con el título «English: A Language for the World?») como el original en gĩkũyũ (titulado «Kĩĩngeretha: Rũthiomi rwa Thĩ Yoothe? Kaba Gĩthwaĩrĩ!») se publicaron en el número de otoño de 1990 del *Yale Journal of Criticism*. El segundo de estos textos fue un encargo de EMERGE, una revista neoyorquina de actualidad afroamericana, y fue el artículo principal en su número de marzo de 1990 sobre la histórica liberación de Nelson Mandela. No obstante, si bien el original en gĩkũyũ del primero de estos dos textos se publicó en la revista académica de Yale, el original en gĩkũyũ del texto sobre Mandela sigue todavía en un cajón, junto a muchos otros. Aun con sus destinos opuestos, estas dos piezas ilustran las dificultades que encontramos los que escribimos prosa de no ficción (filosofía, política, periodismo...) en una lengua africana, y aún más desde el exilio. La comunidad de habla gĩkũyũ, por ejemplo, se encuentra concentrada casi en su totalidad en Kenia. No hay revistas ni periódicos en esta lengua ni dentro ni fuera de Kenia. Lo mismo ocurre también con todas las otras lenguas africanas que se hablan en Kenia excepto con el swahili, que es la lengua nacional y se habla en toda Kenia. Esto significa que los que escribimos en lenguas africanas nos enfrentamos con una gran escasez de canales de publicación y, en consecuencia, de plataformas para un debate crítico. Sólo podemos publicar, o bien a través de traducciones, o bien publicando en nuestra lengua en revistas en idiomas

Europeos; ninguna de las dos opciones es una buena solución. Esta circunstancia no ayuda mucho al desarrollo de un vocabulario especializado que permita a estas lenguas afrontar campos como la tecnología, la ciencia y las artes. El incremento de la escritura en lenguas africanas tendrá que ir acompañado de una comunidad de académicos y profesores que las usen y que puedan incorporar a las lenguas la riqueza léxica de las tecnologías modernas, las artes y las ciencias. Para esto, necesitarán plataformas de publicación. Es, como se ve, un círculo vicioso. Así que, aunque esos dos textos explican mi compromiso actual con la lucha para desplazar el centro de nuestros esfuerzos literarios de las lenguas europeas a una multiplicidad de centros lingüísticos, también ilustran las frustraciones que este compromiso conlleva en las condiciones actuales, debido a las dificultades para llevarlo a cabo de forma inmediata y exitosa en un continente que ha perdido la confianza en sí mismo. De todos modos, las dificultades, en la naturaleza y en la vida, están ahí para que las superemos. Sin lucha no hay progreso, dijo Hegel. La lucha para superar el reto de descolonizar la imaginación continúa, y esos dos textos son dos pasos que se unen a los que ya he dado con mis novelas, obras de teatro e historias para niños, en lo que será, claramente, un largo camino.

A pesar de que estas piezas fueron pronunciadas o escritas para ocasiones muy diferentes, en diferentes lugares y años, creo que comparten algunas asunciones predominantes y ciertos temas y preocupaciones recurrentes que dan unidad al conjunto.

En primer lugar, la asunción de que, para una plena comprensión de las dinámicas, los elementos y el funcionamiento de una sociedad —de cualquier sociedad—, los

aspectos culturales no pueden tratarse como si estuvieran aislados de los políticos y los económicos. La cantidad de bienes y la calidad de los mismos en una comunidad, y cómo se producen y cómo se reparten entre sus miembros, es algo que afecta y se ve afectado por la manera en la que el poder está organizado y distribuido. Y esto, a su vez, afecta y se ve afectado por los valores de esa sociedad, encarnados y expresados en su cultura. La riqueza, el poder, y la imagen de sí misma que tiene una comunidad son aspectos inseparables.

La segunda asunción es el carácter dinámico de todas las sociedades. No se puede afirmar jamás de ningún elemento de una sociedad, ni siquiera de la cultura, que haya llegado a un punto inmejorable. La cultura es un producto del desarrollo de cada sociedad, pero también es el depósito de los valores que se han ido desarrollando en los diferentes estratos sociales a lo largo del tiempo; en cierto modo, puede decirse que representa la imagen de una sociedad en un momento dado. Esto la hace más conservadora que la economía y la política, que, en relación con la cultura, cambian con más facilidad. La cultura hace que una sociedad se vea a sí misma de uno u otro modo, tal y como los campos económico y político la hayan configurado. Debido a ello, se tiende a asumir que la cultura es neutral (que nos expresa a todos por igual y que es accesible a todos por igual) e inmutable, un lugar seguro y estable al que los miembros de una sociedad pueden acudir. De ahí que tantas sociedades hablen de «nuestros valores». Pero los cambios, ya sean paulatinos o revolucionarios, pueden desencadenarse a partir de las contradicciones internas de una sociedad en su relación, apacible o turbulenta, con factores externos. En ese senti-

do, una sociedad puede compararse a un cuerpo humano, que se desarrolla como resultado del funcionamiento de sus células y otros procesos biológicos —células naciendo y muriendo en diferentes combinaciones— y también de factores externos al cuerpo, como el aire y otros agentes ambientales. El aire y la comida, por ejemplo, son elementos externos que el cuerpo procesa y transforma en parte de él. Esto es normal y saludable. Pero puede suceder que el impacto del agente externo sea excesivo y el organismo no lo asimile correctamente, y en ese caso el cuerpo podría llegar incluso a morir. Diluvios, terremotos, vendavales, exceso o escasez de oxígeno en el aire, comida envenenada o en mal estado, empachos, consumo excesivo de alcohol, etc.; todos éstos son factores o actividades externas que influyen en el cuerpo humano y pueden afectarlo de forma negativa. Lo mismo sucede con las sociedades. Todas las sociedades se desarrollan en contacto con su entorno, con otras sociedades, en diferentes ámbitos como el económico, el político y el cultural. En «circunstancias normales», una sociedad puede absorber las influencias que dicho contacto conlleva, puede digerirlas y hacerlas propias. Pero en condiciones de dominio externo, como una conquista, los cambios no son el resultado del desarrollo normal de conflictos y tensiones internas, no surgen de la evolución orgánica de esa sociedad, sino que son impuestos desde fuera.

Esto puede provocar deformaciones anormales en el desarrollo de la sociedad, puede cambiar por completo su curso, e incluso puede hacer que se extinga. Las condiciones de control y dominio externo, igual que las de opresión y dominio interno, no crean el clima necesario para el desarrollo de una cultura fuerte en la sociedad.

Si una cultura se mantiene completamente aislada respecto a las demás puede secarse, consumirse o marchitarse; y si una cultura está sometida a un dominio absoluto de otras sobre ella, puede quedar herida, o deformada, o incluso desaparecer. Las culturas que mantienen su vigor son las que cambian como un reflejo de las dinámicas de las relaciones internas de una sociedad y las que mantienen un intercambio equilibrado en sus relaciones externas con otras sociedades. De ahí que en estos ensayos insista tanto en el carácter asfixiante y destructivo de las estructuras coloniales y neocoloniales. Un nuevo orden mundial basado en el predominio de las relaciones neocoloniales, bajo el control de un puñado de naciones occidentales —a través del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas o por otros medios— sólo puede constituir un desastre para los pueblos del mundo y sus culturas. El encuentro de unas culturas con otras, y la influencia recíproca que todas reciban en ese intercambio, tiene que producirse en condiciones de igualdad y de respeto mutuo. La apuesta por un nuevo orden mundial dominado por Occidente debe ser contrarrestada por una apuesta firme por un nuevo orden económico, político y cultural más equitativo, que se dé dentro de cada nación y en las relaciones entre ellas y que refleje la diversidad de pueblos y culturas humanas. Ésta es la lucha por las libertades culturales.

A partir de todo lo expuesto llegamos al tema que subyace en los ensayos aquí reunidos y que da título al libro: la necesidad de desplazar el centro. Cuando hablo de desplazar el centro lo hago en, al menos, dos sentidos posibles. Uno es la necesidad de desplazar el centro del lugar que se ha asumido como tal, Occidente, a una multiplicidad de esferas en todas las culturas del mundo. Esta asunción

de que el centro del universo se encuentra en Occidente es lo que se ha llamado eurocentrismo y ha comportado el dominio del mundo por unas pocas naciones occidentales:

El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales irreducibles entre sí que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos. Es entonces antiuniversalista porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo puesto que nos propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo¹.

Aunque la perspectiva eurocéntrica está presente en todos los ámbitos (económico, político, etc.), se manifiesta de forma muy particular en el campo de la lengua, la literatura, los estudios culturales y en la organización general de los departamentos de Literatura en universidades de casi todo el mundo. La ironía es que incluso aquello que es genuinamente universal en Occidente ha quedado aprisionado en el eurocentrismo. La civilización occidental es prisionera de sí misma, y sus carceleros son los intérpretes eurocéntricos. Pero el eurocentrismo es más peligroso para la autoconfianza de los pueblos del tercer mundo cuando lo internalizan en sus concepciones intelectuales del universo.

El segundo sentido al que me refiero al hablar de «desplazar el centro» es aún más importante, aunque

1 N. del T.: Samir Amin, *Eurocentrismo*, Siglo XXI editores, México, 1989. Trad. Rosa Cusminsky de Cendrero.

no lo explore de manera extensa en estos ensayos. En la actualidad, dentro de cada nación, el centro se encuentra localizado en el estrato social dominante, una minoría burguesa y masculina. Dado que muchas de estas minorías burguesas y masculinas siguen bajo el dominio occidental, hablamos de que, en realidad, el mundo entero, incluyendo Occidente, está sometido a una minoría burguesa, eurocéntrica, blanca y masculina. Es necesario desplazar el centro de las minorías de clase establecidas en el interior de cada nación a los centros verdaderamente creativos entre las clases trabajadoras, en condiciones de igualdad racial, religiosa y de género.

Desplazar el centro en estos dos sentidos —entre naciones y dentro de cada nación— contribuirá a liberar a las culturas del mundo de los altos muros del nacionalismo, la clase, la raza y el género. En este sentido, soy un universalista empedernido. Creo que el verdadero humanismo de alcance universal puede florecer entre los pueblos del mundo mientras mantiene sus raíces en la individualidad nacional y regional de las historias y culturas del mundo. Sólo entonces, parafraseando a Marx, el progreso humano habrá dejado de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber néctar en el cráneo del sacrificado.

Mi esperanza es que este libro contribuya al debate sobre cuál es el mejor modo de librar y ganar la batalla por las libertades culturales en el mundo. Para mí, desplazar el centro para corregir los desequilibrios de los últimos cuatrocientos años es un paso decisivo en esa dirección.

Yale
New Haven

I

*Liberar la cultura del
eurocentrismo*

*Desplazar el centro.
Hacia una pluralidad de culturas.*

En algún momento de 1965 le entregué al profesor Arthur Ravenscroft un breve escrito para uno de los ejercicios de uso de lenguaje. Era la descripción de un artista carpintero trabajando la madera. Más tarde, este fragmento se convirtió en parte de una evocación más extensa sobre la vida de un pueblo en la Kenia colonial, entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y el inicio del conflicto armado del Mau Mau contra el poder inglés en 1952. Cuando en 1966 acudí a la primera conferencia de escritores escandinavos y africanos en Estocolmo, presenté este texto bajo el título «Memorias de la infancia». Por entonces, ya formaba parte de un proyecto aún más ambicioso, la novela *Un grano de trigo* que había escrito durante mi estancia en Leeds. *Un grano de trigo* se publicó en 1967. En la copia que dediqué a Arthur Ravenscroft, me alegró poder llamar su atención sobre el capítulo que contenía mi ejercicio original.

Menciono esta novela porque, en muchos aspectos, *Un grano de trigo* simboliza para mí la Leeds que asocio con la época de Arthur Ravenscroft. Aquella época fue un momento significativo en el desarrollo de la literatura africana; durante los años sesenta, el centro del universo se estaba desplazando de Europa hacia otros países,

especialmente en Asia y África, que reivindicaban o afirmaban su derecho a definirse a sí mismos y a definir sus relaciones con el universo desde sus propios centros en África y Asia. Frantz Fanon se convirtió en el profeta de esta lucha por desplazar el centro, y su libro *Los condenados de la tierra* devino una especie de Biblia entre los estudiantes africanos —tanto de África Occidental como de África Oriental— que se encontraban entonces en Leeds. Desde una perspectiva política, este desplazamiento del centro no admitía discusión. Entre 1960 y 1964, el año en que llegué a Leeds, muchos países en África, como Tanzania, Uganda, Zaire o Nigeria, por mencionar sólo algunos, habían alzado sus flamantes banderas nacionales y cantaban sus nuevos himnos en vez de los de los conquistadores europeos, como había sido común durante la etapa colonial. En Kenia, la población aún no se había acostumbrado al nuevo himno, que se cantó por primera vez la medianoche del 12 de diciembre de 1963. *Un grano de trigo* homenajeaba los más de sesenta años de lucha del pueblo keniano para reclamar su propio espacio. Las luchas políticas para desplazar el centro, el vasto proceso de descolonización que cambió el mapa político del mundo de posguerra, tuvieron también un efecto radicalizador en Occidente, sobre todo entre los jóvenes, como se demostró con el apoyo que la causa de los vietnamitas encontró entre la juventud de los años sesenta. Esta tradición radical tuvo a su vez un impacto entre los estudiantes africanos de Leeds, e hizo que no sólo se fijaran en la forma que tomaba el proceso de descolonización, sino que también analizaran, de forma más crítica si cabe, el fondo de dicho proceso, tal y como sugería la crítica de Fanon en el famoso capítulo «Desventuras de la conciencia nacional» de

su libro *Los condenados de la tierra*. Mi novela *Un grano de trigo* pretendía ser, al mismo tiempo, una celebración de la independencia y una advertencia sobre esos peligros de los que advertía Fanon.

En el área cultural, la lucha para desplazar el centro tuvo su reflejo en la literatura asiática, africana y sudamericana. Su impacto fue especialmente remarcable en el caso de los países africanos y del Caribe, en los que la tradición literaria local escrita en las lenguas de los colonizadores, inglés y francés, se consolidó y conoció, durante el período de posguerra, una notable difusión. Esta literatura, de la que *Un grano de trigo* formaba parte, celebraba el derecho —nuestro derecho— de dar nombre al mundo, de fijarlo en nuestras propias palabras y, por lo tanto, de nombrarnos a nosotros mismos. La nueva tradición desafiaba a la tradición dominante, en la que Asia, África y Sudamérica habían sido definidas siempre por los europeos, desde sus capitales y con sus prejuicios. Pero, ahora, el buen y el mal africano de la tradición racista europea, los socarrones señores Johnsons de la tradición liberal occidental e incluso la típica ausencia de conciencia del mundo colonizado en la tradición literaria europea estaban siendo desafiados por la energía de los Okonkwos de la nueva literatura, que preferían morir luchando que vivir arrodillados en un mundo en el que no se les permitiera definirse a sí mismos; personajes que, con cada uno de los gestos con los que interactuaban con la naturaleza y con su entorno social, ofrecían un vívido ejemplo de que África ya no era una tierra en perpetua infancia, ignorada por la historia, una tierra que se había limitado a incorporarse a Occidente para alcanzar su lugar en el mundo dentro de los imperios occidentales del siglo xx. No, el África

hegeliana era un mito europeo. La literatura estaba desafiando la base eurocéntrica con la que se miraba al resto del mundo, incluso cuando esta mirada era crítica con lo que Europa estaba haciendo en las colonias. No se trataba de sustituir un centro por otro. El problema se manifestaba cuando alguien pretendía usar la perspectiva de un centro (el suyo propio) y, a partir de ella, establecer la realidad universal.

El mundo moderno es producto tanto del imperialismo europeo como de la resistencia contra él de los pueblos africanos, asiáticos y sudamericanos. Siendo así, ¿estábamos constreñidos a ver el mundo a través de las respuestas al imperialismo de europeos como Rudyard Kipling, Joseph Conrad o Joyce Cary, cuyas obras, en cuanto a temática, ambientación o actitud, asumían la realidad y la experiencia del propio imperialismo? Ciertamente, estos autores afrontaban el imperialismo con actitudes muy diferentes y desde diversas asunciones ideológicas. Pero nunca serían capaces de desplazar el centro de su visión del mundo, porque ellos mismos estaban ligados al eurocentrismo por su educación y sus experiencias personales. Incluso cuando eran conscientes de los devastadores efectos del imperialismo entre los pueblos sometidos, como cuando Conrad describe las víctimas mortales de las temerarias aventuras coloniales en *El corazón de las tinieblas*, no podían liberarse de la base eurocéntrica de su mirada.

Fue en la Universidad Makerere —aunque no en sus aulas, sino fuera de ellas— donde me aproximé por primera vez a las nuevas literaturas africanas y caribeñas. Todavía recuerdo la emoción que me producía leer el mundo desde un centro distinto al europeo. La gran tradición de

la literatura europea había creado e incluso definido la visión que el mundo tenía de los Calibanes, los Viernes y todos los personajes africanos que habían poblado su imaginación. Ahora, los Calibanes y los Viernes de la nueva literatura estaban contando sus historias, que eran también la mía. Incluso los títulos, como en el caso de las memorias de Peter Abrahams *Palabras de libertad*, parecían hablar de un mundo que conocía y de una esperanza que compartía. Cuando Trumper, uno de los personajes de la novela de George Lamming *In the Castle of My Skin*, habla del repentino descubrimiento de su gente, y por tanto de su mundo, tras escuchar la canción *Let My People Go* («Liberad a mi gente») de Paul Robeson, estaba hablando de mí y de mi encuentro con aquellas voces procedentes de centros fuera de Europa.

Las nuevas literaturas tuvieron dos importantes efectos en mí. En primer lugar, me empujaron a la escritura. Quería escribir, quería hablar de la libertad. En la época de las clases de Arthur Ravenscroft en Leeds, en 1965, ya había publicado dos novelas, *The River Between* y *Weep Not, Child*, así como una obra en tres actos, *The Black Hermit*, dos obras de un solo acto y nueve relatos. Mi tercera novela, *Un grano de trigo*, la escribí en Leeds, pero también de las dos primeras tengo recuerdos asociados a esta ciudad. *The River Between*, que fue la primera novela que escribí, aunque la segunda que se publicó, salió a la venta en 1965; durante su lanzamiento en Leeds, la librería Austicks, al otro lado de la calle, se encargó de alimentar el ego del autor con el nuevo libro convenientemente ubicado en las mesas de exposición. *Weep Not, Child*, mi segunda novela, había sido la primera en ser publicada, en 1964, por la editorial inglesa Heinemann. En 1966, la UNESCO le

otorgó el primer premio en la primera edición del Festival de Escritores y Artistas Negros y Africanos en Dakar. Me enteré de la noticia mientras estaba en Leeds. Recibí felicitaciones desde todo el mundo. ¿Un premio literario de la UNESCO? Pensé que mis dificultades económicas se iban a terminar, y compartí mis esperanzas con mis compañeros de estudios, bastante impresionados por el hecho de que la fortuna hubiera sonreído a uno de los suyos. Podéis imaginar cuál fue mi decepción cuando supe que el premio era meramente honorífico. Un honorífico primer premio. Nunca he hablado de este premio ni lo he mencionado como uno de mis logros. Afortunadamente, supe de estas honoríficas noticias cuando ya había sobrepasado la mitad del proceso de escritura de mi tercera novela, *Un grano de trigo*, y esperé que ésta no corriera la misma suerte. No mientras fuera un estudiante del British Council en Leeds, al menos.

Tan importante como la vocación por la escritura que la nueva literatura despertó en mí fue mi deseo de estudiarla todo cuanto pudiera. Durante un tiempo, estuve indeciso entre Joseph Conrad, al que había analizado formalmente en un ensayo académico mientras cursaba mis estudios de grado en la Universidad de Makerere, y George Lamming, que no figuraba en los programas oficiales universitarios. Joseph Conrad ejercía sobre mí una considerable atracción. Era polaco, y los únicos placeres que habían conocido el país y la familia en los que nació fueron los de la dominación y el exilio. Aprendió inglés a una edad avanzada y escogió escribir en esta lengua, un idioma prestado, aunque dominaba el polaco, su lengua nativa, y el francés. Y, a pesar de todo ello, había conseguido llegar a la cima de la tradición literaria inglesa. ¿No

era Conrad un modelo de aquello en lo que nosotros, los nuevos escritores africanos, como los escritores irlandeses antes —Yeats y otros—, podríamos convertirnos? Además, había otro motivo por el que me atraía tanto. Las novelas más importantes de Conrad se ambientaban en el imperio colonial: en Asia, África y Sudamérica. La experiencia del imperio era central en la sensibilidad de sus grandes novelas: *Lord Jim*, *El corazón de las tinieblas*, *Victoria* y *Nostromo*, por no mencionar otras de sus novelas cortas y relatos ambientados en diferentes asentamientos del imperio. Podemos fijarnos, por ejemplo, en el predominio de imágenes de marfil en *El corazón de las tinieblas*; de carbón en *Victoria*; de plata en *Nostromo*. Este último libro, en particular, es una de las primeras obras que retrata la fusión del capital industrial y bancario para crear capital financiero: lo que para Lenin, en su libro *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, constituía una de las principales características del imperialismo moderno. La alienación subyace en muchas de las ideas que aparecen en sus libros, como en *Nostromo*. Pero Conrad había elegido formar parte del imperio, y la ambigüedad moral de sus posiciones respecto al imperialismo británico proviene de esa lealtad escogida. George Lamming también nació en el exilio, en el sentido de que sus ancestros no llegaron al Caribe de forma voluntaria. La experiencia del imperio fue central en sus novelas, desde *In the Castle of My Skin* hasta *Season of Adventure*, y la alienación colonial subyace asimismo en todas sus obras; él mismo subrayó la centralidad de este tema en sus libros en una recopilación de ensayos titulada *The Pleasures of Exile*. Lamming, a diferencia de Conrad, escribía claramente desde el otro lado del imperio, desde el lado de los que gritaban *Let My People Go*.

Conrad siempre me había hecho sentir incómodo por su incapacidad para atisbar cualquier posibilidad de redención que surgiera de la energía de los oprimidos; escribía desde el centro del imperio. Lamming, en cambio, escribía desde el centro de los que luchaban contra el imperio. Me pareció que George Lamming tenía más que ofrecer, y quise profundizar en él y en la literatura caribeña en general.

Si bien la lucha por desplazar el centro desde el que se observa el mundo, moviéndolo de su limitada base en Europa a una multiplicidad de centros, se veía reflejada en las nuevas literaturas en Asia, África y Sudamérica, no sucedía lo mismo en las instituciones críticas y académicas de los países que se acababan de independizar ni, por descontado, de Europa. Los estudios de Humanidades se referían únicamente a la humanidad de la tradición canónica de la ficción literaria, la crítica y el ensayo europeos y, además, quedaban confinados a los límites lingüísticos de las naciones colonizadoras. El Departamento de Inglés de Makerere, donde llevé a cabo mis estudios universitarios, no difería demasiado, probablemente, de los mismos departamentos en otras universidades europeas y africanas. Allí se estudiaban textos escritos en inglés y en las Islas Británicas desde los tiempos de Chaucer, Spenser y Shakespeare hasta el siglo xx de T. S. Eliot, James Joyce y Wilfred Owen. Esta estrechez de miras en el estudio de la literatura, basada puramente en una tradición nacional, quedaba algo paliada en países en los que también había otros departamentos de Literatura (de francés, por ejemplo). En estas instituciones, las humanidades se estudiaban, por tanto, no desde una única perspectiva, sino desde varias; el simple hecho de estudiar en una

institución con otro departamento de Literatura además del inglés, implicaba que el estudiante supiera de la existencia de otras culturas. Sin embargo, la mayor parte de estos departamentos se reducían a lenguas europeas y, dentro de ellas, a las obras literarias producidas por nativos de esos idiomas. Los departamentos de Literatura Americana, por ejemplo, obviaban por completo la poesía y la ficción de los afroamericanos. Otro ejemplo: en las discusiones sobre la novela americana, Richard Wright, James Baldwin o Ralph Ellison apenas aparecían mencionados como parte de la tradición principal de ficción literaria americana. Era perfectamente posible doctorarse en Literatura en cualquiera de las lenguas europeas sin haber oído hablar jamás de Achebe, Lamming, Tagore, Richard Wright, Aimé Césaire, Pablo Neruda, etc., escritores de las zonas del planeta a las que se llama tercer mundo. La mayoría de universidades, así pues, tendía a ignorar las vastas literaturas que se producían fuera de los límites formales de Europa y de la América descendiente de la Europa blanca (Estados Unidos y Canadá), incluso cuando las obras se escribían en lenguas europeas.

En Makerere, en efecto, no había lugar para esta nueva literatura y, por lo que pude observar, no lo había en ningún otro sitio en aquella época. Leeds vino entonces a mi rescate. En 1964 se había celebrado allí una conferencia sobre la literatura de la Commonwealth. Wole Soyinka, una de las nuevas voces, también había estudiado en Leeds. Otros estudiantes de Makerere, como Peter Nazareth, Grant Kamenjū o Pio Zirimu ya estaban allí. La Universidad de Leeds debía de tener algo, y sentí que tenía que ir para disfrutar de ello. Resultó que no había ningún tipo de estudios formales sobre nueva literatura en Leeds.

Ni la literatura del tercer mundo en general, ni la de la Commonwealth, y ni siquiera la africana y caribeña formaban entonces parte de las principales corrientes en los planes de estudio de Literatura. Pero sí había ya numerosos compañeros de diferentes partes del mundo que presentaban en Leeds sus miradas, miradas desde centros diferentes de Europa. Había también gran receptividad hacia las voces que venían de otros centros, lo que me permitió iniciar mi investigación sobre la literatura caribeña, centrándome en particular en el tema del exilio y la identidad en ella, con un interés especial en el trabajo de George Lamming. Mi recuerdo de la Leeds de Arthur Ravenscroft es el de una institución que estuvo entre las primeras en reconocer y admitir que había algo valioso allí afuera, algo que iba más allá de los lugares comunes del imaginario europeo. Y, a pesar de ello, para poder incorporar de manera formal esta nueva literatura al ámbito académico, hubo que delimitarla mediante una circunstancia política, de modo que pasó a ser llamada «Literatura de la Commonwealth». Se creó una cátedra en estudios de la Commonwealth —el profesor Walsh fue el primero que la ocupó—, y se lanzó una publicación especializada en esta nueva literatura, el *Journal of Commonwealth Literature*. Esto tuvo el efecto de legitimar la literatura de los nuevos centros como algo serio, merecedor de atención y discusión académicas. El concepto «Literatura de la Commonwealth» era, sin duda, desafortunado e inadecuado, y las literaturas africana y caribeña han encontrado en él un difícil acomodo; ya fueran escritas en inglés, francés o portugués, compartían una identidad mucho más fundamental que las de la Commonwealth, y sus aliados literarios naturales eran las otras literaturas de la resisten-

cia, las literaturas surgidas del antiguo mundo colonial en Asia, África y Sudamérica, sin que importaran las barreras lingüísticas entre ellas. Sin embargo, lo cierto es que la creación de la cátedra evidenció que era posible mover el centro desde su ubicación en Europa hacia una diversidad de centros, todos ellos legítimos por igual como emplazamientos de la imaginación humana.

Lo que en Leeds fue sólo una tentativa, un primer intento de ir más allá de las corrientes predominantes para permitir el paso de otros tipos de literaturas, se convirtió más adelante en el punto central del debate sobre la relevancia de la literatura en África que se propagó por las tres principales universidades de África Oriental, la de Nairobi, la de Dar es Salaam y la de Makerere, después de que muchos de los estudiantes que habían estado en Leeds regresaran y cuestionaran las prácticas de los departamentos de Inglés de estos centros. Podíamos encontrar a Grant Kamenjū en Dar es Salaam, Tanzania; a Pio y Van Zirimu en Makerere, Kampala, Uganda; y a mí mismo en Nairobi, Kenia. En mi caso, cuando volví a Kenia en 1967 quedé horrorizado al comprobar que el Departamento de Inglés aún estaba organizado bajo el prejuicio de que Europa era el centro del universo. ¿Europa, el centro de nuestro imaginario? Ezekiel Mphahlele, de Sudáfrica, quien había estado allí antes que yo, había luchado tenazmente para conseguir que se introdujeran algunos textos africanos en los planes de estudio. Aparte de eso, el Departamento permanecía completamente ajeno al surgimiento de las nuevas literaturas en idiomas europeos en África, así como, por supuesto, a la ya antigua tradición de literatura afroamericana y a la literatura de los pueblos caribeños. La cuestión principal era: ¿desde

qué perspectiva miraban al mundo los africanos? ¿Desde una perspectiva eurocéntrica o afrocéntrica? No se trataba de una exclusión mutua entre África y Europa, sino de cuáles eran los principios que definían las relaciones entre estas dos tradiciones. Recuerdo la emoción con la que dos de mis colegas africanos de la Universidad de Nairobi y yo abogamos en 1968 por la desaparición del Departamento de Inglés tal y como estaba constituido entonces. El Departamento tenía que ser reemplazado por uno que pusiera a las literaturas del tercer mundo, ya fueran escritas directamente en inglés o en otras lenguas (caso en el que usaríamos versiones traducidas) en el centro de los planes de estudio, sin excluir, por supuesto, la tradición europea. Un plan de estudio así enfatizaría el carácter literario de la literatura, no el hecho de que estuviera escrita en una lengua en particular (la inglesa). El Departamento reconocería de esta forma un hecho obvio: que conocerse a uno mismo y conocer nuestro entorno es la forma correcta de afrontar el conocimiento del mundo; que no puede haber un único centro desde el que mirar el mundo, sino que los diferentes pueblos del planeta tienen su propia cultura y su propio entorno como centro. La cuestión relevante era, por lo tanto, cómo cada centro se relaciona con los otros. Una pluralidad de culturas y de literaturas estaba siendo asumida por los defensores de los renombrados departamentos de Literatura. Si el debate lo habían iniciado antiguos estudiantes de Leeds, la implementación propiamente dicha de las nuevas estructuras recayó en algunos de los profesores que estaban en Leeds en los años sesenta. El profesor Arnold Kettle en Dar es Salaam y el profesor Andrew Gurr en Nairobi tuvieron un rol fundamental en la creación de estructuras firmes y manejables para estos

nuevos departamentos de Literatura en África Oriental.

Cabe destacar que las lenguas vehiculares tanto en la nueva literatura africana como en los departamentos académicos que se estaban constituyendo para estudiarla eran siempre idiomas europeos. Éste fue un tema que me obsesionó durante mucho tiempo, hasta que en 1977 empecé a escribir en gikūyū, una lengua africana. Una vez más, esta decisión, la de optar por escribir la mayor parte de mi obra en gikūyū, se remonta a la época de la Leeds de Arthur Ravenscroft. Mi novela *Un grano de trigo* apareció en 1967. Muchas personas que se han ocupado de mi obra han señalado que en este libro se produce un cambio obvio en la forma y en el tono. El cambio en el tono político era un reflejo de los intensos debates ideológicos que tenían lugar entre los estudiantes del seminario del profesor Arnold Kettle, debates que se prolongaban fuera de clase. Me di cuenta, dolorosamente, de que la novela en la que con tanto esmero había retratado la lucha de los campesinos kenianos contra la opresión colonial nunca sería leída por ellos. En una entrevista poco después de la publicación del libro, en el periódico estudiantil *Union News* en 1967, dije que no creía que fuera a seguir escribiendo en inglés; que sabía sobre quién estaba escribiendo, pero, ¿sabía para quién lo hacía? Cuando en 1987 publiqué *Descolonizar la mente* (un volumen que reunía cuatro conferencias que había dado unos años atrás) se abrió un amplio debate sobre las políticas lingüísticas de la literatura africana, un debate que, en cierta forma, respondía a la pregunta que ya se había formulado en la Leeds de los sesenta. Lo más importante es que aquella Leeds puso sobre la mesa la cuestión de qué lengua era la adecuada para la literatura africana. Se trataba, nuevamente, de una

cuestión que giraba en torno a la idea de desplazar el centro: de las lenguas europeas al resto de lenguas presentes en África y en el mundo; un desplazamiento hacia una pluralidad de lenguas como medios legítimos para la imaginación humana.

Creo que la cuestión de este desplazamiento hacia una pluralidad de culturas, literaturas y lenguas sigue siendo relevante hoy, cuando el mundo parece converger hacia la unificación. La pregunta que plantean estas nuevas literaturas, con independencia de si su lengua es europea o africana, es ésta: ¿cómo podemos entender el siglo XX y, yendo más allá, los tres siglos que han conducido a él (asumiendo, claro está, que el estudio de la literatura es algo más que una obsesión masoquista por los muertos como la del pedante erudito Casaubon en la novela *Middlemarch* de George Eliot)? La esclavitud, el colonialismo y la red de relaciones neocoloniales que tan bien analizó Frantz Fanon han estado presentes tanto en el desarrollo de los países occidentales modernos como en la conformación del África actual. Las culturas de África, Asia y Sudamérica son parte integral del mundo moderno tanto como lo es la cultura europea. «Ninguna raza», escribió Aimé Césaire en su famoso poema «Cuaderno de un retorno al país natal», «tiene el monopolio de la belleza, de la inteligencia y de la fuerza, y hay sitio para todos en la cita de la conquista».

Tras un tiempo dando clases en Estados Unidos he podido comprobar que las literaturas del tercer mundo tienden a ser tratadas como corrientes secundarias. A menudo se utilizan diversos epítetos (desde «estudios étnicos» hasta «discurso de las minorías») para validar el hecho de que se les preste atención académica. No puedo estar

seguro, por supuesto, de cuánto ha avanzado Leeds desde los días de Arthur Ravencraft en los años sesenta. Pero las lenguas y las literaturas de los pueblos africanos, asiáticos y sudamericanos no son periféricas en el siglo xx. Son centrales para entender qué es lo que ha hecho que el mundo sea lo que hoy es. No se trata, por tanto, de estudiar aquello de lo que se nos ha privado donde sea que vivamos en el siglo xx, sino más bien de entender todas las voces que nos llegan de una pluralidad de centros repartidos por todo el mundo. Las instituciones educativas y universitarias en África, Europa, Asia y América deberían reflejar esta multiplicidad de culturas, literaturas y lenguas que pueden representarse en diferentes estudios. Y cada departamento de Literatura, si bien debe mantener la identidad propia de su lenguaje y su país de origen, debería reflejar también otras corrientes, mediante el uso de traducciones como textos legítimos de estudio. Un estudiante inglés, o francés, o español, o swahili debería estar expuesto a todas las corrientes de la imaginación humana, procedentes de los diferentes centros del mundo, mientras al mismo tiempo mantiene su identidad como estudiante de literatura inglesa, francesa, española o swahili. Sólo de este modo podremos construir una base sólida para una verdadera mancomunidad de culturas y literaturas.

*Crear las condiciones para que
florezcan cien flores. La riqueza de una
cultura global común.*

Si se contempla el estado actual del mundo, constataremos la existencia de numerosos países, naciones, pueblos, costumbres, idiomas, y una multiplicidad de problemas y conflictos aparentemente irresolubles. Pero, al contrario de lo que esta diversidad sugiere, el mundo se está unificando. Cuando los astronautas orbitan alrededor de la Tierra, rodean el planeta en unas pocas horas; tan rápido que apenas pueden fijar sus ojos durante un tiempo en un solo país, incluso si es el suyo. La mejora de las comunicaciones ha puesto cada rincón del planeta a nuestro alcance en cuestión de horas, y quedan muy lejos aquellos días en los que Phineas Fogg apostaba que sería capaz de dar la vuelta al mundo en ochenta días. También en el ámbito económico podemos apreciar esta unificación. Las principales instituciones financieras (bancos, aseguradoras, compañías de tarjetas de crédito) operan en prácticamente todas las capitales de la Tierra. Empresas multinacionales de todo tipo conectan la actividad económica de unos países con otros, y ciertas marcas internacionales se han vuelto familiares para mucha gente en distintos países, debido a su implantación en nuestra vida cotidiana. De este modo, un empleado de un almacén de automóviles en Nairobi, Kenia, puede estar trabajando para la misma

compañía que muchos otros en ciudades norteamericanas, centroamericanas, sudamericanas o asiáticas. Coca-Cola o McDonald's, entre otras, están modelando el mundo a su imagen y semejanza. No hay duda de que todos estos procesos están controlados por un puñado de multinacionales occidentales. Asimismo, el FMI y el Banco Mundial dictan las políticas económicas y sociales de muchos países. Esto significa que muchos trabajadores y muchas naciones, incluso sin ser a veces conscientes de ello, están supe- ditados a las mismas fuerzas centrales de poder y control. Sus luchas aparentemente individuales contra los excesos del poder que los controla están ligadas de forma invisible unas con otras; así, trabajadores que se encuentran en diferentes ciudades y países del mundo pueden estar luchando contra la misma compañía. También en el ámbito político puede apreciarse una desigual distribución de poder: unas pocas naciones occidentales siguen manteniendo su dominio sobre el resto. Por consiguiente, las experiencias de liberación nacional e incluso las luchas sociales internas de muchos países podrían estar moldeadas de forma parecida, dado que todas ellas se dirigen contra las prácticas de un enemigo común. La globalización económica y política va acompañada, invariablemente, de una globalización cultural. La evolución del orden global a lo largo de los últimos quinientos años ha visto cómo el mundo quedaba bajo el dominio de unos pocos idiomas —lenguas europeas, por supuesto—, y cómo las culturas que estos idiomas conllevaban han moldeado a los países dominados de formas muy parecidas.

Pero las nuevas tecnologías —el fax, el télex, los ordenadores— al mismo tiempo que facilitaban la comunicación han contribuido también a la difusión de la información y

la cultura más allá de las fronteras nacionales. Ahora, las imágenes de televisión, difundidas vía satélite, permiten que el mundo entero pueda experimentar las revueltas palestinas en Oriente Próximo, la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica y los levantamientos de masas y las proclamas por la democracia entre los pueblos de la Europa del Este, todo al mismo tiempo. En el concierto celebrado en su honor en el estadio de Wembley, en Londres, Mandela podía hablar a miles de millones de personas desde el escenario y sus palabras se convertían en una experiencia global instantánea. Su excarcelación, después de 27 años preso, fue seguida por millones de personas. Expresiones como *perestroika*, *glasnost*, *amandla*, *a luta continua*, el poder del pueblo, democracia o socialismo se han convertido en parte del vocabulario común. En términos de estructuras de dominación, subordinación y resistencia, ha emergido una experiencia global común. Gradualmente, conceptos relacionados con la dominación y la lucha contra el poder se han incorporado a una tradición intelectual compartida.

La literatura, por encima de las imágenes efímeras propagadas por las pantallas y la prensa, es un proceso cultural y global perdurable, que ha permitido construir la base de una tradición común y compartida. Los antiguos y modernos nombres de personajes literarios (Rama, Simbad, Alí Babá, Isis y Osiris, Abu Nuwas, Anansi, Hércules, Odiseo, Aquiles, Helena, Edipo, Prometeo, Gargantúa y Pantagruel, Fausto, Hamlet, Okonkwo...) y los de escritores (Esquilo, Shakespeare, Pushkin, Dostoyevski, Tolstói, Goethe, Schiller, Thomas Mann, Brecht, Richard Wright, Alice Walker, Faulkner, Melville, Lu Xun, Kim Chi-ha, los hermanos Grimm,

Andersen, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Alex La Guma, Ousmane Sembène...) se han convertido en parte de un patrimonio global.

Debido a la posición predominante de Europa frente al resto del planeta a lo largo de los últimos quinientos años, la literatura europea ha ocupado de manera inevitable un lugar preeminente en el escenario mundial. Es innegable que la literatura europea ha engendrado una gran tradición humanística. Nos ha ofrecido fabulosas imágenes del mundo en lucha, de grandes turbulencias, de cambio, de movimiento. Cuando el Rey Lear de Shakespeare se derrumba al comprobar que los cimientos del viejo orden feudal y de la vieja concepción de la naturaleza están siendo sacudidos por la burguesía y una nueva concepción de la naturaleza y se pregunta si «hay alguien que pueda decirme quién soy», o cuando uno de los asesinos en *Julio César*, todavía empapado de sangre de la víctima, se pregunta cuántos siglos verán representar ese crimen en naciones que están por nacer y en lenguas aún desconocidas, ¿no están acaso ofreciéndonos un retrato de nuestro siglo? Cuando Adán y Eva son llevados por el ángel Gabriel a una colina antes de su expulsión del paraíso en la obra de Milton *El paraíso perdido* y se les muestran visiones del mundo que está por venir, ¿no se les está mostrando en realidad una visión global de todas las ciudades y civilizaciones del mundo, entre ellas los grandes imperios africanos de los Songhai, y las ciudades Estado como Malindi y Mombasa que bordeaban la costa de Kenia en el siglo XII?

La vertiente humanística de la literatura europea es un claro reflejo de las luchas sociales y democráticas de los pueblos en Europa. Pero, dado el dominio de Occidente sobre el resto del mundo en situaciones históricas

tan claramente represivas como el comercio de esclavos y el esclavismo, el colonialismo o el actual neocolonialismo, también es cierto que esta literatura tiende a optar por el silencio o la ambivalencia ante estas situaciones, cuando no por la directa colaboración. Claro está, ha habido escritores que han mostrado una gran sensibilidad ante las crueles perversiones sociales que se han infligido a algunos pueblos: William Blake, Walt Whitman, Brecht o Sartre, por ejemplo. Pero, considerada en su conjunto, no puede decirse que la literatura europea no se haya visto afectada por la base eurocéntrica de su visión del mundo, de su mirada global; es más, incluso cuando ha tratado de mostrarse compasiva no ha podido evitar el racismo inherente a las relaciones de Occidente con el resto del mundo.

Cuanto más nos aproximamos al siglo XX, más ambivalente parece esta literatura al valorar la humanidad de aquéllos que luchan desde fuera de las fronteras occidentales. Para ilustrar mi argumentación, he elegido cuatro textos cuya pertenencia a la tradición canónica de la literatura inglesa es innegable. Soy, por supuesto, consciente de las limitaciones de proceder así, extrayendo una conclusión general de una selección limitada de textos, pero creo que los cuatro fragmentos que presentaré son bastante apropiados y reflejan la percepción del colonizado desde los ojos del colonizador. Además, no me propongo realizar ninguna evaluación literaria, sino que simplemente deseo ilustrar una tendencia.

La evolución y transformación de la figura de Calibán en la literatura inglesa es un ejemplo muy revelador de esta tendencia. Conocimos a Calibán en la obra de Shakespeare *La tempestad*, en el siglo XVII. No será necesario entrar en detalles sobre esta obra, en la que Próspero, el

extranjero, toma el control de la isla que anteriormente había sido gobernada por Calibán y su madre Sycorax, nativos. La siguiente discusión entre Próspero y Calibán se centra en el tema del lenguaje. Próspero le recuerda a Calibán que fue él quien le dio el lenguaje:

Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer².

Nótese la asunción de que el lenguaje de Calibán era un mero galimatías. En su respuesta, Calibán no sólo recuerda a Próspero que él también tenía una lengua propia, sino que le reprocha lo poco que le ha servido el conocimiento de su idioma:

¡Me habéis enseñado a hablar, y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Que caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!

La obra es interesante porque reúne las imágenes que más tarde se reformularán (sobre todo en la literatura popular europea) en una visión racista de los pueblos colonizados: el salvaje como violador, holgazán, amante del whisky, estúpido, caníbal. Pero lo más destacable es que Shakespeare otorga a Calibán la capacidad o la voz para decir «no». Calibán posee esa energía. Recordemos que, por aquel entonces, Europa apenas ha ocupado un pequeño rincón del planeta.

2 N. del T.: William Shakespeare, *Obras Completas Vol. II*, Santillana Ediciones, Madrid, 2003. Trad. Luis Astrana Marín.

Reencontramos a Calibán a principios del siglo XVIII, con un aspecto bastante diferente, en el personaje de Viernes del *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. Como la de *La tempestad*, la historia del naufrago Robinson Crusoe es bien conocida. Pero vale la pena destacar el proceso con el que Crusoe, el narrador de la historia, confiere humanidad a Viernes: a través de la enseñanza de su lengua, el inglés. Cabe notar que cuando se encuentran por primera vez, Viernes pronuncia algunas palabras y Crusoe se siente lo suficientemente conmovido al escucharlas como para decir que aunque no pueda entenderlas, le parecen algo agradable de escuchar. Sin embargo, en los sucesivos encuentros no se vuelve a hacer referencia al lenguaje propio de Viernes. Pero veamos cómo el Crusoe profesor enseña lengua a su alumno:

Poco después empecé a hablarle, a fin de que aprendiera a contestarme poco a poco. Ante todo le hice saber que su nombre sería Viernes, ya que en este día lo salvé de la muerte y me pareció adecuado llamarlo así. A continuación le enseñé a que me llamara amo³.

Y ahora veamos los resultados:

Me sentía muy contento con él, y traté de enseñarle enseguida aquellas cosas que lo tornarían útil, capaz y diestro. Mi mayor deseo era enseñarle a hablar, y que entendiera lo que yo le decía. Nunca se encontró mejor alumno que él; se mostraba tan contento, tan aplicado

3 N. del T.: Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Penguin Clásicos, 2015. Trad. Julio Cortázar. Esta cita y la sucesiva.

y daba muestras de tal alegría cuando alcanzaba a comprenderme o lograba que yo lo entendiera a él, que resultaba un placer hablarle.

Defoe mantiene la usual percepción de los nativos como caníbales, salvajes, envueltos en guerras tribales, pero también concede una voz a Viernes; gracias a él, por ejemplo, el personaje de Crusoe pone en duda algunas de sus explicaciones sobre los orígenes del universo. Sin embargo, no hay nada en esa voz que haga referencia a la lucha, a la rebelión, nada que se asemeje a la energía con la que el Calibán shakesperiano del siglo XVII se enfrentaba a Próspero. En el momento de la publicación de *Robinson Crusoe*, Europa ya se había expandido por el mundo, y África se había convertido en el escenario de uno de los mayores éxodos forzados de masas en la historia (por no hablar de los millones de africanos que murieron en el proceso).

Avancemos ahora al siglo XIX y a principios del siglo XX. *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, se publicó en 1902; a lo largo del siglo XIX el colonialismo se extendió y se fue convirtiendo en la norma y para cuando se publicó el libro de Conrad, un puñado de naciones opresoras dominaban el mundo entero. Sin lugar a dudas, el libro de Conrad es una de las más fascinantes evocaciones del horror del imperialismo y, en particular, de su faceta colonial. Conrad desacredita por completo las supuestas buenas intenciones con las que se pretendía asociar la empresa colonial europea en África. El autor es, incluso, consciente del racismo inherente a dicha empresa. El personaje narrador expresa en un momento este revelador comentario:

No eran colonizadores; su administración era simplemente opresión, y sospecho que nada más. Eran conquistadores, y para ello sólo se necesita la fuerza bruta; no hay nada en ello de qué jactarse cuando se tiene, ya que la fuerza de uno es sólo un accidente que se deriva de la debilidad de los otros. Se apoderaban de todo lo que podían por simple ansia de posesión, era un pillaje con violencia, un alevoso asesinato a gran escala y cometido a ciegas, como corresponde a hombres que se enfrentan a las tinieblas. La conquista de la tierra, que más que nada significa arrebatársela a aquéllos que tienen un color de piel diferente o la nariz ligeramente más aplastada que nosotros, no posee tanto atractivo cuando se mira desde muy cerca⁴.

En este libro no encontramos un Calibán individual; aquí, el papel de Calibán lo asume la figura colectiva de los africanos que acompañan a Marlowe en su viaje al interior del continente. Conrad no les da voz, excepto, de manera indirecta, a través del narrador, cuando expresan su deseo de devorar a sus enemigos, acuciados por el hambre. Las únicas palabras pronunciadas directamente por un africano las dice un chico occidentalizado, una figura al estilo del Ariel de *La tempestad*, que anuncia: «Sr. Kurtz. Él muerto»⁵.

El cuarto texto que voy a presentar se publicó en 1987 y pertenece a J. M. Coetzee, nacido en Sudáfrica, el último bastión del imperio, y descendiente de europeos. Coetzee

4 N. del T.: Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Alianza Editorial, Madrid, 2001. Trad. Araceli García Ríos e Isabel Sánchez Araujo.

5 N. del T.: Joseph Conrad, *op. cit.*

reescribió la historia de Viernes en su novela *Foe* (Foe es el auténtico apellido de Daniel Defoe). Podría esperarse que Coetzee, que vive en Sudáfrica, aportara una percepción nueva y reveladora a las relaciones entre el colonizador y el colonizado. Al fin y al cabo, cuando la novela apareció ya habían tenido lugar en su país hechos como la matanza de Sharpeville y los disturbios de Soweto, y el *apartheid* estaba siendo combatido por Umkhonto we Sizwe («La Lanza de la Nación»), el brazo armado del Congreso Nacional Africano. Pero no sólo no se aporta ninguna percepción nueva en esa relación entre colonizador y colonizado, sino que, lo que es aún más interesante, éste último, se nos presenta privado, literalmente, de su lengua. El nuevo Viernes de la novela de Coetzee, en efecto, se trata de un personaje al que se le cortó la lengua, como se hacía en ocasiones con los esclavos, y que, en consecuencia, no tiene voz, no tiene lenguaje, y apenas si conserva algún tipo de energía. El Viernes del siglo XX de Coetzee, escrito en la víspera de la férrea determinación de los sudafricanos por liberarse de la dominación europea, se encuentra a años luz de la fuerza con la que protestaba y se reafirmaba el Calibán de Shakespeare tres siglos antes, cuando Sudáfrica apenas empezaba a ser objeto de saqueo para los poderes europeos.

Los autores de los cuatro textos mencionados no pueden ser acusados de simpatizar con la empresa colonial europea. Al contrario, se oponían a ella o, al menos, se mostraban escépticos frente a ella. Y, sin embargo, a pesar de que no formaban parte de la ideología abiertamente procolonial, podemos entrever en ellos una implícita e inconsciente propensión hacia la aceptación del colonialismo.

No me extenderé aquí en hablar de la literatura que sí nace de forma decidida del colaboracionismo colonial. Se trata, sobre todo, de literatura popular, indudablemente racista, y ya ha sido suficientemente desacreditada, como puede comprobarse en cualquier estudio serio sobre el tema. Su simpleza absoluta habla por sí sola sobre las intenciones de estos libros; en ellos, los africanos aparecen retratados casi siempre de manera maniquea, como muy buenos o muy malos, como el noble o el salvaje. El bueno, noble e inteligente es siempre el personaje que coopera con el proceso colonial. El malo, el feo, es siempre el africano que se opone al colonialismo.

Todo esto significa que, si la gente formara su visión del mundo únicamente a partir de la literatura europea (incluso si se ciñera a la mejor parte de esta tradición), lo que obtendría sería una imagen muy distorsionada del mundo moderno, de su evolución y de su estado actual. El siglo XX es un producto del aventurerismo imperialista, cierto, pero también de la resistencia de los pueblos del tercer mundo. Esta resistencia, que sí aparece reflejada a menudo en la literatura del tercer mundo, es una parte integral del mundo moderno, una parte de las fuerzas que han creado y siguen creando nuestra cultura común. Proviene de Asia; proviene de Sudamérica; proviene de África; proviene de las zonas y los estratos sociales oprimidos en Norteamérica, Australasia y Europa. El tercer mundo se extiende por todo el planeta. Su literatura no es uniforme, y dentro de ella, entendida como una tradición moderna, del siglo XX, coexisten diversas tendencias. Valdrá la pena que me detenga un poco en una de ellas: la literatura africana.

Dentro de la literatura africana, como el lector tal vez

sepa, coexisten tres tradiciones. En primer lugar, la oratura o tradición oral. Se trata de la literatura que se transmite de boca en boca, de generación en generación. Está compuesta por canciones, poemas, obras teatrales, proverbios, acertijos, dichos populares, etc., y es la más rica y antigua de las tradiciones africanas. Además, aún goza de muy buena salud, y sigue incorporando con rapidez nuevos elementos. A veces es extremadamente simple y a veces muy compleja, según el momento, el lugar y la ocasión. Creo que el mejor ejemplo de esta tradición puede encontrarse en las excepcionales grabaciones de la *Ozidi Saga* por J. P. Clark. La *Ozidi Saga* cuenta la epopeya de Ozidi y de su abuela Oreame a lo largo de un período de siete noches. La parte que trata sobre la educación de este héroe épico por su exigente abuela es un extraordinario ejemplo de narrativa oral, mientras que la escena en la que Ozidi se hace con el poder ilustra de forma aún más notable la fusión de teatro, drama, poesía, magia, ritual, música, canto, participación del público y de la mezcla de lo real y lo maravilloso en esta tradición literaria.

Entre los gīkūyū de Kenia solía realizarse un festival de poesía gīkūyū (que más bien se podría definir como una competición de poesía) que congregaba a grandes multitudes. Los mejores poetas de cada región se reunían y, como en una pelea, competían con palabras y con composiciones improvisadas. Estos poetas habían desarrollado un sistema de escritura propio, casi sagrado, que no revelaban a los demás. Los festivales de poesía gīkūyū fueron suprimidos por los ingleses, que querían evitar reuniones multitudinarias de africanos haciendo cosas que escapaban a la comprensión de la administración colonial. La tradición oral ha sido fundamental para mantener vivas

las lenguas africanas en su forma más mágica y expresiva. Uno de los ejemplos más ilustrativos es la tradición de los *griot*⁶ en África Occidental. Epopeyas enteras sobre la historia de familias y de naciones quedaron salvaguardadas en la memoria de estos guardianes de la palabra.

La segunda tradición de la literatura africana es la de los escritores africanos que escriben en lenguas europeas, normalmente en la lengua de los antiguos imperios. Ésta es, claramente, una de las consecuencias del fatal encuentro entre África y Europa, en dos sentidos. En primer lugar, hay que considerar la cuestión de la elección de la lengua, que se relaciona inevitablemente a las tradiciones literarias asociadas, en estos casos, a los idiomas europeos. La literatura africana escrita en lenguas europeas está marcada por el hecho de ser escrita en una lengua europea. ¿Podemos hablar, parafraseando el título del libro de Frantz Fanon, de un caso de piel negra bajo máscaras —lingüísticas— blancas? En segundo lugar, es cierto que algunos autores de esta tradición se inspiran en la resistencia anticolonial de los pueblos africanos; la obra de algunos de estos escritores es una reacción a la concepción del universo de la literatura europea, en la que el africano aparecía representado con frecuencia como un ser fuera de la historia, y ha hecho un notable trabajo por lo que respecta a la reelaboración de la imagen del mundo que retrataba la literatura occidental. El mundo, tal y como se definía a través de las lenguas europeas, era completamente eurocéntrico, y los autores de esta tradición se han esforzado por ofrecer una imagen diferente. Pero, al mismo tiempo, también

⁶ Historiadores, cuentacuentos y músicos ambulantes. Son los conservadores y transmisores principales de la cultura oral de África Occidental.

han contribuido a ese mismo eurocentrismo a través de la elección de la lengua en la que se expresaban. Por decirlo de otro modo: poco importa cuánto sea capaz de maldecir Calibán en la lengua del opresor; tal vez sea capaz de hacer cosas muy meritorias en ella, como podemos ver en las hermosas evocaciones poéticas de Calibán sobre el amor que siente por la isla y su total identificación con su entorno en *La tempestad*, pero eso no evita que, al fin y al cabo, se le haya forzado a abandonar su propia lengua, como ha sucedido con la diáspora africana. Al fin, Calibán está aceptando las asunciones racistas de Próspero sobre el universo, y está contribuyendo al universo lingüístico de su opresor. Ha aceptado que sólo mediante la adopción de una lengua europea puede ser capaz de expresar su humanidad de una forma adecuada. Ha contribuido al desarraigo lingüístico de los africanos, tal y como hace Coetzee; tal vez el trabajador y campesino africano reaparezca en el escenario de la historia, pero no lo hace expresándose en su *ininteligible galimatías*, sino en un perfecto inglés, francés o portugués, lo que constituye un insospechado caso de cirugía y trasplante literario, puesto que la gran mayoría de africanos continúa hablando y viviendo y creando en idiomas africanos. El nuevo Calibán consigue ser admitido en la mesa de honor de Próspero mediante una ofrenda. Como el amigo por fin invitado a casa de sus superiores y que lleva a la cena la mejor botella de vino de su bodega, esta tradición ha intentado forjarse una identidad mediante la apropiación de elementos de las lenguas africanas —como el rico legado de la oratura desarrollada en África durante siglos. Pero cabe notar que, en cambio, Calibán no se está apropiando de nada que pertenezca a Próspero para enriquecer su propia lengua, ese supuesto

galimatías. Al contrario, los Calibanes de esta tradición creen que su deber es tomar prestados elementos de su lengua, su jerigonza, para enriquecer las posibilidades de la lengua de Próspero, pero que no es necesario devolver nada, absolutamente nada, a su propia lengua como contrapartida de esos préstamos. Ésta es la gran tragedia de los escritores africanos en lenguas europeas, que han terminado llevando máscaras de literatura africana. Esta vez, es un caso de piel negra bajo una máscara blanca bajo otra máscara negra. Ha sucedido con la cultura lo mismo que con el comercio global. Si en éste vemos como materias primas procedentes de África (como el oro, los diamantes, el café o el té) son exportadas a Europa, procesadas allí, y luego vuelven a África para ser vendidas, en aquélla vemos como la materia prima de la tradición oral africana y de las historias desarrolladas en idiomas africanos ha sido robada sin rubor, se ha reempaquetado convenientemente en inglés o francés o portugués y se ha traído de vuelta a África para ser comercializada. Tanto en uno como en otro caso, lo que se cuestiona, el auténtico problema, no es si el producto es de calidad o no.

La tercera tradición de la literatura africana a la que me quiero referir es la de los africanos que escriben en lenguas africanas. En la era precolonial, ésta fue una tradición minoritaria, ya que muchas de las lenguas africanas eran ágrafas. Pero siempre ha estado ahí y, como el profesor Abiola Irele ha señalado, son estas lenguas las que conforman la era clásica de la literatura africana, una tradición anterior a la colonización a la que se ha dado el nombre propiamente dicho de «literatura africana» y que ha sido eclipsada por la más reciente tradición de los escritores africanos que escriben en lenguas europeas. Las lenguas

probados con sus excelentes obras en idiomas extranjeros— al desarrollo de sus propios idiomas.

La literatura en lenguas africanas, en resumen, sufre la ausencia de una tradición creativa y crítica fuerte. Los escritores en lenguas africanas se ven constreñidos a crear ellos mismos varias tradiciones al mismo tiempo: de publicación, de vocabulario crítico, de ortografía, e incluso de léxico. Pero también gozan de la posibilidad de establecer una relación natural y recíproca con el rico legado de la oratura. Los escritores en lenguas africanas están devolviendo algo, por poco que sea, al desarrollo de las lenguas africanas.

Éste es el motivo por el que todavía creo que escribir en lenguas africanas es la clave para que la literatura africana pueda evolucionar y afrontar de forma positiva, fresca y vital el siglo XXI, a pesar de las acusaciones de reduccionismo, de chovinismo o de revisionismo por parte de los escritores africanos en lenguas europeas que se muestran en desacuerdo con esta tendencia. Muchos autores están enfrentándose a la necesidad creativa de escribir en lenguas africanas y hacer por ellas lo que Spenser, Shakespeare y Milton hicieron por la lengua inglesa, lo que Cervantes hizo por la española, lo que Rabelais hizo por la francesa, lo que Martín Lutero, Goethe y Schiller hicieron por la alemana, lo que Pushkin, Gógol y Tolstói hicieron por la rusa, lo que Elias Lönnrot hizo por el finés cuando compiló el *Kalevala* y lo que, en definitiva, todos los escritores de la historia han hecho por la suya. Estos autores están, en fin, atendiendo a la llamada de socorro de las lenguas africanas ejemplificada en el poema de Mohamed Ismail de Garce.

Los escritores en lenguas africanas se han comprometido con la gran aventura y el gran drama de crear una

tradicción nueva. Para afrontar esta tarea, tienen dos grandes fuentes a su disposición: el legado de la tradición oral africana y el de la cultura y literatura universales. Todas las grandes literaturas nacionales han establecido sus cimientos en la cultura y la lengua de la gente común. La *Iliada* y la *Odisea* de Homero, al igual que el teatro griego, se basan en las leyendas e historias de su tiempo. Los escritores rusos del siglo XIX, especialmente Pushkin, basan su obra en la cultura popular rusa. La *Kalevala*, el texto fundacional de la literatura y la lengua finesa, se basa en el folclore popular. La nueva tradición literaria africana, así pues, deberá basarse en la tradición oral. Pero, al mismo tiempo, las lenguas africanas no deben tener miedo de tomar lo que necesiten de la cultura universal. Todas las culturas activas del mundo han sido influenciadas por otras culturas, en un proceso de fertilización mutua. En su interesantísimo ensayo sobre las relaciones entre lenguas y culturas «De la prehistoria de la palabra novelesca», Bajtín afirma lo siguiente sobre el desarrollo del latín:

La lengua latina literaria, en toda la diversidad de sus géneros, se formó a la luz de la lengua literaria griega. Su originalidad nacional, su propio pensamiento lingüístico específico, eran considerados de tal manera por la conciencia literaria creadora, que hubieran sido imposibles en las condiciones del monolingüismo. Pues sólo se puede objetivar el propio lenguaje, su forma interna, la especificidad de su concepción del mundo, su *habitus* lingüístico específico, a la luz de otro lenguaje, un lenguaje ajeno pero casi igual de «propio» que la lengua materna⁷.

7 N. del T.: Mijail Bajtín, *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1991. Trad. Helena S. Kriukova y Vicente Cazarra.

Se podría formular a partir de ello la siguiente pregunta retórica: ¿y es posible concebir el desarrollo de la cultura y literatura griega sin la cultura egipcia y otras culturas mediterráneas? Las lenguas africanas, como hemos visto, han contribuido notablemente al desarrollo de las lenguas europeas y han ampliado sus posibilidades, gracias a la tradición literaria eurófona de los autores africanos modernos. De hecho, el nuevo *Oxford English Dictionary* ha normalizado el uso de algunas palabras procedentes del swahili y de otras lenguas africanas.

Los idiomas africanos recibirán influencias de otros idiomas africanos, y de sus tradiciones clásicas, y de otras culturas del mundo: del Caribe, de Afroamérica, de Latinoamérica, de Asia y, por supuesto, de Occidente. En esto, las nuevas lenguas africanas escritas se comportarán de un modo diametralmente opuesto al de las lenguas eurófonas: en lugar de imponerse sobre el mundo, se impregnarán de él, y es de esperar que lo hagan en términos de igualdad y que, al menos, sean capaces de recibir influencias según sus propios términos y necesidades.

El crecimiento y desarrollo de la nueva literatura africana escrita en lenguas africanas tendrá vastas implicaciones en la crítica académica. Actualmente, ninguno de los expertos en la llamada «literatura africana» ha necesitado tener los más mínimos conocimientos de ninguna lengua africana. ¿Podéis imaginar a un profesor de literatura y cultura francesas que no supiera ni una sola palabra de francés? Desafortunadamente, esto no sólo sucede con los especialistas extranjeros. Los académicos africanos de disciplinas relacionadas con la realidad del continente no han necesitado nunca demostrar su dominio de las lenguas africanas, ni siquiera cuando se trata de sus lenguas

maternas. Un sistema académico que becara basándose en el dominio de las lenguas africanas jugaría un papel fundamental en el desarrollo de la nueva literatura africana. Los eurófonos ocuparían el lugar que les corresponde: como un apéndice de la literatura europea o como una nota al pie en la literatura africana.

Serán estas revitalizadas lenguas africanas —con origen en la oratura e inspiradas por las más profundas aspiraciones de los pueblos africanos por un cambio social significativo— las que estarán en mejor posición para dar y recibir desde la riqueza de nuestra cultura común en igualdad de condiciones. Y lo mismo puede decirse de las literaturas de Asia y Sudamérica de los últimos cuatrocientos años. Han crecido a la sombra de sendas tradiciones clásicas magníficas, y también de la literatura de lenguas eurófonas, a veces resistiéndose amargamente al atractivo de éstas, a veces tomando elementos de ellas, pero absorbiéndolos para crear sus propias tradiciones únicas, para crear, por así decirlo, su propio espacio, su lugar en un mundo dominado por el imperialismo cultural de Occidente, para sumarse a la literatura y la cultura de la resistencia. Las lenguas y literaturas del tercer mundo, de Asia, de África, de Sudamérica, de los pueblos que no son de origen europeo pero que son en la actualidad parte constituyente de la realidad económica, política y social de Occidente, son una parte fundamental del siglo XX y serán fundamentales en la constitución de las culturas y literaturas del siglo XXI. Estas lenguas y literaturas están creando las condiciones para que florezcan cien flores en todo el mundo. La organización de los estudios culturales debería reflejar esta realidad multicolor del flujo creativo humano. El dominio constante de unas pocas lenguas y

literaturas sólo puede dar lugar a un mundo más pobre, nunca a uno más rico. La evolución en las letras africanas, asiáticas, sudamericanas, norteamericanas y europeas debe encaminarse, por lo tanto, a la colaboración, a que el vasto legado de la creatividad humana sea compartido, al fin, en igualdad de condiciones y desde el respeto mutuo.

La riqueza de una cultura global se expresará entonces en las particularidades de nuestras distintas lenguas y culturas, como en un jardín universal de flores de diversos colores. La diversidad del jardín impregnará cada una de sus flores, se convertirá en parte de ellas, en uno de sus atributos, y se polinizarán unas con otras. Y cada una de ellas contendrá las semillas de un nuevo mañana.

La universalidad del conocimiento local.

Hay dos razones por las que la importancia que el profesor Geertz otorga al conocimiento local, a dirigirse de lo particular a lo general, me resulta sumamente atractiva. Como escritor, como novelista, me gusta ver «el mundo en un grano de arena», como dijo William Blake, o ver como «la sabiduría se revela en un conjunto de hormigas», como reza el proverbio africano que el propio profesor Geertz cita en su ensayo «Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa». Un novelista depende casi siempre de lo particular. Sea lo que sea lo que tenga que decir sobre la vida, surge de las particularidades de su vida cotidiana. Como vengo de esta parte del planeta llamada, a falta de un término mejor, el tercer mundo, tiendo a dudar del concepto de lo universal y del uso de las palabras. Ambos se han limitado a menudo a la experiencia histórica de Occidente, y a generalizarla como si fuera una experiencia histórica universal. Lo que se refiere a Occidente se convierte en «lo universal», y lo que se refiere al tercer mundo se convierte en «lo local». El grado en que algo puede considerarse local o universal se mide a partir de su distancia respecto a la metrópolis del mundo occidental. Así, la advertencia relativista del profesor Geertz sobre los conceptos, incluidos los de localidad y universalidad, resulta muy oportuna, puesto que,

en nuestro caso, la perspectiva eurocéntrica del mundo ha significado casi siempre que lo que venía de otros lugares quedaba relegado a la periferia. Una particularidad histórica se generalizaba en una universalidad espacial y temporal. En este sentido, desplazar el foco de lo particular a una pluralidad de centros puede ser un antídoto pertinente para corregir esta tendencia.

Debo decir también, sin embargo, que comparto con el profesor Goody su incomodidad con la tendencia del profesor Geertz de ver lo universal y lo local como opuestos absolutos. El profesor Geertz habla de una confusión en las ciencias humanas y sociales alrededor de tres nociones: la de lo universal, la generalización y la ley. Habla, de nuevo, como si las tres categorías fueran excluyentes, lo que parece ir contra la lógica de su observación sobre la sabiduría revelada en un conjunto de hormigas. El conjunto de hormigas es lo particular. La sabiduría es una generalización que tiende hacia lo universal, codificada en este proverbio. El proceso de cognición empieza cuando prestamos atención a lo particular, lo observamos y extraemos de ello ciertas generalizaciones. De estas generalizaciones emerge un principio regulador, una ley, que toma una forma universal. Lo universal, la ley, y las generalizaciones son entonces puestos a prueba en el terreno de las particularidades para verificar su validez. Lo particular es, al mismo tiempo, el origen y el campo de verificación de nuestra conceptualización del mundo. Lo que necesitamos recuperar no es tanto una filosofía práctica, sino una filosofía de la práctica.

El problema surge de la tendencia de ver lo local y lo universal como opuestos irreconciliables y el relativismo cultural como un fundamento temporal de igualdad, casi

como si las culturas que surgen dentro de una nación y las culturas que surgen por las relaciones entre naciones se desarrollaran de forma paralela, como dos líneas que avanzan hacia el infinito sin nunca encontrarse. Pero lo universal se encuentra en lo particular tanto como lo particular en lo universal. Somos seres humanos, pero nuestra humanidad no se manifiesta en abstracciones, sino en las particularidades de nuestras vidas reales, en ambientes diferentes, con razas diferentes. Podemos hablar de la capacidad humana del lenguaje, pero esta capacidad se manifiesta en lenguas reales y concretas, como las que hablan los distintos pueblos del planeta. En otras palabras, somos conscientes de que el lenguaje es un fenómeno humano universal no gracias a su universalidad abstracta, sino gracias a sus particularidades, a las diversas lenguas del mundo. Incluso la universalidad limitada de una sola lengua, digamos el inglés, toma forma sólo gracias a su encarnación hablada. Y, al mismo tiempo, somos capaces de reconocer rasgos generales que nos permiten reconocer que, por ejemplo, el inglés es una lengua diferente del swahili, gracias a las particularidades de estas mismas materializaciones concretas del lenguaje. Hay otros ejemplos en el trabajo del profesor Geertz y en obras de otros autores que persisten en conjeturar una oposición excluyente entre fenómenos en vez de concentrarse en las conexiones para, a partir de ellas, establecer las diferencias. Estoy de acuerdo con el profesor Goody cuando afirma que los fines y los medios no son necesariamente opuestos absolutos. Un hidrólogo, para el que el agua es el fin de su actividad, bien puede ser al mismo tiempo un nadador, para quien el agua es el medio en el que realiza su actividad. Y, si no hubiera agua, no podrían existir nadadores,

pero sí hidrólogos que estudiaran el terreno e hicieran posible el surgimiento de agua y, con ello, la potencial aparición de nadadores.

Esto me lleva a mi última observación: la cultura no se desarrolla en el vacío, sino en el marco de los procesos en los que las personas se enfrentan a sus entornos naturales y sociales. Se enfrentan con la naturaleza. Se enfrentan los unos con los otros. Desarrollan un tipo de vida que influye en sus instituciones y en ciertas prácticas. La cultura se convierte en portadora de sus valores morales, éticos y estéticos. A un nivel psicológico, estos valores se encarnan en la autoconsciencia de cada pueblo como comunidad específica. Esta autoconsciencia, a su vez, afecta a cómo ven sus propios valores, su cultura, sus estructuras políticas y relaciones de poder, su relación con la naturaleza y con cómo obtienen bienes de ella mediante el trabajo. Dentro de cada comunidad concreta, un cambio en cualquiera de los aspectos importantes de sus vidas (cómo gestionan sus recursos, por ejemplo, o el poder) puede conllevar cambios en los otros aspectos y provocar una reacción en cadena que los modifique de forma determinante. En la cultura de cada sociedad no hay estabilidad, sino un constante cambio, y el problema cuando intentamos estudiarla, sin importar desde dónde lo hagamos —desde qué centro académico—, es cómo hacerlo teniendo en cuenta esa permanente mutabilidad y sus relaciones con otros procesos. Podríamos compararlo a estudiar un río en movimiento; el movimiento forma parte del mismo concepto de río. Lo que he percibido, en cambio, o lo que me ha parecido percibir, en el trabajo del profesor Geertz, es la ausencia total de las nociones de lucha, movimiento y cambio.

Las culturas, sin embargo, no siempre se desarrollan únicamente a partir de los resultados de las relaciones entre los factores internos que acabo de mencionar. También se desarrollan en el marco de un entorno exterior, del contacto con las sociedades que las rodean. Este contacto puede ser hostil, indiferente, o de igualdad e intercambio mutuo. Lo mismo puede decirse, por supuesto, del desarrollo de las disciplinas intelectuales y académicas de cada sociedad. Cada disciplina genera debates y desarrolla teorías en el marco de sus relaciones internas, pero también lo hace debido al contacto con disciplinas o con ideas pertenecientes a otros campos del saber, en lo que en otros textos el profesor Geertz ha llamado «géneros confusos» o «reconfiguración del pensamiento social».

A lo largo de los últimos cuatrocientos años, el desarrollo en Occidente no ha sido simplemente el resultado de sus dinámicas sociales internas, sino también de su relación con África, Asia y Sudamérica. Y tanto las relaciones internas en Occidente como las relaciones externas con estos otros continentes no se han basado en un principio de igualdad, sino de sometimiento y de dominación, tanto en el ámbito económico y político como en el cultural. El tráfico de esclavos y la esclavitud misma propiciaron grandes éxodos forzados de masas; el colonialismo supuso una indescriptible violencia económica, política, cultural y psicológica sobre los pueblos colonizados, hasta tal punto que puede afirmarse que no ha habido cultura entre estos pueblos que no se haya visto afectada, de manera decisivamente desfavorable, por estas relaciones de sometimiento y dominación. Pero también la resistencia de los pueblos oprimidos ha afectado a estas culturas. Puede trazarse un paralelismo entre las relaciones de opresión y de resisten-

cia entre colonizadores y colonizados y los procesos de desempoderamiento de los ciudadanos y la resistencia frente a ellos en el interior de cada nación. Cualquier estudio cultural que ignore estas estructuras de dominación y control y la resistencia frente a ellas, tanto dentro de cada nación como en las relaciones internacionales, estará pasando por alto un aspecto fundamental de los últimos cuatrocientos años y ofrecerá, en consecuencia, una visión distorsionada de la realidad. Los estudios académicos occidentales, por ejemplo, no han conseguido evitar el racismo implícito en estas estructuras. Disciplinas como la antropología y la etnografía se concibieron inicialmente como el estudio de las comunidades remotas que puedan llegar a tener algún lejano parecido con las «nuestras»; tal vez ahí encontremos el origen de «nuestra» llegada a la situación actual, en pleno siglo XX, en la que puede hablarse, parafraseando el libro del mismo título de Chinweizu, de una separación clara entre «Occidente y el resto de nosotros». La persistencia en el uso de cierto vocabulario («primitivo», «comunidad tribal», «sociedad simple» y «sociedad compleja») dejan claro este parentesco entre el mundo académico y el colonialismo. Incluso la organización de las disciplinas académicas y de los planes de estudio se ve afectada por ello. A lo largo de los últimos años han aparecido numerosas voces de las naciones y las comunidades oprimidas que aportan y dan a conocer una nueva visión del mundo. Y, sin embargo, ¿qué lugar han ocupado la literatura y las lenguas africanas, o las corrientes africanas de pensamiento político y filosófico, en los departamentos universitarios de sus respectivas disciplinas? El mundo universitario sigue dominado por completo por las corrientes que surgieron

desde los idiomas y los centros de poder occidentales.

Esto no significa que las sociedades no puedan ser estudiadas por personas de otros lugares. Pero, cuando se estudia un fenómeno social, sea en la comunidad de uno mismo o en cualquier otra, es importante tener en cuenta su contexto natural, social e incluso académico; no tratarlo como un fenómeno aislado, sino en conexión permanente y dinámica con otros. Los procesos sociales e intelectuales (como las disciplinas académicas) no tienen lugar en un campo espacial y temporal estático, sino que se desarrollan en un proceso de acción y reacción ante su entorno, de conflicto constante, de movimiento, de cambio que trae más conflicto, más movimiento y más cambio, incluso en el pensamiento humano.

En una situación como la descrita —dinámica, fluida—, nuestra habilidad para llegar a buen puerto puede depender de si navegamos a favor de las corrientes del cambio o contra ellas o, dicho de otro modo, de si tenemos claro en qué dirección estamos navegando, si nos estamos acercando al océano de nuestras conexiones con la condición humana o alejándonos de él. El conocimiento local no es una isla; es parte del todo, es parte del océano. Sus límites se encuentran en la inagotable universalidad de nuestro potencial creativo como seres humanos.

*El imperialismo del lenguaje.
El inglés, ¿lengua universal?*

Todo el mundo tiene una lengua, ya sea la de sus padres o la que haya adoptado al nacer o en un momento posterior de su vida. De modo que, cuando consideramos el inglés como una posible lengua universal, nos estamos alejando de las lenguas y las culturas de las que procedemos. El asunto plantea asimismo la cuestión de por qué escoger una lengua en particular entre todas las existentes. Lo que estamos discutiendo, por lo tanto, es cuál es la relación entre el inglés y el resto de idiomas del mundo. En definitiva, estamos hablando del encuentro entre lenguas.

Todos los idiomas se caracterizan por dos aspectos. El primero, su papel como medios que nos permiten comunicarnos con nuestros semejantes en nuestra lucha para encontrar medios de subsistencia. El segundo, su rol como portadores de la historia y la cultura que se han desarrollado en el marco de estas comunicaciones a lo largo del tiempo. En mi libro *Descolonizar la mente* he hablado sobre el lenguaje como el depósito de la memoria colectiva de los pueblos. Los dos aspectos son inseparables; forman una unidad dialéctica.

De todos modos, cualquiera de estos dos aspectos puede cobrar más importancia que el otro, según las circunstancias que rodeen el uso de cada lengua y, en par-

ticular, las que rodean al encuentro entre dos lenguas. Por ejemplo, ¿se está dando ese encuentro en términos de igualdad e independencia? La naturaleza del encuentro entre dos lenguas (ya sea en el pasado o en el presente) y, por lo tanto, el dominio de uno de estos aspectos sobre el otro en un momento dado, ha venido determinado por la presencia o ausencia de independencia e igualdad entre las naciones implicadas.

Permitidme que os dé dos ejemplos. Los escandinavos hablan inglés. Pero no aprendieron inglés como un medio para comunicarse entre sí, ni para que se convirtiera en el idioma portador de sus culturas nacionales, ni para que se convirtiera en el medio con el que se les podría imponer una cultura extranjera. Aprenden inglés para ayudar a los angloparlantes en sus interacciones con ellos, para facilitar el comercio, el turismo, y otras relaciones con naciones extranjeras. Para ellos, el inglés es simplemente un medio de comunicación con el mundo exterior. Los japoneses, los alemanes occidentales y un gran número de otras nacionalidades pertenecen a la misma categoría que los escandinavos: para ellos, el inglés no es un sustituto de sus propias lenguas.

Cuando las naciones se encuentran en términos de igualdad e independencia, tienden a encontrarse con la necesidad de comunicarse en el idioma del otro. Pueden elegir la lengua del otro simplemente para facilitar la comunicación en sus relaciones con él. Pero cuando se encuentran como opresor y oprimido, como sucedió bajo el imperialismo, sus lenguas no pueden experimentar un encuentro genuinamente democrático. La nación opresora usa la lengua como un medio para hacerse fuerte en la nación oprimida. El arma de la lengua se añade a la

Biblia y la espada en la búsqueda de lo que el explorador David Livingstone, refiriéndose al imperialismo del siglo XIX, definió como «filantropía más el 5%»⁸. Hoy, probablemente habría descrito los procesos equivalentes como «filantropía y deuda, más el 40% por el servicio de la deuda». En esa situación, lo que está en juego es la lengua como algo más que una mera forma de comunicación.

No hace falta decir que el encuentro entre el inglés y la mayor parte de las lenguas de los países del tercer mundo no ha tenido lugar en condiciones de independencia e igualdad. El inglés, el francés y el portugués llegaron al tercer mundo para anunciar la llegada de la Biblia y la espada. Llegaron clamando por oro, el oro de los esclavos negros encadenados, oro que brilla como el sudor en fábricas y plantaciones. Si la pistola fue la que hizo posible la explotación de ese oro y la que permitió llevar al cautiverio político a sus legítimos dueños, fue la lengua la que permitió capturar sus culturas, sus valores, y, en definitiva, sus mentes. Esto último se intentó de dos maneras, y ambas formaban parte del mismo proceso.

La primera fue la supresión de las lenguas de las naciones cautivas. La cultura y la historia de las que eran portadoras las lenguas locales fueron tiradas a la basura para que se echaran a perder allí. Estas lenguas fueron vistas como sonidos incomprensibles de una oscura Torre de Babel. En la escuela secundaria a la que acudí en Kenia, uno de los himnos que nos enseñaban a cantar era una llamada desesperada a que se nos liberara de la oscuridad. Cada mañana, después de que se nos inspeccionara frente a la Union Jack para comprobar el esmero con que nos

8 N. del T.: En realidad, la cita se atribuye a Cecil Rhodes.

habíamos aseado y arreglado, la escuela entera desfilarba hasta la capilla para cantar: «Guíame, gentil luz, entre las tinieblas que me rodean, guíame a través de ellas». Nuestras lenguas eran parte de aquellas tinieblas. Nuestras lenguas fueron eliminadas para que nosotros, los cautivos, no tuviéramos espejos en los que observarnos a nosotros mismos y a nuestros enemigos.

La segunda forma de subyugación que se utilizó fue la de enaltecer la lengua del conquistador. Se convirtió en la lengua de los elegidos. A aquéllos que eran reclutados a través del sistema escolar, después de haber sido escogidos entre las masas, se les proporcionaban nuevos espejos en los que podían verse a sí mismos y a su pueblo, así como a los que les habían dado los espejos. En resumen, se les otorgaba una nueva lengua llamada inglés o francés o portugués. Y entonces, equipados con aquella lengua que les permitiría escapar de la tenebrosa Torre de Babel, los recién ordenados, o los que estaban listos para ser ordenados como sirvientes del nuevo orden, veían cómo sus mentes se vaciaban sistemáticamente del mundo y de la historia que sus lenguas originales acarreaban. Miraban, o se les hacía mirar, a una distante luz de neón en una remota colina, en la que parpadeaba la palabra EUROPA. A partir de aquel momento, Europa y sus lenguas se convertirían en el centro del universo.

Los franceses, fieles a la tradición filosófica y estética de su cultura, han puesto nombre a este proceso: *assimilation*. Los ingleses, menos inclinados a la filosofía y la estética, lo llamaron simplemente educación. Pero fue Lugard, un militar reconvertido en administrador colonial, quien proporcionó la clave para entender lo que subyace a este pragmático programa de educación

y acuñó una definición que hizo fortuna: el «gobierno indirecto». Con esta expresión se refería a la práctica de ceder parte del poder a líderes locales para, de este modo, facilitar el dominio británico en África a pesar de que los colonos eran una minoría respecto a los nativos. A los líderes locales no se les cedía, obviamente, la capacidad para decidir sobre asuntos tan esenciales como los impuestos, la política exterior o el control militar, sino sólo sobre los asuntos cotidianos. El sistema educativo que se implantó más tarde en las colonias llevó a la aparición de líderes locales todavía más fieles a los colonizadores que durante la época del mismo Lugard. La clave, por supuesto, estaba en el hecho de que el dominio del inglés era un requisito indispensable para formar parte de ese grupo de líderes locales escogidos por los colonizadores.

En *Descolonizar la mente* describí cómo este proceso de alienación de nuestros propios idiomas mediante la adquisición de una lengua nueva fue altamente efectivo. Hablé también de casos de niños que eran castigados si se les descubría hablando en sus lenguas nativas. A menudo éramos azotados, o se nos colgaba al cuello una placa de metal con inscripciones como «Soy un estúpido» o «Soy un burro». A veces se nos castigaba del siguiente modo: se nos llenaba la boca con bolas de papel recogidas de la papelera, y se iban pasando esas bolas de boca en boca hasta llegar al último de los infractores. Relacionar el uso de nuestra lengua con la humillación era la clave. «Alza los ojos hacia los montes» era la advertencia que siempre nos recordaban: allí era donde brillaba la luz de Europa, y la manera de acceder a ella era el inglés. La lengua inglesa era la portadora de todo conocimiento en las artes y las ciencias. Según la tradición griega, Arquímedes

podría haber movido el mundo si se le hubiera dado un punto de apoyo. En el África del siglo XX, se le hubiera recomendado que se apoyara en la lengua inglesa si quería mover el mundo. De hecho, a algunos de nosotros se nos hizo ver el inglés como si fuera la lengua que hablaba dios. Uno de nuestros profesores de inglés (que, irónicamente, era escocés), nos solía apremiar a seguir los pasos de Cristo en el uso de esta lengua. Como sabéis, cuando se aprende un idioma de niño se tiende a preferir el uso de las palabras más largas y rimbombantes porque suenan como si uno supiera hablarlo mejor. Cuando caíamos en este error, para corregirnos, nuestro profesor nos decía que Jesucristo usaba un inglés sencillo. La Biblia contenía la oración más hermosa de la literatura inglesa, y era también la más corta. Tuvo que ser un estudiante quien le recordara que Jesús probablemente habló en hebreo, y que la Biblia del rey Jacobo que usábamos era una traducción, también muy probablemente, de un original hebreo⁹.

Tal vez creáis que estas actitudes de la lengua inglesa eran cosa del pasado, de hace treinta años. Lamento decirnos que no es así. Recientemente, de camino a Berlín, mientras andaba pensando en este seminario, tuve la oportunidad de leer el *Evening Standard* de Londres del 7 de octubre de 1988, en el que encontré un artículo sobre la visita a la Unión Soviética del secretario de educación británico, Kenneth Baker. El periódico narra que Baker había quedado muy asombrado al comprobar que se hablaba inglés en algunas partes de la Unión

9 N. del A.: Lo cierto es que Cristo hablaba arameo y no hebreo, y el Nuevo Testamento fue escrito en griego. Pero corregir los errores de aquel niño no debilita en absoluto su argumento de que las asunciones del profesor eran claramente ahistóricas.

Soviética: «Piense en ello. Allí estaba yo, en Novosibirsk, a más de tres mil kilómetros de cualquier parte, y la gente hablaba perfectamente inglés. No habían estado nunca en Inglaterra o en Norteamérica. Pero leían nuestros clásicos». Eso está bien y es muy bueno. Que cualquier comunidad aprenda el idioma de otra comunidad es algo positivo. Pero, ¿por qué se estaban esforzando tanto los ciudadanos de Novosibirsk en perfeccionar su inglés? Según Kenneth Baker hay un motivo para ello: «Los rusos asocian Inglaterra con el progreso, así que se han aplicado en el aprendizaje del inglés. Quieren dejar atrás la antigua sociedad controlada totalitariamente por el Estado». Lo habéis escuchado bien. El socialismo, que tiene apenas setenta años, ya se ha quedado anticuado. El capitalismo, que tiene cuatrocientos años, es moderno. Pero lo que conviene destacar, para seguir con nuestro tema, es que incluso hoy en día el inglés es el medio de hacer que la gente escape de las «tinieblas» del socialismo para alcanzar la «luz» del capitalismo moderno.

Permitidme que ahora os relate muy brevemente cómo algunos de nosotros pasamos gracias al inglés de nuestra oscura Torre de Babel decimonónica a la modernidad del África colonial del siglo XX. En mi escuela primaria se nos enseñaba inglés a partir de un libro de la serie Oxford Readers for Africa. Solíamos leer la historia de un niño llamado John y de una niña llamada Joan. De este modo, mientras todavía vivía en mi aldea, antes de que supiera el nombre de cualquier otra ciudad en Kenia, ya sabía el nombre de una ciudad llamada Oxford, en la que aquellos dos niños habían nacido, y de otra llamada Reading, en la que iban a la escuela. Nosotros, los «nuevos lectores», los seguíamos allá donde fueran. Un día iban a visitar otra

ciudad llamada Londres; fuimos al zoo y caminamos por la orilla de un río llamado Támesis. Era verano, estábamos de vacaciones. ¡Oh, cuántas veces el río Támesis y la sede del Parlamento británico nos han guiñado el ojo desde las páginas de nuestro libro de texto inglés! Aún hoy, cuando escucho el nombre del río Támesis o viajo a Londres y lo tengo cerca, me acuerdo de Joan y John. Y Oxford representa para mí no tanto el lugar en el que se ubica la prestigiosa y exclusiva universidad, como suele suceder, sino el exclusivo hogar de aquellos personajes ficticios de mi libro de texto de primaria.

No me malinterpretéis. No creo que sea algo malo para una lengua el hecho de que se ambiente su enseñanza en el contexto geográfico, cultural o histórico del país en el que se habla. Al fin y al cabo, incluso el aspecto meramente comunicativo de la lengua no puede dissociarse de sus emblemas culturales (el Támesis en inglés, la Torre Eiffel en el francés, la Torre de Pisa para el italiano, la Gran Muralla China para el chino, la Meca para el árabe, Mombasa para el swahili...). Estudiar una lengua en su contexto cultural es una forma de reconocimiento al pueblo al que pertenece, y eso es bueno. Lo que en las antiguas colonias ha distorsionado nuestra relación natural con los idiomas, tanto con los propios como con los de otros pueblos, es que las lenguas europeas —en este caso, el inglés— se han enseñado como si fueran nuestras lenguas propias, como si en África no tuviéramos ninguna lengua excepto aquellas que trajo consigo el imperialismo, con su correspondiente etiqueta de *MADE IN EUROPE*.

Las relaciones entre el inglés y las lenguas africanas no han sido nunca relaciones entre iguales, nunca se han dado en condiciones de igualdad, independencia y demo-

cracia, y ésta es la raíz de todos los problemas lingüísticos posteriores. El inglés era la lengua de las naciones conquistadoras, nuestras lenguas eran las de los derrotados. Una lengua opresora trae consigo, inevitablemente, imágenes racistas y negativas de la nación conquistada, y en particular de su literatura, y el inglés no es ninguna excepción. No quiero profundizar aquí en este aspecto del lenguaje; se han realizado ya numerosos estudios en este ámbito. Bastará con decir que algunas obras que utilizan este tipo de imágenes ofensivas, como las de Elspeth Huxley, Karen Blixen, Rider Haggard, Robert Ruark o Nicholas Monsarrat, por nombrar sólo unos pocos, se han abierto camino en los programas de estudio de lengua inglesa. Imaginadlo por un momento: si las lenguas africanas hubieran muerto, los africanos habrían tenido que definirse a sí mismos en una lengua cuyo legado literario contiene concepciones de África tan negativas como las de estos autores.

Han sido las masas rurales y urbanas africanas las que han evitado que nuestras lenguas fueran completamente engullidas por el inglés y otras lenguas opresoras; rechazaron rendirse por completo en el ámbito político y económico y continuaron insuflando vida a nuestras lenguas y, gracias a ello, han mantenido con vida las historias y las culturas que van indisolublemente asociadas a ellas. Y estas masas africanas han sacado precisamente de sus lenguas propias las fuerzas que necesitaban para sus luchas políticas y económicas. Los pueblos del tercer mundo han rechazado rendir sus almas al inglés, el francés o el portugués.

Pero el tercer mundo no ha sido el único lugar en el que el inglés ha intentado imponerse aniquilando las lenguas de otros pueblos. Incluso en Gran Bretaña he escuchado denuncias similares de regiones cuyas lenguas

originales fueron engullidas por el inglés, o de lugares en los que se está luchando desesperadamente para evitar que sus lenguas sean exterminadas y enterradas para siempre. No soy el único que se ha referido a este tipo de denuncias, que llevo escuchando desde hace años. Cuando volvía de Berlín Occidental, dos semanas después del viaje de ida en el que leí al secretario de educación británico opinar sobre el inglés en Novosibirsk, abrí el *Morning Star* y encontré un artículo en el que Lyn Marierid, de la *Welsh Language Society*, protestaba por el continuo declive del galés:

En los últimos años, áreas rurales que durante décadas habían sido consideradas bastiones de la lengua se han anglicanizado por completo, a medida que las familias normales de clase trabajadora han sido sistemáticamente expulsadas de sus zonas nativas.

Tal vez algunos lectores se pregunten en este punto por qué debería parecernos importante no perder una lengua como el galés.

Si consideramos que es importante que la gente conozca su pasado para que sea capaz de decidir su futuro, este tema queda ya fuera de toda discusión. Durante generaciones, la clase trabajadora galesa ha sido totalmente dependiente de la cultura y la lengua galesas.

Ahora parece que la lengua galesa en Gales está en peligro de muerte. Esto, de hecho, es la consecuencia de la *yuppificación* de esta peculiar parte de Gran Bretaña. Si muere, la historia de un pueblo entero será inaccesible para mucha gente.

Como socialistas, sabemos que la cultura capitalista intenta negar a la clase trabajadora el legítimo lugar que ocupa en la historia, para evitar que ese pasado consti-

tuya una fuente de inspiración en su continua lucha en el presente.

La lengua también se niega, por razones similares.

Las lenguas no crecen, envejecen y mueren. No se convierten en irrelevantes para los «tiempos modernos» debido a defectos congénitos.

Se pierden cuando dejan de ser útiles para la clase predominante de una sociedad.

El declive de la lengua galesa tiene su origen en la desigualdad entre las nacionalidades que habitan las dos regiones lingüísticas. Si se fijan, Kenneth Baker, cuando hablaba sobre el desarrollo del inglés en Rusia en el artículo del *Evening Standard*, no dijo que los rusos asociaran el progreso con Gran Bretaña. Dijo que lo asociaban con Inglaterra, la cuna de la lengua inglesa.

Si las lenguas occidentales y africanas ocupan el lugar que ocupan en la actualidad, es debido a la historia de opresión por parte de las primeras y de resistencia a esa opresión por parte de las segundas, no porque ciertas lenguas faciliten de manera inherente el progreso y otras lleven al subdesarrollo. Esta historia de opresión data de hace siglos, pero uno de sus mejores símbolos lo encontramos en la Conferencia de Berlín de 1884, en la que los poderes europeos se repartieron África en «esferas de influencia». Hoy en día, el inglés, además de ser la lengua principal en Gran Bretaña y Estados Unidos, se ha establecido firmemente en todos los ámbitos en las áreas del planeta que han estado bajo el dominio del imperio económico y político angloamericano, desde la Reina Victoria hasta Ronald Reagan. Son las mismas zonas en las que el neocolonialismo se ha hecho fuerte. Los goberna-

dores de estas neocolonias creen que comparten intereses con los gobernadores de Estados Unidos y Gran Bretaña porque, además de muchas otras cosas en común, hablan la misma lengua y comparten el mismo sistema de valores que las clases angloparlantes que ostentan el poder en el mundo.

Las consecuencias de esta historia de desigualdad y opresión pueden verse en cada uno de los países africanos afectados, especialmente en las relaciones internas entre clases y en las relaciones externas con otros países. En estos Estados, el inglés, el francés y el portugués ocupan un lugar central. Son las lenguas oficiales en la educación, en la administración, en el comercio, en la justicia y en las comunicaciones exteriores. Son, en definitiva, las lenguas del poder. Y, sin embargo, son habladas por una minoría en cada país. La mayor parte de la clase trabajadora en África sigue usando nuestras lenguas africanas. Esto significa que la mayoría de la población está siendo excluida de una parte central en la vida de sus países debido a que no dominan la lengua del poder. Y se la está excluyendo también de cualquier participación en los descubrimientos modernos. El inglés, el francés y el portugués son las lenguas en las que los africanos han sido educados; por este motivo, los resultados de nuestra investigación científica y tecnológica y nuestros logros en las artes creativas se están elaborando en estas lenguas. Una gran parte de este vasto conocimiento está encerrado bajo llave en las prisiones lingüísticas en las que se han convertido el inglés, el francés y el portugués. Incluso las bibliotecas son fortalezas de estas lenguas, inaccesibles para la mayoría. Su dictadura lingüística sirve únicamente para que las élites y la burguesía angloparlante internacional tengan

una comunicación más efectiva. Las élites africanas están completamente desarraigadas respecto a los africanos, y fuertemente vinculadas a Occidente.

En lo que respecta a las relaciones exteriores entre África y el mundo, las lenguas africanas apenas han tenido ningún peso ni han gozado de ningún honor. Una vez más, su lugar ha sido ocupado por el inglés, el francés y el portugués. Entre las lenguas oficiales de las Naciones Unidas no hay ni un solo idioma de origen africano. Ya va siendo hora de que el swahili, el hausa, el wólof, el shona, el amhárico o el somalí ocupen un lugar entre las lenguas oficiales de la ONU y de todos sus órganos. Pero éste es un tema que bien merecería otro seminario para él solo, y lo que estamos discutiendo ahora es la posibilidad de que el inglés se convierta en una lengua universal. Hasta ahora he hablado y me he referido únicamente a la tradición racista de la lengua inglesa. Como lengua del imperialismo, no podía evitarse que quedara marcada por esta condición. Pero también tiene una tradición democrática, como lengua de los pueblos de Gran Bretaña y de Norteamérica, que refleja las luchas democráticas de sus ciudadanos. En su tradición democrática es innegable una aportación fundamental al conjunto de la creatividad humana; y lo mismo puede decirse por lo que respecta a las artes, por ejemplo, con nombres tan destacables como Shakespeare, Milton, Blake, Shelley, Dickens, Conrad, Bernard Shaw o Graham Greene, entre otros. No me sorprende que Kenneth Baker encontrara a niños soviéticos en Siberia leyendo algunos de estos clásicos de la literatura en lengua inglesa. También si hubiera ido a la más remota aldea africana podría haber encontrado perfectamente a más niños peleándose con Dickens, además de

con Brecht, Balzac, Shólojov, y por supuesto Ousmane Sembène, Alex La Guma, Vieira y otros escritores africanos. Parte de este material estaría disponible en traducciones inglesas. Esa parte de la lengua inglesa es importante, y pertenece al legado común de la humanidad junto a la contribución de las otras lenguas, incluidas las africanas. Pero plantearnos la posibilidad de usar el inglés como un idioma universal es otra cuestión. ¿El inglés como lengua de comunicación para todo el planeta? Bueno, sería ciertamente positivo para todos los países que cada uno tuviera una lengua en la que todas las nacionalidades dentro de sus fronteras se pudieran comunicar. Sería igualmente bueno si existiera una lengua en la que todos los países de la Tierra se pudieran entender entre ellos. Una lengua común para que los ciudadanos de cada país se comuniquen entre sí, y una lengua común para que todos los países en el mundo se pudieran comunicar entre sí: éste es ciertamente un buen ideal, por el que merece la pena luchar.

Pero la semilla de esta lengua común, ya sea en un ámbito estatal o universal, y sea cual sea la que se escoja, no puede plantarse en la tumba de las otras lenguas. Debemos evitar la destrucción que el inglés ha causado en otras lenguas y culturas en su camino hacia la posición que hoy ocupa en el mundo. La muerte de muchas lenguas no puede ser nunca la condición para la vida de unas pocas. Al contrario, la pluralidad de lenguas debe revitalizar a la lengua que emerja como idioma universal de comunicación. Nosotros, la generación actual, debemos tomar distancia de la falsa y sangrienta lógica de la teoría del desarrollo que nos ha presentado el imperialismo: la afirmación de que la limpieza de una persona sólo puede lograrse arrojando basura sobre otros, de que la salud de unos

pocos sólo puede alcanzarse contagiando su lepra a los demás; de que el bienestar de unas pocas personas o de unas pocas naciones sólo puede conseguirse sumiendo en la pobreza a la mayor parte de la población y de las naciones.

Entonces, ¿cuáles deberían ser los fundamentos para la emergencia y la aceptación universal de una lengua global? En primer lugar, la absoluta independencia e igualdad de todas las naciones en los planos económico, político y cultural. Una igualdad como ésta encontraría su equivalente en la igualdad de las lenguas. Vivimos en un solo mundo y, en él, todas las lenguas son productos auténticos de la historia humana. Las lenguas son nuestro legado común. Un mundo con muchas lenguas debería ser como un campo de flores de diferentes colores. No hay ninguna flor que sea más que las otras debido a su color o a su forma. Todas las flores tienen ciertos atributos comunes que hacen que sean flores, en su diversidad de colores y formas. De igual modo, todas nuestras lenguas constituyen un canto a la unidad de la humanidad, a lo que es común a todos nosotros y, por encima de todo, al amor de los seres humanos por la paz, la igualdad, la independencia y la justicia social. Todas nuestras lenguas deberían unirse y reclamar un nuevo orden mundial económico, político y cultural.

Una vez conseguido esto, debería alentarse que las diferentes lenguas dialoguen unas con otras a través de la traducción y la interpretación. Cada país debería estimular la enseñanza de otras lenguas, de lenguas de los cinco continentes. Cualquier niño debería dominar al menos tres idiomas, y no hay ninguna razón para oponerse a ello. El arte de la traducción y la interpretación debería enseñarse en las escuelas, y, sin embargo, cabe remarcar tristemente

que, en el sistema educativo inglés, y en la cultura inglesa en general, el arte de la traducción no goza del mismo estatus que otras artes. A través de la traducción las lenguas del mundo pueden dialogar unas con otras. Las lenguas europeas siempre han establecido este tipo de comunicación entre ellas. Gracias a la traducción, hoy se puede leer casi cualquier clásico de la literatura y la filosofía rusa —o francesa, o alemana— en prácticamente cualquier otro idioma europeo. En cambio, apenas hay traducciones entre las lenguas africanas y lenguas como el inglés o el francés. Y el dominio colonial de lenguas europeas como éstas en África ha hecho que las lenguas africanas recelen tanto unas de otras que apenas hay comunicación entre ellas. En cualquier caso, apenas se han dedicado recursos al desarrollo de las lenguas africanas, ni en el ámbito nacional ni en el internacional. Entre los africanos instruidos, las mentes más brillantes se han canalizado hacia el desarrollo en inglés, francés y portugués. Pero por muy difícil que sea, debemos tener claro que la comunicación entre lenguas a través de la traducción es crucial.

Si por encima de todo esto hubiera una lengua común, los diferentes idiomas del mundo podrían dialogar unos con otros a través de esa lengua universal. De esa forma, podríamos establecer los cimientos de una cultura mundial que se basara realmente en todos los pueblos del mundo, con sus lenguas y experiencias propias, y que bebiera de ellas. Nuestro internacionalismo estaría verdaderamente fundamentado en todos los pueblos del planeta. Cuando haya una verdadera igualdad económica, política y cultural entre naciones y cuando haya *democracia*, no habrá ninguna razón para que cualquier nación,

nacionalidad o pueblo pueda temer el establecimiento de una lengua común —sea el swahili, el chino, el maorí, el español o el inglés— como lengua de comunicación internacional. ¿Una lengua para el mundo? ¡Un mundo de lenguas! Los dos conceptos no son mutuamente excluyentes siempre que haya independencia, igualdad, democracia y paz entre naciones. En ese mundo, el inglés, como cualquier otra lengua, podría postularse para ocupar el papel de lengua universal; a pesar de sus antecedentes de agresión imperialista hacia otras lenguas y pueblos, sería un posible candidato. Pero mientras no llegemos a esa situación, cualquier lengua que quiera aspirar a ser en el futuro el medio de comunicación internacional debería preocuparse por eliminar aspectos negativos implícitos en ella misma, como el racismo, el sexismo, el chovinismo y la imagen negativa de otras nacionalidades y razas, para poder cumplir los criterios de aceptación que una lengua global debería satisfacer. En este sentido, creo que el swahili sería un candidato excelente para convertirse en nuestra lengua universal. Para empezar, tiene la ventaja de no haber florecido en la tumba de otras lenguas. El swahili se ha creado su propio espacio en África y en el mundo sin mostrar ningún tipo de chovinismo. Su presencia en el territorio no ha dependido de su expansión económica, política o cultural. No tiene ningún antecedente de opresión o dominio sobre otras culturas. Y, a pesar de todo ello, el swahili es, en la actualidad, la lengua mayoritaria en África Oriental y Central y en África del Sur, así como en muchas otras partes del mundo.

No tengo nada contra el inglés, el francés o el portugués, como no lo tengo contra ninguna otra lengua. Todos ellos, como lenguas que son, podrían ser usados

perfectamente como lenguas universales, siempre y cuando no fuera para oprimir a otras naciones, nacionalidades y lenguas. Pero si el swahili o cualquier otra lengua africana se convirtiera en la lengua universal, tendríamos un verdadero símbolo del amanecer de una nueva era en las relaciones humanas entre las naciones y pueblos de África y los de otros continentes. Por estas razones a mí me gustaría proponer, en esta oportunidad que tan amablemente me han ofrecido, la candidatura del swahili como lengua global.

Diálogo cultural para un nuevo mundo.

La cultura es producto de la historia de los pueblos, pero también es un reflejo de esa misma historia; la cultura de cada pueblo encarna el conjunto de valores con el que sus miembros se ven a sí mismos y el lugar que ocupan en el tiempo y en el espacio. El contacto cultural puede jugar, en consecuencia, un papel muy importante para que las naciones aprendan a entenderse entre ellas. En vez de armamento y bombas nucleares, en vez de imponer visiones particulares de la democracia a otros territorios mediante fuerzas de despliegue rápido o lento, dejemos que los habitantes de la Tierra dialoguen juntos mediante la cultura.

Pero, ¿de qué cultura estamos hablando? ¿De un contacto cultural, conforme a qué principios? En la actualidad, en África pueden identificarse fácilmente dos tradiciones enfrentadas al respecto. En primer lugar, la tradición imperialista. El imperialismo, la conquista y subyugación absoluta de la fuerza de trabajo de otros países a través de la concentración de capital, o del poder económico, nos han enseñado que la explotación económica y el dominio político de un pueblo no puede completarse sin la subyugación cultural y, por tanto, mental y espiritual. La conquista económica y política de África fue acompañada de una subyugación cultural y de la imposición de la tradición cultural imperialista, cuyos funestos efectos todavía perduran hoy en día.

Bajo el colonialismo, esto representó la destrucción de las lenguas, la historia, los bailes, la educación, las religiones, los sistemas de denominación y otros mecanismos sociales de los pueblos africanos que eran la base de su identidad como pueblo. Los aventureros y buscadores de tesoros blancos también robaron valiosas obras de arte. Algunos de estos objetos robados todavía pueden contemplarse en prestigiosos museos de capitales occidentales. Pero más importante aún, debido a sus lamentables consecuencias, fue la completa destrucción de otras creaciones artísticas; ya fuera porque las fundieron para convertirlas en lingotes de oro o porque, enardecidos por un piadoso celo cristiano, las quemaron por considerarlas símbolos de brujería o de idolatría satánica. El colonialismo optó por aplastar o fosilizar las culturas de sus víctimas, y en la tierra yerma y privada de creatividad que dejó tras de sí, erigió un arte en el que Europa ocupaba, de forma invariable, el centro. Muchas pinturas del período colonial presentaban al aventurero blanco en el centro de la acción, irradiando luz. Los africanos quedaban relegados a sombras secundarias, en fusión con las tinieblas o los paisajes del fondo. Una variación de esta temática fue la presentación de un dios blanco, Jesús, junto a la Virgen María y los ángeles en el cielo, como si el cristianismo fuera la religión universal. En las escuelas, se animaba a los estudiantes africanos a dibujar a los colaboradores del colonialismo bajo una luz favorable. Si alguna vez encontrábamos la figura de un Jesús negro, lo hacía en posición de humilde sumisión a la violencia. Otra figura habitual en las escuelas e institutos era la de los mártires cristianos negros, que siempre obtenían ese reconocimiento gracias a su firme y sagrado colaboracionismo con los colonizadores, los ene-

migos de su propio pueblo. La literatura que se proponía como lectura escolar repetía los mismos patrones; *Ascenso desde la esclavitud*, de Booker T. Washington, un libro que argumentaba que la esclavitud había sido muy beneficiosa para la raza negra, podía encontrarse en muchas bibliotecas escolares y se usaba en las clases en toda África.

El colonialismo sólo reconoció como verdaderamente africano al arte y a las actividades artísticas que habían quedado por completo vacías de contenido. Ante los gobernadores coloniales y los dignatarios extranjeros se exhibían como genuino arte africano figuras talladas, sin alma alguna, de jirafas y elefantes, así como vacuas danzas acrobáticas y contorsiones corporales. Aunque el colonialismo no se opuso del todo a asociarse con algunos aspectos conservadores de la cultura de los pueblos africanos, no puede negarse que se esforzaba por fosilizar esta cultura en los museos, y por presentar como verdadera manifestación de la cultura africana a un tradicionalismo irrelevante y poco evolucionado. La tradición cultural imperialista y colonial se concibió para socavar la confianza de los pueblos en sí mismos, para hacer que admiraran el arte, las culturas y las lenguas procedentes de Europa y los usaran para medirse a sí mismos y a sus habilidades. Se concibió para socavar su confianza en su capacidad para luchar con éxito por el control de su entorno social y natural.

Desgraciadamente, esta situación se mantiene en África hoy en día. La independencia de los países africanos, que debería haber significado, como mínimo, la liberación de fuerzas productivas del control extranjero, no ha sido más que, en la mayor parte de casos, un mero cambio de prácticas políticas y económicas coloniales a una forma de dominación neocolonial no menos despiadada. Algunos de

estos regímenes son tan claramente neocoloniales que han cedido sus territorios para el uso de las fuerzas militares de Estados Unidos; a cambio de una pequeña compensación económica, han puesto sus poblaciones enteras a merced de la Casa Blanca. Lo que en la actualidad se presenta como cultura africana auténtica sigue siendo casi siempre una repetición de lo que ya veíamos durante el colonialismo: arte para turistas, danzas y acrobacias sin rebeldía alguna, más teatro, cine y música serviles, que presentan siempre a un líder inmaculado e imbuido de una sabiduría divina. La cultura africana oficial busca sus referentes en el extranjero, entre los aspectos más reaccionarios de la cultura occidental.

Pero, por fortuna, hay otra tradición en la cultura africana. Se trata de una tradición nacional y patriótica que se desarrolla como resistencia a la cultura africana oficial aprobada por el imperialismo. Bajo el colonialismo, esta cultura de la oposición usó la música, la danza, la poesía y el teatro para hablar de las necesidades reales de la gente, para reflejar su lucha contra las abominables condiciones de trabajo en las granjas ocupadas por colonos y en las fábricas, para cantar a la esperanza de los africanos en sus protestas contra la explotación colonial y la opresión política. Ya fuera a través de la escultura, la poesía, las canciones o los bailes, estas formas de arte realmente patrióticas volvieron la vista hacia el pasado en busca de aspectos formales innovadores, y también inyectaron en las viejas formas contenidos nuevos nacidos de las urgencias del presente, que las llevaban a un nuevo nivel. Tampoco tuvieron miedo de crear e incorporar ellos mismos nuevas formas artísticas.

Durante el período colonial, los artistas de esta corrien-

te fueron encarcelados, torturados e incluso asesinados. Sus canciones, danzas y esculturas fueron prohibidas. En Kenia, por ejemplo, las autoridades coloniales prohibieron canciones y danzas de protesta política tan populares como *Kanyegenyūri* y *Mūthirīgū*. Los escritores y poetas pertenecientes al Mau Mau fueron encarcelados sin juicio o asesinados. Por desgracia, tras la independencia los nuevos regímenes mantuvieron la hostilidad hacia estas formas artísticas patrióticas y nacionales que reflejaban la oposición total y absoluta del pueblo al constante saqueo de la riqueza y el trabajo del pueblo africano por parte del imperialismo y sus aliados locales. Los artistas y escritores de esta tradición siguieron siendo encarcelados, torturados y asesinados. Los movimientos teatrales populares continuaron siendo prohibidos. Los centros culturales construidos con gran esfuerzo por campesinos y trabajadores siguieron siendo perseguidos. No estoy hablando de abstracciones; hace no mucho, el régimen unipartidista de Gideon Moi, de la Unión Nacional Africana de Kenia,¹⁰ envió tres camiones llenos de policías armados al Centro Cultural y Educativo Comunitario Kamīrīthū en la ciudad de Limuru y arrasó por completo su teatro popular al aire libre. La administración prohibió toda representación teatral en la zona. El mismo régimen, en cambio, patrocinó con entusiasmo la versión televisiva de *The Flame Trees of Thika*, las memorias de Elspeth Huxley sobre su vida como colona en Kenia, y lo hizo al mismo tiempo que estaba prohibiendo la interpretación de los kenianos sobre la misma historia. Mi obra *Maitū Njugira* tuvo que dejar de representarse, y, unos meses después, el autor de

10 Kenya African National Union. Partido político que gobernó en Kenia desde su independencia en 1963 hasta el año 2002.

otra obra, *Kilio cha haki*, corrió peor destino: Ali Mazrui fue detenido sin pruebas y pasó más de dos años en varias prisiones de máxima seguridad debido a la representación de esta obra, que hablaba sobre las condiciones de los trabajadores, en la Universidad de Nairobi. Algunos destacados escritores kenianos, como Abdilatif Abdalla, Kĩmani Gecau o Ngũgĩ wa Mĩriĩ viven ahora en el exilio. Y ese mismo régimen acude a mendigar ayuda a las capitales occidentales, incluso a veces ayudas culturales. ¡Ayudas culturales! Supongo que eso significa que no hablamos de la misma cultura, ni siquiera de la misma cultura africana, ¿no es cierto?

El imperialismo, durante su etapa colonial, fue incapaz de destruir la cultura de la lucha popular. Y puedo afirmar que, en su nueva versión neocolonial, tampoco podrá destruir la cultura de la resistencia del campesinado y la clase media africana, por la simple razón de que esta cultura es el producto y el reflejo de la lucha real por la subsistencia que tiene lugar en África hoy en día. Sólo se puede destruir por completo la cultura de un pueblo si se destruye al pueblo mismo, y dejaremos que contemplen esa posibilidad los que creen que es posible ganar una guerra nuclear limitada para seguir consumiendo, tranquilos y sin oposición, los recursos de los pueblos de Asia, África y Sudamérica.

Los valores y la cultura de la resistencia de la clase campesina y trabajadora africana no se contradicen en ningún aspecto fundamental con los valores y las culturas de los pueblos europeos y americanos. Todos pueden mantener un diálogo fructífero y significativo. Éste es el diálogo y el contacto al que tenemos que aspirar y el que tenemos que promover y apoyar con todos los medios a nuestra disposición.

El factor cultural en la era neocolonial.

Los dos rasgos más característicos del imperialismo actual son el liderazgo que ejerce en él Estados Unidos y la forma neocolonial que ha asumido esta doctrina política y económica en lugar de la antigua forma colonial. Ninguno de estos dos rasgos es, sin embargo, completamente nuevo en la historia del imperialismo moderno.

El origen de Estados Unidos o, para ser más precisos, de sus partes constituyentes, se remonta a la época de la acumulación primitiva del capital, en la que jugaron un papel central el comercio de esclavos procedentes de África, la esclavitud y la semiesclavitud. El propio capitalismo estadounidense empezó en su más temprana etapa con la Declaración de Independencia y no llegó a su mayoría de edad hasta que alcanzó la hegemonía política sobre las economías rurales basadas en la esclavitud de los estados del sur. Esto coincidió con el apogeo capitalista del *laissez faire* en Europa, la era del capitalismo industrial, con Gran Bretaña jactándose de ser «el gran taller del mundo».

El triunfo incontestable del capitalismo europeo del *laissez faire*, con su creciente necesidad de asegurar las fuentes suministradoras de materias primas y de controlar tanto el mercado interior como los mercados exteriores, llevó poco a poco a convertir la libre competencia en su opuesto: el monopolio. El capitalismo europeo entró

en su fase imperialista con los monopolios marcando el compás en cada Estado. La codicia por establecer colonias en África apenas se intentó enmascarar tras la grandilocuencia de palabras como «descubrimiento» y «exploración» y de conceptos como los beneficios de las misiones o lo que Dickens llamó la «filantropía telescópica» (la idea de hacer el bien a quien está lejos); no era más que puro jingoísmo nacional, aunque, bajo la bandera de llevar la civilización al mundo, reportó jugosos beneficios a los países que lo lideraban. La Conferencia de Berlín de 1884, en la que los poderes europeos y sus organizaciones capitalistas trocearon África en colonias y esferas de influencia, se convirtió en el símbolo del nuevo orden mundial, tan favorable para el capitalismo europeo. Mientras tanto, el capitalismo estadounidense, que una vez dados sus primeros pasos se disponía a asumir su mayoría de edad, observaba atentamente el desarrollo de la conferencia.

Para cuando el capitalismo de Estados Unidos había madurado y alcanzado su etapa colonial, el mundo ya había sido dividido en colonias y semicolonias de los imperialismos rivales europeos. Estados Unidos tuvo que limitarse a ejercer su influencia en los países de Centroamérica y Sudamérica que habían conseguido recientemente su independencia, desligándose de dos de los países más débiles de Europa, España y Portugal. De este modo, el paso del capitalismo al imperialismo, en el caso de Estados Unidos, tomó casi desde el principio la forma neocolonial. Entre 1899 y 1917, las fuerzas armadas estadounidenses intervinieron en al menos siete Estados sudamericanos e islas caribeñas; algunos de ellos tuvieron el privilegio de disfrutar en más de tres ocasiones de estas visitas armadas y sin invitación. ¿Se trataba de interven-

ciones? Creo que invasión es una palabra más adecuada, puesto que las víctimas eran, según la ley internacional, Estados soberanos. Pero Estados Unidos no intervenía en estos países para gobernar directamente, sino para defender a la llamada burguesía compradora (las clases locales que salían beneficiadas de la relación de su nación con la nación extranjera) y para instalar regímenes clientelares que salvaguardaran los intereses económicos estadounidenses.

Cuando este control intervencionista sobre las neocolonias en Centroamérica y América del Sur se había convertido ya en algo establecido y rutinario para Estados Unidos, otro acontecimiento sacudió al mundo: en 1917, la gran Revolución de Octubre en Rusia dio inicio, desde una perspectiva histórica, a la era del socialismo. El imperialismo estadounidense, que había asumido una forma neocolonial como alternativa a la forma colonial de los viejos poderes europeos, mantuvo su modelo durante la recién empezada era del socialismo y de las luchas por la liberación nacional, ahora irrevocablemente influenciadas por la revolución socialista rusa.

A pesar del neocolonialismo de Estados Unidos, el colonialismo tradicional siguió siendo la forma dominante de imperialismo hasta la llegada de la Segunda Guerra Mundial. El debilitamiento de los viejos poderes imperialistas a causa de la guerra, la aparición de movimientos de liberación nacional, el renacimiento de las luchas democráticas obreras en el interior de la vieja bestia imperialista y el creciente éxito del socialismo fueron los factores que hicieron que el imperialismo europeo se batiera en retirada y tuviera que conformarse con la forma neocolonial. Estados Unidos, que apenas se había debilitado con la guerra y que tenía mucha más experiencia en esta

nueva forma de dominio, asumió gradualmente el liderazgo. Tenemos una muestra de ello en cómo los estadounidenses se apresuraron a intentar que el sudeste asiático quedara bajo su influencia (Vietnam es el mejor ejemplo) en cuanto los franceses se retiraron de allí.

Hacia finales de los sesenta, muchos de los países que acababan de independizarse en Asia y África habían completado ya su transición de colonias a neocolonias. Una élite nativa neocolonial tomaba el poder, y tenía bajo su mando al ejército y la policía, listos para reducir a la población y para asegurar, mediante todos los medios políticos y militares a su alcance, la estabilidad necesaria para el ininterrumpido control de la economía por Occidente; todo ello mientras, eso sí, proclamaban a quien quisiera escucharlos su posicionamiento neutral en asuntos internacionales. Estados Unidos se convirtió en el guardián principal de los regímenes neocoloniales, proporcionando armamento a sus ejércitos, garantizando el flujo constante de paquetes financieros de ayuda, y siempre a punto para intervenir, de forma directa o indirecta (a través de alguno de los antiguos Estados coloniales europeos), para apoyar a los Estados bajo su influencia en caso de amenaza. A lo largo de los años, Estados Unidos se ha convertido también en el principal factor de desestabilización si un Estado asiático, africano o sudamericano empezaba a inclinarse hacia políticas a favor del cambio social o que pusieran en duda las cadenas neocoloniales con las que se sujetaba su economía, su política y su cultura. Estados Unidos no ha sentido el menor rubor en protagonizar invasiones directas, como en el caso de Granada en los años ochenta, pero su principal forma de desestabilización ha sido la creación y el apoyo continuo a falsos combatientes

por la libertad como la Contra¹¹ en Nicaragua o la guerrilla UNITA¹² en Angola. Hoy, las bases militares estadounidenses se extienden por toda Asia, África y Sudamérica, las zonas que solían ser dominio exclusivo del capital europeo.

A pesar de que estas realidades son evidentes, las dos características del imperialismo moderno que acabo de mencionar —las formas neocoloniales y el dominio de Estados Unidos— apenas constituyen motivo de preocupación entre los que todavía creen que la lucha antimperialista sigue vigente. Estos dos aspectos no han conseguido abrirse paso hasta la conciencia general de las masas, como sí lo hicieron la realidad del colonialismo y el liderazgo de las naciones opresoras europeas en la conciencia de sus contemporáneos. No evocan la misma sensación de horror y, de hecho, en algunos sectores, ni siquiera se ve a Estados Unidos como un poder imperialista. Pero, para poder enfrentarse con éxito a estas realidades, es necesario que sean percibidas.

El éxito del neocolonialismo estadounidense en lograr no ser percibido como una amenaza se debe en buena parte al control cultural que ejerce; ha deformado las percepciones y, lo que es aún peor, los sentimientos sobre esas percepciones. ¿Cómo que control cultural? ¡Si ya no estamos en los tiempos de las políticas de asimilación

11 De «contrarevolucionario», nombre dado a varios grupos militares que recibieron apoyo de los Estados Unidos en su oposición al Gobierno socialista del Frente Sandinista de Liberación Nacional durante la década de los ochenta.

12 União Nacional para a Independência Total de Angola (Unión Nacional para la Independencia Total de Angola). Partido político guerrillero fundado con el objetivo de conseguir independizarse de Portugal.

francesas, ni en los de las políticas educativas británicas orientadas a crear una sumisa clase media nativa! ¡Estados Unidos no controla de manera tan directa ninguno de estos territorios como para dirigir políticas y prácticas culturales! Podemos admitir cierto grado de control económico indirecto, incluso directo a veces, pero, ¿control cultural?

Centrémonos en este asunto. Es cierto que incluso en los lugares donde se reconoce la existencia del neocolonialismo liderado por Estados Unidos se dedican muchas páginas a los aspectos económicos y políticos del imperialismo moderno y se excluye casi por completo el factor cultural. Cuando se toma en cuenta la cultura, a menudo queda relegada a posiciones secundarias, alejada de las principales preocupaciones: las económicas y políticas. Esto se debe, en parte, a que la cultura y la psicología no pueden reducirse a números de forma tan sencilla como ciertas áreas de la economía y la política. Pero también es la constatación de un fracaso: el fracaso en reconocer el carácter integrado y dialéctico de algunos de los aspectos que conforman el imperialismo moderno en su conjunto.

En su vertiente económica, es indiscutible que el imperialismo, bajo cualquier forma o apariencia, intenta siempre poseer, dirigir y controlar por completo el sistema de producción, intercambio y distribución de la riqueza, tanto en su país de procedencia como en el resto de naciones y territorios del mundo. Esto ya quedaba perfectamente claro en el antiguo sistema colonial. La burguesía de las naciones opresoras apenas se esforzaba en disimular que su objetivo era el saqueo económico. Hoy, el capital financiero y las multinacionales estadounidenses tienen también como objetivo el expolio económico y el robo de los recursos, el trabajo y la producción del tercer mundo.

Las naciones de Asia, África y Sudamérica se están desangrando por el peso de deudas imposibles de pagar. Si alguien viaja a cualquier país de estas tres zonas, encontrará en todos lados los mismos nombres: el FMI (Fondo Monetario Internacional), el Banco Mundial, General Motors, Firestone, Del Monte, Coca-Cola, McDonalds, Esso, Caltex, Mobil Oil, Hilton, Sheraton, y muchos más, todos igualmente familiares y de procedencia occidental. En resumen, el mismo pequeño grupo de intereses financieros, industriales y comerciales de Estados Unidos —y Occidente en general— sigue normalmente controlando las economías de los países del tercer mundo.

La economía suele ir de la mano del control político. Bajo el colonialismo, el control político era casi siempre directo, a través de colonos representantes de la metrópolis o a través de una administración nativa controlada por blancos. Y, por supuesto, a través del ejército colonial y de la policía. Bajo la forma neocolonial, el control se ejerce a través de la burguesía compradora. Estados Unidos, como principal responsable de la dirección del sistema neocolonial, ha llevado a cabo esta política mediante el peculiar procedimiento de instaurar y apoyar las más reaccionarias y represivas dictaduras civiles o militares del mundo (el Chile de Pinochet, la Nicaragua de Somoza, la Filipinas de Marcos, Corea del Sur, Kenia, El Salvador, son sólo unos pocos ejemplos) y mantenerlas en el poder durante tanto tiempo como sean útiles para garantizar el predominio de los intereses estadounidenses en el país.

Pero este control económico y político completo viene facilitado, en efecto, por el factor cultural. Se trata de un círculo vicioso: el control económico y político conduce inevitablemente al dominio cultural, y éste, a su vez,

hace que aquél sea cada vez más acentuado. El mantenimiento, la gestión, la manipulación y la movilización del sistema educativo al completo, de la lengua y del uso de la lengua, la literatura, la religión, los medios de comunicación, etc., ha garantizado siempre a la nación opresora el poder para transmitir cierta ideología, cierto conjunto de valores, cierta forma de ver el mundo, ciertas actitudes y sentimientos; en resumen, ha permitido que los opresores ostenten el poder sobre las percepciones de los ciudadanos, un poder que lleva al control de la imagen que las naciones y clases dominadas tienen de sí mismas, tanto individual como colectivamente, y de la imagen que tienen de las naciones y clases opresoras.

Mediante este dominio cultural y psicológico, la nación y las clases dominantes intentan asegurarse de que los esclavos piensen que su condición de esclavo es la condición natural humana. Si los explotados y oprimidos de la Tierra pudieran verse a sí mismos y su lugar en el universo del mismo modo en que son vistos por la burguesía imperialista, podrían hacerse responsables de ellos mismos y ya no verían ninguna contradicción significativa entre su propia condición y la de las naciones y clases opresoras.

En la era del colonialismo clásico, el control psicológico se producía en un lugar tan aparentemente inocente como las aulas escolares; en ellas se consumaba una agresión sistemática a las lenguas de los ciudadanos dominados y a sus literaturas, sus danzas, sus nombres, su historia, el color de su piel, sus religiones, y a cada una de sus herramientas para autodefinirse. Se les impusieron las lenguas, literaturas, religiones, nombres e historias de las naciones y clases colonizadoras. Afortunadamente, el alcance de la escuela colonial y las iglesias era limitado y no llegaba

a la población entera. Sólo una pequeña élite fue educada en la cultura, los valores, la forma de ver el mundo y la conciencia colectiva de la burguesía imperialista. Y, entre ellos, algunos se rebelaron y se unieron a las masas, usando sus conocimientos sobre la cultura del opresor para trazar estrategias que permitieran la supervivencia nacional. La élite que se mantuvo fiel a los principios coloniales imperialistas se convirtió en una burguesía domesticada y colonizada y fue la clase que heredó la gestión de los Estados coloniales bajo las nuevas banderas surgidas con la independencia. Heredó el ejército colonial, la policía, las estructuras administrativas y su personal, el poder judicial y, por supuesto, el sistema penitenciario, todo ello desarrollado y refinado a lo largo de los años por el colonialismo. La misión de esta élite local consistió en asegurar la continuidad del Estado colonial en una nueva forma, el neocolonialismo, y pudo llevarla a cabo con plena convicción porque había heredado la misma visión del mundo —incluso de ellos mismos— que la antigua burguesía imperialista. Esto puede comprobarse viendo como los regímenes neocoloniales muestran la misma indiferencia de siempre ante las vidas de los africanos. De hecho, bajo el neocolonialismo, los aspectos culturales y psicológicos del imperialismo se han convertido en instrumentos aún más importantes de coerción mental y espiritual.

En la actualidad, Estados Unidos y Occidente en general controlan prácticamente por completo las noticias que llegan a y que proceden de los países del tercer mundo, lo que les permite determinar cómo estos países van a verse reflejados en los medios. La selección de noticias, de los hechos que se van a mostrar y de la perspectiva desde la que se van a mostrar, es tan importante para

Estados Unidos que cuando la UNESCO insistió en que se estableciera un nuevo orden internacional para el flujo de información, Estados Unidos retiró todas sus contribuciones a esta organización y convenció a Gran Bretaña para que hiciera lo mismo. Un control idéntico se efectúa en el mundo del cine, la televisión, el vídeo y la radio. La mayor parte de contenidos cinematográficos y televisivos que pueden verse en el tercer mundo están producidos en Estados Unidos. Es muy probable que este dominio se mantenga, dada la ingente inversión estadounidense en tecnologías de la información. Con la televisión por satélite y por cable, los contenidos —y sus consecuentes representaciones de la realidad— realizados en Estados Unidos serán recibidos directamente por muchas familias del tercer mundo. Ya hemos visto el devastador efecto de estas tecnologías en la propaganda religiosa de ciertas fundaciones millonarias estadounidenses que promueven ahora estúpidas ilusiones sobre las bondades del cielo y la vida eterna como si se tratara de una hipnosis colectiva. Incluso personajes tan desacreditados como Swaggert y Oral Roberts ocuparán espacio publicitario de manera regular en las horas de máxima audiencia televisiva en un gran número de países africanos y del tercer mundo. Los telepredicadores se extenderán entre las masas a través de casetes, panfletos de colores y vídeos.

Asimismo, Occidente controla la aparición, la formación, e incluso el destino laboral de la mayor parte de intelectuales del tercer mundo. Muchos de ellos son formados e instruidos de acuerdo a representaciones del mundo acordes a los intereses del imperialismo estadounidense. La producción de libros y revistas está también dominada por los mismos países, lo que significa que lo

que la gente lee en el tercer mundo viene determinado en buena parte por el gran capital imperialista. En resumen, Estados Unidos y Occidente controlan todas las áreas de producción y diseminación de ideas, áreas básicas para la conformación cultural y para moldear la perspectiva con la que se observa la vida y las luchas sociales.

Debido a todo lo que acabo de comentar, podemos decir que se está enseñando al tercer mundo a sentirse cómodo con los valores de las clases dominantes de la burguesía imperialista estadounidense. Después de un tiempo, cualquier visión del mundo que se articule de otro modo puede llegar a sonar extraña y poco realista a oídos de los ciudadanos educados en esta fe política. Con la llegada de las multinacionales, el mundo se está construyendo, finalmente, a imagen y semejanza de Occidente.

La década de los noventa va a consolidar al menos a tres centros del imperialismo, que posiblemente rivalizarán entre sí. En primer lugar, Europa occidental se unirá para constituir un solo centro, que intentará poner bajo su protección directa a los países del tercer mundo que formaban parte de la esfera de influencia de los Estados europeos, es decir, las zonas de África donde todavía predominan los intereses británicos y franceses. Estas dos naciones todavía mantienen, por ejemplo, notables ejércitos en sus antiguas colonias. En segundo lugar, se consolidará el centro japonés, con su esfera de influencia económica en el sudeste asiático. Y, finalmente, el centro norteamericano, formado principalmente por Estados Unidos. Estos tres centros intentarán mantener su liderazgo en el campo imperialista mundial. Pero se encontrarán con una mayor rivalidad. Kwame Nkrumah definió una vez al neocolonialismo como la última etapa del imperialismo. Si su

predicción es acertada o no será algo que comprobaremos contemplando la evolución del mundo en esta década, en especial por lo que respecta a la incorporación de Europa del Este como nuevo miembro de Occidente. Yo creo que veremos cómo la forma neocolonial del imperialismo entra en su última y desesperada etapa, y que esto se hará constatará con reivindicaciones de liberación nacional cada vez más intensas y con protestas cada vez más numerosas a favor de un cambio social. El campo de batalla en el que se libraré esta lucha seguirá siendo el tercer mundo.

Los años noventa conocerán, por tanto, batallas todavía más grandes por el control de las mentes y los corazones de los explotados y los oprimidos del mundo, batallas en las que se intentará moldearlos a imagen y semejanza de Dios Padre neocolonial, que habita en los cielos norteamericanos. El objetivo seguirá siendo el mismo de siempre: dividir, debilitar y dispersar la resistencia. La imagen que los pueblos tengan de sí mismos afectará a la imagen que tengan de sus valores, sus culturas, sus políticas, sus economías y, al fin, de sus relaciones con la naturaleza y con el universo entero.

Una clase o una nación oprimida, pero con confianza en sí misma, que crea en su historia, en su destino y en su capacidad para cambiar el orden de las cosas, podrá afrontar con más garantías de éxito sus luchas de clase o nacionales. De forma análoga, una clase o nación oprimida, que ha perdido la fe y la confianza en sí misma, en su historia, en su capacidad para cambiar el orden de las cosas, quedará debilitada para afrontar sus luchas políticas y económicas por la supervivencia, y su destino estará limitado por lo que haya establecido la clase o nación dominante.

Por fortuna, las cosas nunca salen del modo en que pretenden los opresores; los oprimidos siempre han resistido y siempre resistirán. De hecho, el imperialismo nunca se hubiera tomado tantas molestias en desarrollar su maquinaria represiva ni hubiera invertido tanto en su ingeniería cultural si los oprimidos se hubieran limitado a aceptar el miserable destino que se les reservaba como leñadores o artesanos de la madera o en cualquier otro trabajo precario en el que se les pudiera explotar. En el caso particular de África, sus pueblos han luchado contra el comercio de esclavos y contra la esclavitud misma, contra las invasiones y ocupaciones coloniales por fuerzas armadas con las más modernas tecnologías, y hoy en día prosiguen su lucha titánica contra las limitaciones impuestas por el sistema neocolonial. Entre los siglos XV y XIX, han combatido en guerras para preservar su independencia contra las sucesivas invasiones europeas. Bajo la fase colonial, han combatido en guerras para conseguir su independencia nacional. Hoy, África sigue enfrascada en guerras para completar las revoluciones democráticas nacionales como un primer paso necesario hacia el cambio social. Y a lo largo de todo este tiempo, la lucha para conseguir un empoderamiento popular, un auténtico cambio social, una nueva sociedad, prosigue con intensidad cada vez más mayor, a medida que el imperialismo y sus aliados entre las clases africanas, intentan obstaculizarlas continuamente.

En todas estas luchas, los intelectuales y los trabajadores culturales han jugado siempre un papel importante. Los intelectuales pueden elegir si ofrecen representaciones del mundo que comulguen con las fuerzas destructivas de la humanidad o que apoyen las fuerzas de la resistencia para la supervivencia, la creatividad y la renovación huma-

nas. Los intelectuales pueden ofrecer representaciones del universo y de su funcionamiento que inspiren miedo, desánimo, que creen dudas entre los oprimidos mientras legitiman el mundo de las naciones y clases opresoras como si fuera el orden natural de las cosas, o pueden ofrecer representaciones del universo que infundan esperanza, que otorguen claridad y fortaleza a las luchas de los explotados y los oprimidos para que puedan llevar a cabo sus visiones de un nuevo mañana.

El tercer mundo actual, el que está entrando en la década de los noventa, puede ser dividido en cuatro áreas principales, que corresponden a las cuatro fases del desarrollo de un proceso revolucionario hacia el auténtico cambio social. En primer lugar, se encuentran los países que todavía están bajo algún tipo de ocupación colonial. Quedan pocos. La ocupación directa de tipo colonial es, cada vez más, algo propio del pasado. Es demasiado obvia y demasiado costosa para las fuerzas ocupantes. A este tipo de colonias se les suelen oponer movimientos de liberación.

En segundo lugar, tenemos las neocolonias. Son nominalmente independientes, pero en realidad se trata de regímenes colaboracionistas en manos de la burguesía compradora, que controla la economía, la política y la cultura del país siguiendo las indicaciones de Occidente. Este tipo de regímenes neocoloniales alberga, invariablemente, personal, bases e instalaciones militares occidentales. En estos lugares, las luchas por la democracia y el cambio social están encabezadas por movimientos populares.

Un tercer grupo de países está ya en pleno camino hacia el auténtico cambio social. Intentan salvaguardar una verdadera democracia popular y preservar su independencia

nacional. Estos países se encuentran constantemente bajo amenazas de desestabilización.

Finalmente, encontramos aquellos países que ya han llegado a la vía socialista de desarrollo y que, una vez más, se enfrentan al acoso imperialista y a la asfixia económica. Cuba, por ejemplo, ha tenido que enfrentarse a un duro bloqueo económico. Si su economía finalmente no sobrevive a esta asfixia provocada desde fuera, se nos dirá que ha sido debido al socialismo.

Las luchas del tercer mundo contra el imperialismo en su forma neocolonial serán siempre más eficaces si aúnan fuerzas con la lucha internacional por un nuevo mundo. El imperialismo es un monstruo de tres cabezas, con una cabeza escupiendo fuego (o amenazando con hacerlo) al mundo socialista, otra cabeza escupiendo fuego a la clase trabajadora de sus países de origen y una tercera cabeza dirigiendo fuego y azufre a las luchas de liberación nacional del tercer mundo que se comprometen con el cambio social. Los pueblos del tercer mundo deberían apoyar, por su propio interés, las luchas democráticas en Estados Unidos, Japón y Europa occidental, así como los movimientos antirracistas, feministas, pacifistas y ecologistas y las luchas obreras. Y, a su vez, todos estos movimientos democráticos occidentales deberían darse cuenta de que el destino de los valores que defienden va ligado al éxito o el fracaso de las luchas democráticas, nacionales y de liberación en el tercer mundo. Deben ir más allá de sus propios intereses e intensificar su apoyo a las democracias y movimientos contra el neocolonialismo en Asia, África y Sudamérica. Esto significa, como mínimo, oponerse al apoyo de sus propios Gobiernos a dictadores y tiranos de distinto pelaje en el tercer mundo, así como a

la ligereza con la que sus Gobiernos envían tropas a esos mismos países cuando sus regímenes amigos se ven amenazados por fuerzas populares.

Para los pueblos del tercer mundo es una necesidad —incluso aún más importante que la anterior— que se establezcan alianzas entre sus propias luchas. En este sentido, el diálogo entre los países del sur debe ir más allá de los meros sentimientos y buenos deseos. Las relaciones comerciales y la cooperación pueden fortalecer lazos. Y tan importante como el diálogo político y las relaciones comerciales es el factor cultural. Las literaturas de los pueblos del tercer mundo pueden aprender mucho unas de otras. Los intercambios culturales, tanto a nivel individual como institucional, son vitales, y este diálogo cultural entre los países del tercer mundo no tiene por qué entrar en contradicción con la tradición democrática de las literaturas y culturas de los pueblos occidentales. Más bien imagino un diálogo cultural tripartito; un intercambio entre los pueblos de Asia, África y Sudamérica, por un lado, y entre estos mismos pueblos y los de Occidente, por otro. Por no mencionar a los millones de africanos, asiáticos y sudamericanos que ya viven en la actualidad en las potencias occidentales y contribuyen a la cultura democrática de la resistencia en ellos.

La lucha de los pueblos del tercer mundo es un proceso continuo. Se lucha contra el imperialismo, en cualquiera de las formas o fases en la que éste se presente: colonial o neocolonial, apoyado por Estados Unidos o cualquier otro Estado. Para que la resistencia tenga éxito, además, tiene que librarse en todos los ámbitos de los que hemos estado hablando: económico, político, cultural y psicológico. El éxito de este proceso de lucha lo podremos medir

según el grado en el que los pueblos de Asia, África y Sudamérica consigan su liberación en los ámbitos económico, político, cultural, e incluso en su propia humanidad. Porque, al fin y al cabo, de lo que estamos hablando es nada más y nada menos que del derecho de todas las personas a ser consideradas seres humanos. La cultura, liberada de las estructuras nacionales e internacionales de subyugación, es la mejor medida de esta humanidad, puesto que forma parte de ella, no se trata de algo añadido al ser humano, como si injertáramos un sexto dedo en una mano. Alguien dijo, de forma muy acertada, que la cultura es a la sociedad lo mismo que la flor a una planta. Lo importante de una flor no es su belleza. Una flor es la portadora de las semillas de las que surgirán nuevas plantas. Una flor lleva consigo el futuro de su especie. Las liberaciones económica y política son esenciales para nuestra libertad, pero no lo es menos nuestra liberación cultural, la liberación de nuestros sentimientos y valores, de nuestra mirada; sólo la liberación cultural nos mostrará el alcance verdadero de aquellas otras liberaciones. En otras palabras: la cultura es el producto del conjunto de nuestras luchas económicas y políticas, pero también forma parte de ellas, y constituye un reflejo y una medida de su éxito.

Los aspectos culturales y psicológicos de nuestra resistencia contra el imperialismo en la década de los noventa forman parte de la lucha global. Si ignoramos los aspectos culturales del imperialismo y de la resistencia contra él, simplemente habremos herido a la serpiente, pero no la habremos matado. El imperialismo es un todo indisoluble y la lucha contra él tiene que producirse en todos los ámbitos, para neutralizar, golpe a golpe, cada una de sus agresiones —económicas, políticas, culturales y psico-

lógicas— con una economía, una política y una cultura basadas en la gente, con la esperanza de que finalmente se liberará la creatividad y la conciencia del pueblo.

Entonces, lo bueno que hay en cada una de nuestras culturas se unirá y de ahí surgirán los cimientos de un conjunto de valores humanos patrimonio de la humanidad. El colapso del neocolonialismo y de las estructuras internacionales y nacionales de dominación, dependencia y parasitismo (la última etapa del imperialismo según Nkrumah) será la antesala del nacimiento de un nuevo mundo, el inicio de una cultura humana verdaderamente universal.

II

*Liberar la cultura de
los legados coloniales*

Los escritores en un Estado neocolonial.

Los escritores africanos que surgieron a partir de la Segunda Guerra Mundial han vivido tres décadas decisivas que, asimismo, han marcado tres puntos clave en su desarrollo literario. Han pasado, por así decirlo, por tres fases en estos últimos treinta años: la fase de la lucha anticolonial, la de la independencia y la del neocolonialismo.

Durante los años cincuenta, las luchas anticoloniales y por la independencia de los pueblos africanos llegaron a su apogeo. Internacionalmente, la década había empezado marcada por el triunfo de la Revolución China en 1949 y por la Independencia de la India en 1947. Fue la década de la Revolución en Corea, de la derrota infligida a los franceses por los vietnamitas en *Điễn Biên Phủ* en la guerra de Indochina, del derrocamiento de Batista por el pueblo cubano, del despertar de heroicos movimientos por la liberación y la independencia en Asia, el Caribe y Latinoamérica... En África, en los cincuenta, se asistió a la reivindicación nacional nasserista que culminó con la triunfante nacionalización del Canal de Suez, a las luchas armadas del Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad (KLFA —Kenya Land and Freedom Army—, el brazo armado del Mau Mau) contra el colonialismo británico en Kenia y del FLN (Frente de Liberación Nacional) contra el nacionalismo francés en Argelia, así como la resistencia creciente contra el régimen del *apartheid* sudafricano,

una resistencia a la que se respondió con la masacre de Sharpeville. Los dos hechos que se recuerdan con más intensidad fueron, sin embargo, las independencias de Ghana en 1957 y de Nigeria en 1960, que parecían anticipar otros inminentes procesos de independencia en la región. En Europa, las primeras décadas de posguerra, y en particular la de los cincuenta, supusieron la consolidación del socialismo en Europa del Este y la irrupción de la socialdemocracia en Europa occidental, con las consiguientes conquistas sociales en ambos casos. En Estados Unidos se produjo un auge de las luchas por los derechos civiles, encabezadas por los afroamericanos. Los años cincuenta fueron, en resumen, un período de grandes convulsiones revolucionarias antiimperialistas y anticoloniales, en el que los diferentes pueblos resolvieron intervenir, por la fuerza si era necesario, en el curso de la historia. Fue una década de esperanza, en la que se miraba al futuro con la confianza de que era posible una nueva África, libre por fin del colonialismo. Kwame Nkrumah, la principal voz y el teórico más importante de esta década, ya a inicios de los cincuenta había publicado un libro titulado *Towards Colonial Freedom*. («Hacia la libertad de las colonias»), ¡qué dulces deben de haber sonado esas palabras a todos los que soñaban con un nuevo mañana! La Ghana de Nkrumah se convirtió en la Meca revolucionaria de todo el movimiento anticolonial africano. Hutchinson, un nacionalista sudafricano, captó la importancia capital de Ghana en aquel momento histórico cuando tituló su autobiografía, en la que narra la huida de su país, con un sencillo y revelador *Road to Ghana*. Todos los caminos del nacionalismo africano en los cincuenta conducían a la Ghana de Kwame Nkrumah. En el continente, los antiguos esclavos coloniales estaban rompiendo sus cadenas

y cantaban esperanzados por una sociedad más igualitaria económica, política y culturalmente, y la Ghana de Nkrumah parecía guiar al resto en ese camino.

Los escritores africanos a los que me refiero se forjaron en el punto más álgido de la agitación anticolonial y revolucionaria que sacudía el mundo. La energía antiimperialista y el optimismo de las masas se reflejaron en los escritores de este período. El hecho de que estos escritores aparecieran fue en sí mismo una prueba de la nueva África, resuelta y confiada en sus posibilidades. El tono de la escritura, ya se tratara de poesía, teatro o ficción, incluso cuando era explícito en sus intenciones, era también firme y seguro. África se estaba explicando a sí misma, se mostraba en sus propios términos a los demás, interpretaba su propio pasado y rechazaba las representaciones que habían hecho o pudieran hacer de él los artistas del imperialismo. Los nuevos escritores eran capaces de alardear de su derecho a usar la lengua de los antiguos amos coloniales del modo en que les placiera. Sin pedir disculpas. Sin pedir permiso. Al Calibán del mundo colonial se le había dado una lengua europea, e iba a usarla, y hasta podía hacerlo para subvertir al antiguo maestro.

Podemos percibir una seguridad en sí mismos, una confianza en las propias posibilidades, en los objetivos y el dominio del tema en algunas de las obras más destacadas y representativas de este período: *Todo se desmorona* de Chinua Achebe, *A Dance of the Forests* de Wole Soyinka, *L'enfant noir* de Camara Laye y *Les bouts de bois de Dieu* de Ousmane Sembène. Pero acaso los mejores resúmenes de esta década los podamos encontrar, en lo que respecta a la política y la literatura en el título de la auto-

biografía de Peter Abrahams, *Palabras de libertad*¹³, y en lo que respecta al optimismo que la caracterizó en el poema de David Diop «Afrique». En este poema, después de evocar un África de libertad perdida como la del colonialismo todavía imperante en el continente, Diop mira al futuro con confianza absoluta e incondicional:

África, dime África,
¿Eres tú pues esa espalda que se inclina
Y se tiende bajo el peso de la humildad,
Esa espalda temblorosa con rayaduras rojas
Que dice sí al látigo en los caminos del mediodía?
Entonces gravemente me respondió una voz:
—Hijo impetuoso, ese árbol joven y robusto,
Ese árbol allá lejos,
Espléndidamente solo en medio de flores blancas
Y marchitas,
Es África, tu África que reverdece,
Que reverdece pacientemente, obstinadamente,
Y cuyos frutos tienen poco a poco
El amargo sabor de la libertad¹⁴.

El escritor y su obra eran productos de la revolución africana, incluso a pesar de que ellos mismos intentaban entender, reflejar e interpretar esa revolución. Su imaginación bebía de la fuente del movimiento antiimperialista y anti-

13 N. del T.: *Tell Freedom* es el título original, y el libro puede encontrarse en castellano bajo el título *Palabras de libertad*. Sin embargo, podría traducirse también, de manera más literal y más acorde con lo que señala el autor en este fragmento, como «Gritemos libertad».

14 N. del T.: VVAA, *Poesía africana de hoy*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968. Trad. William Shand y Rodolfo Benasso.

colonial africano de los años cuarenta y cincuenta. De cada boca brotaban las mismas palabras, palabras de libertad. Pero los escritores que gritaban palabras de libertad, en el mismo tono y al mismo tiempo que la sociedad que les rodeaba, no siempre entendían la verdadera dimensión de esas aspiraciones, o más bien no evaluaban de forma adecuada al verdadero enemigo de esas aspiraciones. El imperialismo se reducía, muy fácilmente, al color de la piel del colonizador. Que se estableciera esta relación directa no debe sorprendernos, porque el racismo y el rígido sistema de castas del colonialismo se habían asegurado de que las recompensas y los castigos sociales quedaran cuidadosamente estructurados sobre la mística del color. El *trabajo* no era sólo *trabajo*, sino el *trabajo de los negros*; el *capital* no era sólo *capital*, sino el *capital de los blancos*. La explotación y su consecuencia ineludible, la opresión, era negra. El vocabulario con el que se percibía el conflicto entre trabajo colonial y capital imperialista y con el que se combatía ideológicamente este conflicto se basaba en imágenes de «blanco» y «negro», que casi siempre podían sustituirse por «europeo» y «africano». La típica frase era «... cuando el hombre blanco llegó a África...» y no «cuando el imperialismo, o el colonialismo, llegó a África...», o «... un día estos blancos se irán...» y no «... un día el imperialismo (o los imperialistas) se irá...». Con muy pocas excepciones, lo que la literatura celebraba era la marcha o expulsión del hombre blanco, con la esperanza implícita de que el hombre negro que lo sustituyera, por la virtud que le daba el hecho de ser negro, corregiría los errores y curaría las heridas de siglos de esclavitud y colonialismo. ¿Hay clases sociales en África? «¡No!», respondían los políticos nacionalistas, y los escritores parecían imitarlos, incapaces de ver la lucha de clases, aún débil, pero ya

presente en aquella África que se percibía únicamente bajo un prisma racial.

Como resultado de este reduccionismo a una oposición blanco-negro, la lucha de los pueblos africanos contra el colonialismo europeo fue vista en términos de un conflicto de valores entre la forma africana y la europea de percibir y reaccionar a la realidad. ¿Pero de qué valores africanos hablamos? ¿De qué valores europeos? ¿De qué valores negros? ¿De qué valores blancos? ¿Los valores del proletariado europeo y del proletariado africano? ¿O de la burguesía imperialista europea y de la domesticada burguesía africana colaboracionista? ¿Los valores del campesino africano y los del campesino europeo? Se planteó una lucha entre unos valores europeos o blancos supuestamente uniformes y unos valores africanos o negros igualmente coincidentes.

La supuesta uniformidad de los valores africanos se reflejó en el lenguaje de los políticos con la grandilocuente expresión «socialismo africano», a la que Julius Nyerere (cuya integridad personal, por otra parte, no puede ponerse en duda) dio una sofisticación intelectual aún mayor cuando en su famoso artículo «Ujamaa: la base para un socialismo africano» definió el socialismo como una actitud mental. Un millonario puede ser socialista y seguir siendo millonario, y un obrero puede ser capitalista y seguir siendo un obrero. El socialismo y el capitalismo imperialista podían reducirse según este razonamiento a una cuestión de creencias, de absolutos morales, y no a prácticas económicas, políticas y culturales que pueden cambiar la historia. Lo importante serían los valores, no la práctica económica, política y cultural que los crea y que ellos mismos reflejan, y, para el socialismo africano, los valores eran algo inherente a la raza.

En definitiva, los escritores y la literatura que produ-

jeron no consideraron al imperialismo y a las fuerzas de clase que éste genera como un sistema económico, político y cultural integrado. Y tampoco consideraron ni trataron como tal al sistema económico, político y cultural que se oponía y que negaba al imperialismo (las independencias nacionales, la democracia y el socialismo) ni a las luchas de clase que el conflicto generaba. Mal equipados para comprender el alcance, la naturaleza y el poder del enemigo y de las fuerzas de clase en juego, los escritores no pudieron hacer otra cosa que mostrar su estupefacción ante todas las promesas y esperanzas rotas a medida que la sociedad africana entraba en la siguiente década.

La segunda fase de las que hablamos tuvo lugar durante los procesos de independencia de los países africanos. A principios de los años sesenta este tipo de procesos se aceleraron: Tanzania, Uganda, Zaire, Kenia, Zambia, Malawi, Congo (Brazzaville), Senegal, Costa de Marfil, Mali...; país tras país, todos iban conquistando el derecho a ondear una bandera propia y a cantar su himno nacional. A finales de la década, el vestigio de las antiguas colonias apenas aparecía representado en los mapas por unas pequeñas manchas. La OUA (Organización para la Unidad Africana¹⁵) se convirtió en el símbolo de la nueva era, o, más bien, en la promesa de la unidad que estaba por llegar. Pero si los sesenta fueron la década de las independencias africanas, también fueron la década en la que el imperialismo de la vieja guardia intentó detener el impulso de las luchas anticoloniales y los éxitos de los

15 N. del T.: Fundada en 1963, sus objetivos principales eran la descolonización, el fortalecimiento de los nuevos estados africanos independientes y la promoción del no alineamiento, así como la cooperación económica, política y cultural.

cincuenta. Este viejo imperialismo trató de presentar una última batalla. El colonialismo portugués se aferró tenazmente a Angola, Guinea-Bisáu y Mozambique. En Zimbabue, Ian Smith y su Frente Rodesiano, con el apoyo tanto manifiesto como encubierto de la gran burguesía internacional, intentó crear una segunda Sudáfrica a través de una Declaración Unilateral de Independencia con regusto americano. En el ámbito internacional, fuera de África, la última batalla del viejo imperialismo se hizo evidente en la intervención de Estados Unidos en Vietnam del Sur, que también representó un nuevo estilo de imperialismo; el liderado por Estados Unidos a través de Gobiernos títere. En Vietnam encontramos la clave de lo que estaba sucediendo también en los países africanos que se independizaban del colonialismo clásico en los sesenta. El nuevo estilo del imperialismo dependía de la «madurez» de una clase nativa que había nacido y se había formado durante el colonialismo, cuyas posiciones y aspiraciones como grupo no entraban en conflicto fundamental con las clases que controlaban el dinero, los dragones financieros de los verdaderos centros de poder como Zúrich, la City de Londres y Wall Street. Hay una palabra en gĩkũyũ, *nyabaara* (que deriva del swahili *Mnyapala*) que describe a la perfección a estos mediadores entre la burguesía imperialista y las masas de trabajadores y campesinos en las antiguas colonias. George Lamming, en su novela *In the Castle of My Skin*, la ha llamado «clase supervisora». El régimen racista de los Bóer en Sudáfrica se encargó de caricaturizar el nuevo proceso cuando decidieron crear sus propios bantustanes¹⁶. ¡Ban-

16 N. del T.: La palabra «bantustán» proviene de la palabra «bantú» («gente») de la lengua bantú y del sufijo persa «-stan» («tierra de»). Surgió como un término usado por los opositores al régimen del *apartheid*,

tustanismo! ¡Qué innovadores, los Bóers! Pero, en cierto sentido, ¡qué gran verdad! Para la mayoría de africanos de los nuevos Estados la independencia no trajo ningún cambio fundamental; los gobernadores seguían pasando el plato para recaudar y los gobernados seguían con el estómago vacío. Era una independencia con un signo de interrogación. La era de la independencia había producido una nueva clase y un nuevo liderazgo que, a menudo, no se diferenciaba mucho del anterior. ¿Piel negra, máscara blanca? ¿Piel blanca, máscara negra? ¿Piel negra ocultando corazones de colonos imperialistas? En todas las lenguas africanas hubo un intento de explicar este fenómeno en términos de la dicotomía «blanco» y «negro» con la que el colonialismo había sido siempre percibido y combatido. Pero se trataba de un fenómeno nuevo, de un fenómeno liderado por usureros africanos cuyos principios, poder e inspiración derivaban de los guardianes de los intereses imperialistas.

Fue Frantz Fanon, en su libro *Los condenados de la tierra*, publicado primero en francés en 1961 y luego en inglés en 1965, quien proféticamente resumió el carácter de este fenómeno emergente. La clase que había tomado el poder tras la independencia era una clase media subdesarrollada que no tenía interés alguno en que la economía nacional iniciara una nueva andadura, sino que simplemente pretendía convertirse en intermediaria entre los intereses occidentales y el pueblo africano, en

pero más adelante el propio Gobierno sudafricano se apropió de él para denominar a los territorios, dotados de un cierto nivel de autogobierno, pero diminutos y empobrecidos, en los que se recluyó a los nativos sudafricanos en función de su etnia. Los negros sudafricanos pasaron de esta manera a ser extranjeros en su propio país, puesto que sólo tenían derecho a vivir en el bantustán que se les había asignado, y no en las zonas donde vivían los blancos.

agentes comerciales de la burguesía occidental, pagados, por supuesto, muy generosamente:

Antes de la independencia, el dirigente encarnaba en general las aspiraciones del pueblo: independencia, libertades políticas, dignidad nacional. Pero, después de la independencia, lejos de encarnar concretamente las necesidades del pueblo, lejos de convertirse en el promotor de la verdadera dignidad del pueblo, el dirigente va a revelar su función íntima: ser el presidente general de la sociedad de usufructuarios impacientes de disfrutar, que constituye la burguesía nacional¹⁷.

Siempre he dicho que la literatura escrita por africanos, y en particular la literatura de este período, no puede entenderse sin una lectura exhaustiva del capítulo «Desventuras de la conciencia nacional» del libro de Fanon. La literatura de este período no es más que una serie de imaginativas notas al pie de la obra de Frantz Fanon.

Los nuevos regímenes de los Estados independientes se vieron sometidos a presiones internas y externas. Las presiones externas procedían de Occidente, donde se pretendía que los nuevos Estados mantuvieran su independencia y su política de neutralidad mientras quedaban firmemente sujetos a los intereses políticos y económicos occidentales. Cuando un régimen mostraba un deseo consistente de alejarse de la órbita occidental, se ponía en marcha un proceso de desestabilización mediante sabotaje económico e intrigas políticas. El papel de Estados Unidos en la caída de Lumumba y la instauración

17 N. del T.: Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. Trad. Julieta Campos.

del régimen militar de Mobutu en Zaire, justo al empezar la década, fue una muestra de lo que estaba por llegar.

El primero en reaccionar y presionar fue el pueblo, que pronto se dio cuenta de que la independencia no había conllevado una mejora ni de las penurias económicas que padecían ni de la represión política que sufrían. En la dependencia de intereses extranjeros de los nuevos regímenes, el pueblo no vio más que mala administración y porras policiales listas para ser usadas. En palabras de Fanon: «los escándalos se multiplican, los ministros se enriquecen, sus mujeres se convierten en *cocottes*, los diputados maniobran y hasta el agente de policía o el agente aduanero participan en esa gran caravana de la corrupción». En ocasiones los militares decidían intervenir, a veces a instancias de Occidente y a veces como respuesta a lo que verdaderamente les parecía un deterioro moral en el país que requería su intervención. Pero incluso en estos últimos casos no supieron qué hacer con el Estado salvo mantener el *statu quo* y reprimir no al imperialismo, sino al pueblo cuya defensa les había llevado a intervenir.

De este modo, los sesenta, la era de las independencias africanas, se convirtieron en la era de los golpes de Estado, amparados por Occidente o motivados por una respuesta patriótica a las presiones internas. Zaire en 1960 y 1965, Nigeria y Ghana en 1966, Sierra Leona, Sudán, Mali, Uganda: todos estos países y algunos más fueron sometidos militarmente. En 1970, casi todos los Estados independientes habían experimentado de algún modo golpes de Estado; donde no habían triunfado, se habían producido intentos o, al menos, amenazas. El resultado fue, en muchos casos, una lucha fratricida entre miembros de la misma clase social, como en Zaire y Nigeria, y arrastró

a los pueblos a matanzas sin sentido, al hambre y al estancamiento. ¡Ay, las guerras iniciadas por los *nyabaaras*! La época de los golpes de Estado trajo consigo también dos monstruos abominables: Bokassa e Idi Amin, dos de los primeros protegidos de Occidente, cuyos regímenes plasmaron estas ideas de falsa independencia y convirtieron su noción en una pantomima. Fueron regímenes horribles, y simbolizaron las promesas rotas de los procesos de independencia.

¿Qué pasaba con África? ¿Qué salió mal? El clima de desilusión envolvió a los escritores y la literatura de este período. Fue Chinua Achebe en *Un hombre del pueblo* quien reflejó de forma más acertada las condiciones que engendraron los golpes y rumores de golpes de Estado.

El narrador de este libro captura en la metáfora de la ocupación de una casa el crimen que los nuevos líderes políticos cometieron sobre la democracia en los países africanos:

Habíamos estado juntos bajo la lluvia justo hasta el día anterior. Entonces un puñado de nosotros —los listos, los afortunados, aunque no necesariamente los mejores— habíamos peleado por el único cobijo que habían dejado nuestros antiguos gobernantes, nos habíamos apoderado de él y nos habíamos parapetado en su interior. Y desde allí dentro intentábamos persuadir al resto, a través de numerosos altavoces, de que la primera fase de la lucha se había ganado y de que la próxima, la extensión de nuestra casa, era aún más importante y exigía tácticas nuevas y originales; requería que cesara toda discusión y que todo el pueblo hablara con una misma voz y que cualquier otra disensión y desavenen-

cia se quedara a la puerta del cobijo para que no temblaran los cimientos y se desmoronara la casa¹⁸.

Un hombre del pueblo, que se publicó aproximadamente en el mismo momento en que se producía el primer golpe de Estado en Nigeria, demostró que un escritor podía ser profético. Pero hubo otros textos —en particular *The Beautyiful Ones Are Not Yet Born* de Ayi Kwei Armah y *La canción de Lawino* de Okot p'Bitek— igualmente incisivos en su retrato del horror y la decadencia moral de los nuevos Estados. Los escritores respondieron a esa decadencia apelando a la conciencia de la nueva clase. ¡Ah, si se mostraran receptivos...! ¡Si pudieran darse cuenta de que han tomado el camino equivocado...! Suplicaron, se lamentaron, amenazaron, mostraron el horror del pasado reciente de sus países, como advirtiendo de que la próxima rebelión iría acompañada por fuego y sangre. Intentaron aplicar el antídoto de la risa despectiva, la ridiculización, el insulto directo con imágenes de mierda y orina, cualquier obscenidad imaginable. Los escritores recurrieron a menudo al mismo tipo de venganza cuyos elementos y evolución ya detectó Marx en su momento entre la aristocracia feudal contra la nueva burguesía que estaba ocupando su posición como clase dominante en la Europa del siglo XIX. Para Marx, la aristocracia «se daba el gusto de provocar al adversario que la había derrotado con amenazas y de musitarle al oído profecías más o menos catastróficas».

18 N. del T.: Chinua Achebe, *Un hombre del pueblo*, Debolsillo, 2016. Trad. Maya García de Vinuesa y Terri Ochiagha.

Nació así, el socialismo feudal, una mezcla de lamento, eco del pasado y rumor sordo del porvenir; un socialismo que de vez en cuando asestaba a la burguesía un golpe en medio del corazón con sus juicios sardónicos y acerados, pero que casi siempre movía a risa por su total incapacidad para comprender la marcha de la historia moderna¹⁹.

De igual manera, los escritores, en este período, se vieron limitados por su inadecuada comprensión global de lo que estaba sucediendo realmente en los sesenta: el realineamiento nacional e internacional de las fuerzas de clase y sus consiguientes alianzas. Reaccionaron poniendo énfasis en la visible falta de entidad moral de los nuevos liderazgos, y no, o al menos no necesariamente, en la base estructural de esa falta de entidad moral. A veces, culparon al pueblo, a la víctima, tanto como a los perpetradores de los crímenes contra el pueblo. O dejaban entrever que el horror moral era inherente al ser humano, desde un punto de vista biológico incluso. Así, aunque la literatura que se escribió hizo observaciones ciertamente incisivas, se caracterizó también por su desesperanza. El escritor se refugió en el individualismo, en el cinismo o en vacuas apelaciones morales con la esperanza de que éstas provocaran un cambio de actitud en las élites.

Llegamos ya al tercer período, el de la década de los setenta, en el que se pudo comprobar qué había sucedido en realidad durante la segunda fase: una transición del imperialismo colonial a su etapa neocolonial. En el

19 N. del T.: Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2013. Trad. Wenceslao Roces.

ámbito internacional, el derrocamiento de Allende en Chile, minuciosamente orquestado por Estados Unidos, se convirtió en el mejor ejemplo de este victorioso neocolonialismo. Durante los setenta pudimos asistir a la clara ascendencia de los monopolios trasnacionales, financieros e industriales, dominados por Estados Unidos, sobre buena parte de Asia, África y Latinoamérica, ascendencia que queda simbolizada a la perfección en el poder del FMI y del Banco Mundial para determinar la economía, y por tanto la política y la cultura, de los países afectados en estas áreas. Asimismo, se vio en este período cómo Estados Unidos poblaba África de bases militares con presencia militar estadounidense, desde Marruecos hasta la isla Diego García, pasando por Kenia, Egipto y, por supuesto, toda la costa mediterránea. El objetivo de las fuerzas de Despliegue Rápido que se constituyeron en la misma década era, como se reconocía abiertamente, el intervencionismo en asuntos relacionados con el tercer mundo, es decir, en los asuntos de las neocolonias. De hecho, a lo largo de los setenta, se pudo comprobar cómo los antiguos poderes coloniales se encontraban mejor preparados que nunca para intervenir militarmente en África, sin ningún tipo de pudor. La intromisión cada vez más descarada de los intereses financieros, industriales (por ejemplo, las zonas francas), militares y políticos de Occidente en los asuntos de los países africanos con la cooperación activa de los regímenes locales mostró claramente que la supuesta independencia sólo había servido para abrir los países africanos a un sector aún más amplio de intereses imperialistas. «Dependencia del exterior, represión en el interior» se convirtió en el nuevo lema nacional.

Pero si los setenta revelaron con claridad el carácter neocolonial de muchos de los países africanos, también

fueron testigo de importantes logros de las luchas antiimperialistas. En el ámbito internacional el evento más importante fue la derrota de Estados Unidos en Vietnam. Pero hubo otros asaltos demoledores contra el neocolonialismo, como Nicaragua e Irán. En África, esta década representó también un victorioso renacer del antimperialismo. Las luchas armadas en Angola, Mozambique, Guinea-Bisáu y Zimbabue aprendieron de los errores de los anteriores movimientos anticoloniales de los años cincuenta. Pudieron identificar con mayor claridad al enemigo y comprender el sentido del conflicto en términos que iban más allá de las simples cuestiones de color y raza. Su enemigo era el imperialismo y las clases aliadas con él. Dentro de los países africanos independientes, los golpes de Estado empezaron a tomar un cariz más antiimperialista y antineocolonial. A pesar de que tuvieron lugar un poco más tarde —en 1981 y en 1983, respectivamente— los golpes de Estado de Rawlings en Ghana y de Sankara en Burkina Faso (antiguamente conocida como República del Alto Volta) son los mejores ejemplos de esta tendencia. Pero un símbolo todavía más esclarecedor fue la emergencia de movimientos guerrilleros populares que luchaban por una segunda independencia. Los movimientos armados de este tipo en lugares como Uganda y Zaire fueron al neocolonialismo lo que el Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad y el FLN argelino fueron al colonialismo en los años cincuenta. El fenómeno de jóvenes universitarios o graduados en educación secundaria uniéndose a trabajadores y campesinos en las montañas para combatir al neocolonialismo, conscientes de que la revolución nacional democrática era el primer y necesario paso hacia una transformación socialista, era algo nuevo en los países africanos de los

años setenta. Fuese cual fuese el fin que cada uno de estos movimientos guerrilleros poscoloniales tuviera, simbolizaron la convergencia del martillo del obrero, el machete o el *jembe*²⁰ del campesino y la pluma y la pistola.

Este despertar a la nueva realidad del imperialismo se reflejó en el campo teórico, con los avances en teoría política que podemos encontrar en las obras de Amilcar Cabral, Walter Rodney, Samir Amin, Dani Nabudere, Bala Mohammed, Nzongola-Ntalaja y en numerosos artículos y ensayos que surgieron de centros universitarios de diversas partes del continente. El imperialismo se estaba convirtiendo en el tema de disertaciones universitarias y rigurosos y muchas veces apasionados, debates académicos. Entre ellos sobresalió el debate en la Universidad de Dar es Salaam, que ahora se ha publicado con el título *Debate on Class, State and Imperialism* («Debate sobre clases sociales, Estado e imperialismo»). Pero también otras universidades emergían como centros de pensamiento progresista: la Universidad Ahmadu Bello y la Universidad Ife (ahora llamada Universidad Obafemi Awolowo) en Nigeria, la Universidad de Nairobi en Kenia, y la Universidad de Cape Coast y la de Ghana, por ejemplo. E incluso fuera de los campus universitarios, el debate progresista se propagaba, como demuestra la aparición en esta década del *Journal of African Marxists*.

El resurgimiento del antimperialismo tuvo su reflejo en la literatura. Los escritores de Mozambique, de Angola o de Guinea-Bisáu encontraban temas e imágenes en las luchas activas de sus pueblos. Incluso en los países que habían alcanzado su independencia en los años cincuenta y sesenta, los escritores empezaron a tomar una

20 N. del T.: Azada, en swahili.

postura cada vez más crítica frente al carácter antinacional, antidemocrático y neocolonial de los regímenes en el poder. Empezaron a relacionar esos males ya no con la decadencia moral de tal o cual dirigente, sino con la perpetuación del dominio imperialista a través de la burguesía compradora que dirigía los países africanos. Los escritores se tomaron cada vez más en serio al imperialismo. Se volvieron en contra de las nuevas clases locales, la codiciosa burguesía que se había aliado con el imperialismo. E intentaron no limitarse a, simplemente, explicar y condenar los hechos. Puede percibirse un lento avance hacia el pueblo y una búsqueda de nuevos caminos en la literatura de este período. Los escritores de los setenta se estaban enfrentando cara a cara con el neocolonialismo. Eran verdaderos escritores en Estados neocoloniales. Y estaban empezando a posicionarse junto al pueblo en la lucha de clases que tenía lugar en África.

El progresivo acercamiento al pueblo de los escritores, sin embargo, se enfrentaba a algunos dilemas. ¿Qué lugar, por ejemplo, ocupaban ellos en los Estados neocoloniales de los que eran ciudadanos y en los que intentaban ganarse la vida? Un régimen neocolonial es, por naturaleza, una máquina represiva. Su esencia misma, al rechazar la ruptura con las estructuras nacionales e internacionales de explotación, desigualdad y opresión, lo aleja cada vez más del pueblo. Su poder real no reside en el pueblo, sino en el imperialismo, en la policía y en el ejército. Para mantenerse, necesita erradicar cualquier atisbo de expresión democrática. Este tipo de regímenes recurre, por ejemplo, a los sistemas de partido único; como el partido no es más que una rígida estructura burocrática, se trata en realidad de regímenes de un solo hombre, despotismos como el de la novela *El otoño del patriarca*

de García Márquez. Cualquier organización democrática es considerada ilegal, excepto cuando se incorpora al sistema del líder, cosa que, por supuesto, significa que será despojada de toda actividad democrática. ¿Por qué, entonces, deberían estos regímenes permitir cualquier tipo de democracia en el área cultural? La expresión cultural democrática se convierte en una amenaza para el peculiar tipo de cultura por el que abogan este tipo de regímenes: una cultura del silencio y el miedo, dirigida por las celdas policiales y las cámaras de torturas.

La Kenia que emergió de los años setenta ilustra perfectamente la manera de proceder de un Estado neocolonial. A principios de la década, Kenia era una sociedad razonablemente abierta, en el sentido de que los kenianos todavía podían debatir sobre ciertos asuntos sin miedo a que ello conllevara su detención y encarcelamiento. Pero a medida que el partido en el Gobierno, primero bajo el dominio de Kenyatta y luego bajo el de Moi, cimentó sus relaciones neocoloniales con Occidente, el régimen se volvió cada vez más intolerante con cualquier visión que cuestionara el neocolonialismo. En los cincuenta, los kenianos habían luchado para eliminar toda presencia militar extranjera en su territorio. En 1980, las autoridades permitieron que Estados Unidos instalara bases militares. La cuestión ni siquiera se debatió en el Parlamento. Los kenianos se enteraron por los debates en el Congreso de Estados Unidos. Durante la misma década en la que se entregó la costa de Kenia a la maquinaria militar de Estados Unidos, el régimen prohibió todos los centros de debate democrático. Ni siquiera la universidad se mantuvo a salvo; muchos profesores fueron encarcelados o detenidos sin juicio, entre ellos, escritores como Ali Amin Mazrui o Edward Oyugi.

Maina wa Kīnyattī, también profesor y escritor, y además era el más reputado historiador del país, cumplió condena en una prisión de máxima seguridad simplemente por sus investigaciones históricas sobre el movimiento Mau Mau. Maina wa Kīnyattī había estudiado en Kenia y en Estados Unidos. Cuando regresó a Kenia a principios de los setenta se incorporó al Departamento de Historia de la Universidad Keniata. Se mostró muy preocupado por el hecho de que, diez años después de que el Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad hubiera obligado al colonialismo a replegarse y a permitir que Kenia tuviera cierta independencia y autogobierno, los académicos no se hubieran preocupado aún en sus trabajos por la historia y la literatura de aquéllos que habían muerto para que Kenia pudiera ser libre. Se dedicó a recopilar canciones y poemas del período Mau Mau y, más tarde, editó un libro con una selección de ellos: *Thunder From the Mountain: Mau Mau Patriotic Songs*. También se interesó desde un punto de vista académico por la resistencia anticolonial en el contexto histórico de las luchas kenianas de los siglos XIX y XX. ¿Cuál fue el resultado? Se pudrió en la cárcel, donde se quedó ciego²¹.

En este mismo período, el régimen se volvió sumamente intolerante con el teatro y con cualquier manifestación cultural popular. El teatro al aire libre del Centro Cultural y Educativo Comunitario Kamīrīthū fue completamente arrasado. Se prohibieron varias obras teatrales que ya se estaban representando. Escritores como Mícere Múgo, Ngūgī wa Mīriī o Kīmani Gecau se vieron forzados al exilio. En febrero de 1985, el régimen keniano alcanzó el punto culminante de su intolerancia durante

21 N. del A.: Fue liberado tras seis años y medio de prisión, en octubre de 1989.

esta década al apalear a doce estudiantes hasta la muerte y llevar a otros ciento cincuenta al hospital; catorce de ellos fueron encarcelados²² junto a otros diez que ya estaban cumpliendo condenas de hasta diez años. Otros cinco fueron torturados y luego condenados a penas de seis a doce meses por celebrar un encuentro de oración interconfesional a pleno día en el campo deportivo de la universidad.

¿Cómo pueden actuar los escritores en una sociedad así? Pueden, por supuesto, callarse o autocensurarse, caso en el que dejan de ser auténticos escritores. Pueden convertirse en funcionarios, una opción por la que algunos optaron, pero que, asimismo, conlleva que dejan de ser auténticos escritores del pueblo. O pueden seguir los dictados de su inspiración y arriesgarse a ser encarcelados o exiliados. Escribir y arriesgarse al castigo. Evitar el castigo y dejar de ser escritor. Ésa es la disyuntiva de los escritores en un Estado neocolonial. Y no es el único dilema que afrontan... ¿Para quién escriben? ¿Para el pueblo? ¿Si es así, en qué lengua? Es un hecho que los escritores africanos que aparecieron tras la Segunda Guerra Mundial optaron casi siempre por lenguas europeas. Todos los escritores africanos importantes de esta generación escribieron en inglés, francés o portugués. Y, sin embargo, por lo general los campesinos y la gran mayoría de trabajadores, es decir, las masas, tienen sus propias lenguas. ¿No está perpetuando el escritor, en el ámbito de la práctica cultural, el mismo neocolonialismo que condena en el ámbito de la práctica económica y política? Para quién escribe el escritor es una cuestión que no ha sido resuelta

22 N. del A.: Se les liberó tras cumplir una condena de seis meses.

satisfactoriamente por los escritores de los países neocoloniales. Para el escritor africano, la elección de la lengua determina la elección de la audiencia.

Y, más allá de la lengua por la que el escritor haya optado, ¿cuáles son sus temas? ¿Para él, la realidad puede cambiarse o es inmutable? Presentar una realidad estática, o atrapada en un bucle inalterable, es sucumbir a la desesperanza. Pero presentar una realidad en transformación revolucionaria, y hacerlo desde la perspectiva del agente de ese cambio —el pueblo—, puede significar ser perseguido por el Estado. Al fin y al cabo, los escritores que presentan realidades mutables están diciendo a los que ostentan el poder que también su momento, tarde o temprano, quedará atrás.

Creo que lo que he contado es suficiente para mostrar que la vida de los escritores en esta tercera etapa, la de los años setenta, no era en absoluto sencilla, sobre todo para aquéllos que deseaban estar cerca del pueblo.

La lucha entre las fuerzas sociales y democráticas, que abogan por la vida y el progreso humano, y las fuerzas imperialistas que abogan por la opresión y la muerte sigue vigente en el mundo actual, y seguirá siendo así en el futuro, cada vez con mayor intensidad si cabe. El imperialismo es el enemigo de la especie humana, y cualquier ataque contra él, ya sea en Filipinas, El Salvador, Chile o Corea del Sur, es una defensa de la democracia y el cambio. En África, la lucha del pueblo namibio²³ y del sudafricano-azano no ha hecho más que intensificarse. Así como, en su momento, las luchas de Zimbabue, Angola y Mozambique hicieron que la revolución africana

23 N. del A.: Namibia ya es libre.

avanzara respecto a donde la habían dejado el FLN y el Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad en los años cincuenta, de igual modo el futuro éxito de las luchas populares en Namibia y Sudáfrica impulsará al continente entero hacia una nueva fase. La liberación de Sudáfrica, especialmente, es clave para la liberación de África entera del neocolonialismo.

Dentro de los Estados neocoloniales la alianza de fuerzas democráticas antiimperialistas intensificará su lucha contra los Gobiernos comandados por la alianza entre la clase compradora y el imperialismo. Habrá cada vez más golpes de Estado antiimperialistas como el de Sankara. Se incrementarán los movimientos guerrilleros anticoloniales como el de Uganda. Se reclamará y exigirá cada vez con mayor intensidad un panafricanismo del proletariado y el campesinado a través de organizaciones progresistas y democráticas. Cada nueva etapa en la lucha por una independencia, una democracia y un socialismo auténticos aprenderá de los errores de los intentos anteriores, de sus éxitos y de sus fracasos. Veremos cómo crece la guerra contra el neocolonialismo. Porque, tal y como los africanos hicieron durante el colonialismo, se seguirá luchando ahora, en la etapa neocolonial, por un mundo en el que el pueblo tenga el control de lo que ha producido con su propio esfuerzo, un mundo en el que la economía, la política y la cultura estén al servicio de la gente, para que lleven una vida acorde con lo que quieren ser, para que se encaminen hacia dónde quieren ir.

A medida que la lucha continúe y se intensifique, el destino de los escritores de los países neocoloniales será cada vez más duro. ¿Qué elección tienen? En mi opinión, los escritores africanos que opten por convertirse en parte integral de la revolución en África no tienen más alter-

nativa que alinearse junto al pueblo en su lucha económica, política y cultural por la supervivencia. Y, ante esta situación, tendrán que plantearse qué lenguas hablan los pueblos a cuyo servicio han puesto su pluma. Tendrán que *redescubrir* las *verdaderas* lenguas de la resistencia en los actos y las palabras de sus pueblos, tendrán que conocer el inmenso legado de su tradición oral, y, sobre todo, tendrán que aprender de su invencible optimismo y de su fe en la capacidad del ser humano para rehacer el mundo y renovarse a sí mismo. Deberán formar parte de la canción que el pueblo cantará cuando tome nuevamente las armas para derrotar al Estado neocolonial y completar la revolución democrática, nacional y antiimperialista que empezó en los años cincuenta, o tal vez incluso antes. Un pueblo unido jamás será vencido, y los escritores deben formar parte integrante de esa unidad revolucionaria hacia la democracia, el socialismo y la aspiración del espíritu humano a ser si cabe aún más humano.

*La resistencia a la condenación.**El papel de los intelectuales.*

La liberación de Sudáfrica es clave para la liberación social del continente. Hasta nuestros enemigos lo saben, y por eso se aferran a ella con tanta tenacidad, mediante las armas y su ideología racista. Mi discurso sobre la preocupante situación de los niños no es un simple acto de caridad, aunque mi condición de adulto pudiera hacerlo creer.

Los niños son el futuro de todas las sociedades. Si queréis saber el futuro de una sociedad, mirad los ojos de sus niños. Si queréis arruinar el futuro de una sociedad, simplemente arruinad a sus niños. La lucha por la subsistencia de nuestros niños, en consecuencia, es la lucha por la subsistencia de nuestro futuro. El grado en que logremos alcanzar ese objetivo, tanto en cantidad como en calidad, nos indicará la medida de nuestro desarrollo como sociedad. Esclavizad a los niños y esclavizaréis a los padres. Esclavizad a los padres y esclavizaréis a los niños. Si encadenáis a los niños, estáis poniendo cadenas también a la subsistencia y al desarrollo de la sociedad en su conjunto, tanto en el presente como en el futuro. Subsistencia y desarrollo son dos conceptos íntimamente relacionados. La subsistencia es la condición previa a todo desarrollo. Y el desarrollo es la base para seguir subsistiendo a lo largo del tiempo.

Permitidme que me centre brevemente en los cinco elementos cruciales que integran estos conceptos: la subsistencia física, la subsistencia económica, la subsistencia política, la subsistencia cultural y la subsistencia psicológica (es decir, la subsistencia de nuestra identidad).

Ciñámonos primero a la subsistencia física y al desarrollo. Que la condición necesaria para cualquier desarrollo humano es la subsistencia física resulta algo obvio, aunque no está de más aclararlo. Los mecanismos de defensa de un bebé recién nacido son tan frágiles que no pueden garantizar su supervivencia. La madre y el padre tendrán que encargarse de proteger a su retoño contra cualquier daño de origen natural —enfermedades, animales salvajes, etc.— y contra posibles enemigos humanos. Tenemos que estar vivos para poder ocuparnos de nuestra supervivencia.

Pero la subsistencia física depende también de la comida, la ropa y de tener un lugar en el que vivir. Nos enfrentamos a la naturaleza para procurarnos estos medios básicos de subsistencia. Producimos los medios que nos dan la vida. Nos aseguramos nuestra subsistencia económica mediante la producción y la distribución. Necesitamos la tierra, necesitamos nuestro trabajo. Necesitamos herramientas. Producimos, creamos, sobrevivimos, cambiamos, nos desarrollamos. Todo ello tiene que regularse para garantizar la resolución de los inevitables conflictos con otros humanos enfrascados en la misma lucha con la naturaleza, de manera que nuestra supervivencia no se vea amenazada por ellos. Una sociedad necesita sobrevivir políticamente —es decir, ser autónoma, tener el poder en sus propias manos— para regular la vida de sus miembros de forma beneficiosa para el conjunto. La cuestión del

poder, y de quien lo ostenta, y en representación de quién se ejerce, es fundamental para garantizar la subsistencia física y económica. El poder de decidir entre opciones, alternativas, tácticas y estrategias para la supervivencia debería ser ejercido por la sociedad.

Llegamos entonces a la cuestión de la subsistencia cultural: educación, lengua, arte, literatura, música, danza. Todas estas manifestaciones se desarrollan en sociedad. Lo que mantiene a una sociedad unida es la cultura que genera a lo largo de las luchas que mantiene por su subsistencia económica y política. La cultura no es un añadido al ser humano, como un sexto dedo en una mano. Es una parte integral de nuestro crecimiento. Es lo que la flor es respecto a la planta. Lo importante de una flor, como he dicho en otras ocasiones, no es solamente su belleza. Una flor es la portadora de las semillas de las que surgirán nuevas plantas; de ella depende la subsistencia de la especie. De igual modo, la cultura es la portadora de los valores, la ética, la moral y la estética con las que las personas conceptualizan la realidad, se ven a sí mismas y el lugar que ocupan en la historia y en el universo.

Estos valores son la base de la autoconciencia de una sociedad y de la perspectiva desde la que contempla el mundo, son el conjunto de cosas que la constituyen, son su identidad. El sentido de pertenencia, el sentido de identidad, es parte de nuestra subsistencia psicológica. El colonialismo, a través del racismo, ha intentado convertirnos en sociedades descabezadas. El racismo, cuya forma máxima de institucionalización es el *apartheid*, no surge por accidente; se trata de una ideología de control basada en el «divide y vencerás» y en el oscurantismo. Es una forma de debilitar nuestra resistencia mediante el debilitamiento

de nuestra identidad. Por eso, nuestra supervivencia psicológica es necesaria. Necesitamos valores que no distorsionen nuestra identidad, nuestra concepción del lugar que ocupamos en la historia, en el orden humano y natural.

La percepción de nuestra identidad, a su vez, influye en nuestros valores, en quiénes somos en el plano cultural, político, económico y físico. La subsistencia psicológica —la subsistencia de la identidad— afecta, por lo tanto, a los otros elementos de nuestra subsistencia. El desarrollo es, así pues, un conjunto integral. Cuando hablamos de subsistencia y desarrollo de, por ejemplo, un niño, hablamos del desarrollo de todo el conjunto.

Los cinco elementos de los que he hablado son igualmente válidos tanto en el caso de los niños como en el de los adultos. La diferencia es que los niños son más vulnerables, en cualquiera de esos cinco planos. Un pueblo es verdaderamente libre cuando controla todas las herramientas, todos los instrumentos, todos los medios para su subsistencia física, económica, política, cultural y psicológica. En suma, cuando controla los medios y el contexto necesarios para garantizar, de forma integral, su subsistencia y su desarrollo.

Pero, en África, en el siglo xx (de hecho, en los últimos cuatrocientos años), no ha sido posible ese autodesarrollo libre e integral; de hecho, ha sido brutalmente imposibilitado. ¿Y qué es lo que ha amenazado, frustrado e impedido nuestra subsistencia en esos cinco planos en África?

En primer lugar, ha habido un factor externo: la invasión, ocupación y control por parte de potencias extranjeras. En segundo lugar, un factor interno: la colaboración de corrientes internas con la amenaza exterior. Estos dos factores han interactuado en contra nuestra propia exis-

tencia, tanto durante la esclavitud y el comercio de esclavos por parte de Occidente, como durante el colonialismo o el actual neocolonialismo. Los caciques codiciosos y los elementos feudales colaboraron con los comerciantes de esclavos europeos. Se repitió la misma historia durante las invasiones y ocupaciones coloniales: algunos líderes locales ambiciosos y ciertos clanes engendrados por los nuevos amos coloniales colaboraron con la amenaza imperialista que había llegado del exterior. Y lo mismo sucedió, de forma si cabe aún más dolorosa, durante el neocolonialismo.

Esta interacción entre las amenazas externas y los colaboradores internos puede verse mejor que en ninguna otra parte en Sudáfrica. No voy a ser ambiguo sobre cuál es el factor externo: durante los últimos cuatrocientos años, Europa occidental ha estado exprimiendo a Sudáfrica. No en vano, Vasco da Gama llegó aquí ya en el siglo xv. En la actualidad, Sudáfrica sigue alimentando y haciendo prosperar a Europa occidental y a Estados Unidos. Las multinacionales estadounidenses son el factor dominante en Sudáfrica. Los intereses occidentales son aliados del *apartheid*. Sudáfrica se ha convertido en un Estado de primera línea²⁴ (para los intereses occidentales). Pero este

24 N. del T.: El término «Estado de primera línea» (*Frontline State*) se usa para referirse a países fronterizos con áreas de crisis en el mundo y, por lo tanto, países que requieren gran atención para contener las crisis o amenazas que les rodean. En ese sentido, Sudáfrica es, desde el punto de vista de los intereses occidentales, un Estado de primera línea ante la amenaza de la descolonización y la pérdida de influencia en la región. Sin embargo, el término es usado irónicamente por el autor, puesto que *Frontline States* (o FLS) es también el nombre de una asociación de países (Angola, Botsuana, Mozambique, Tanzania, Zambia, y Zimbabue) cuyo objetivo, precisamente, era presionar para el fin del *apartheid* en Sudáfrica y Rodesia. Estos Estados forjaron la alianza en los años sesenta y se mantuvo activa hasta que Nelson Mandela se convirtió en presidente de Sudáfrica en 1994.

factor externo, el imperialismo, ha sido respaldado desde dentro por fuerzas colaboracionistas. Lo podemos comprobar claramente en los casos de Angola y Mozambique. Estos dos Estados habían identificado correctamente al enemigo, tanto al interno como al externo. Se habían convertido en modelos de desarrollo integral que suponían una alternativa al modelo neocolonial adoptado en muchos de los países que consiguieron su independencia a principios de los sesenta. La alternativa que encabezaban, sin embargo, representaba una amenaza para los intereses que habían estado empobreciendo el continente durante siglos. Con el objetivo de combatir esta amenaza se crearon la UNITA (Unión Nacional para la Independencia Total de Angola) y la RENAMO (Resistencia Nacional Mozambiqueña²⁵). ¿Quién apoya hoy en día a estas dos organizaciones? ¿Dónde consiguen ayuda material y diplomática? Se trata, por supuesto, de preguntas retóricas. En Mozambique y Angola se está imponiendo una fuerza colaboracionista interna. No se puede crear una neocolonia sin colaboradores internos. El imperialismo dirigido por Estados Unidos quiere convertir Mozambique y Angola en neocolonias.

En resumen, los intereses occidentales están tras el *apartheid*, que a su vez quiere imponer una hegemonía racista en Sudáfrica. En el proceso, estos intereses han amenazado nuestra subsistencia física (a través de matanzas), nuestra subsistencia económica (mediante expropiaciones de tierras, el expolio de los recursos naturales

25 N. del T.: Partido político y milicia de ideología conservadora fundado en 1975 en oposición al socialismo establecido por el Frente de Liberación de Mozambique, que ha gobernado el país desde la proclamación de independencia en 1975.

y humanos del país y procesos desestabilizadores), nuestra subsistencia política (mediante la brutal ocupación directa o mediante fuerzas colaboracionistas como la RENAMO y la UNITA) y nuestra subsistencia cultural y psicológica (mediante el control de los medios de comunicación, las artes y la televisión). Se ha combatido nuestra subsistencia psicológica a través de los instrumentos con los que un pueblo se autodefine. Control de la imagen: esas son las palabras. Se nos ha despojado de nuestros *nombres* y de nuestras *lenguas*, los dos símbolos más significativos de los medios a nuestra disposición para autodefinirnos.

Hasta ahora me he centrado en hablar de las fuerzas que amenazan nuestra supervivencia, las fuerzas con las que nos explotan y controlan. Pero, ¿qué hay de las fuerzas que garantizan nuestra subsistencia? Se las conoce con el nombre de resistencia. Lo que nos ha permitido sobrevivir es que durante cuatrocientos años los pueblos africanos han ofrecido resistencia. Y esta resistencia se ha ofrecido en todos los ámbitos de los que hemos estado hablando. Hemos creado ejércitos de resistencia para garantizar nuestra subsistencia física. Nos hemos organizado para recuperar los medios de nuestra supervivencia económica. Hemos luchado y nos hemos organizado para recuperar los medios de nuestra supervivencia política. Y hemos hecho lo mismo para recuperar los medios con los que podemos autodefinirnos. La resistencia, en la actualidad, está alcanzando niveles aún más elevados gracias al Congreso Nacional Africano y al resto de fuerzas progresistas de liberación en Sudáfrica.

La intensidad, la condición y el éxito de esta resistencia han dependido siempre de hasta qué punto los cinco

elementos de los que estamos hablando se han visto como un conjunto integral.

Pero el éxito de la resistencia, igual que el de las amenazas, depende de un factor interno y de un factor externo. Aclarémoslo. Hoy, el principal antagonismo lo encontramos entre las clases imperialistas enemigas y las clases internas de la resistencia. Pero, así como el imperialismo recibe ayuda de conspiradores internos, también las fuerzas de la resistencia necesitan una alianza con partidarios externos de la liberación humana. Las dos fuerzas que se enfrentan en África quedan configuradas, así pues, de la siguiente manera: el imperialismo y sus aliados internos, por un lado, y las fuerzas de liberación nacional y sus aliados externos por otro.

La situación de los niños en África ejemplifica a la perfección la lucha entre estas dos fuerzas opuestas: las fuerzas de la aniquilación y las de la subsistencia. Los niños han sido siempre la víctima más vulnerable de las fuerzas de la aniquilación. Esto es indiscutible. Pero los niños también forman parte de la resistencia. Los niños de los disturbios de Soweto se convirtieron en un símbolo de lo mejor y más heroico en nuestra historia de la resistencia. Los niños mozambiqueños, en su huida y su negativa a sucumbir, nos demuestran que podemos mirar al futuro con esperanza. ¡Venceremos!

Así es, tarde o temprano esta resistencia triunfará. Y lo hará cuando el pueblo controle por completo los medios para su subsistencia física, económica, política, cultural, psicológica y espiritual. Debemos, por lo tanto, fortalecer nuestra capacidad y la de nuestros niños para resistir ante el mal.

¿Qué papel juegan el arte y los artistas en todo esto?

A partir del análisis expuesto queda claro que los artistas forman parte del proceso de creación de las representaciones de la realidad. Ellos crean nuestra visión del mundo. El arte, los artistas y los intelectuales pueden representar un mundo acorde con las necesidades de las fuerzas de la destrucción humana o acorde con las fuerzas de la resistencia y la subsistencia. No son posibles las representaciones imparciales. Si encontrarais un malhechor de la RENAMO despedazando a un niño, ¿qué canción imparcial podríais cantar sobre ello? ¿Qué imagen imparcial podríais dibujar? ¿Y sobre las fuerzas que apoyan a la RENAMO o sobre las fuerzas que apoyan a los niños? ¿Qué canción imparcial podríais cantar? ¿Qué imagen imparcial podríais dibujar? ¿Qué filosofía imparcial podríais articular? Sí, ¿qué plegaria imparcial podríais rezar?

Los artistas pueden representar el universo de nuestra lucha de forma que nos inspiren fortaleza, claridad y esperanza que nos ayuden a seguir luchando para alcanzar nuestros sueños de un nuevo amanecer, encarnados por nuestros niños; o pueden representar un universo de miedo y desaliento, o legitimar con su arte y su pensamiento el mundo de las naciones y clases opresoras. La lucha ideológica de los artistas e intelectuales forman parte de la lucha global por la subsistencia y el desarrollo.

¿Qué hay que hacer, entonces? Lo primero, no debemos confundir al pueblo sobre quién es nuestro auténtico enemigo. La RENAMO, la UNITA, el *apartheid*...; he aquí manifestaciones concretas de nuestro enemigo. ¿Quién arma a esos movimientos? ¿A quién benefician? Las fuerzas occidentales tras la Contra en Nicaragua son exactamente las mismas que hay detrás del *apartheid* y del salvajismo de la RENAMO y la UNITA.

Mientras el factor interno de la resistencia se enfrenta a estas fuerzas, nuestros amigos y aliados en el exterior deben presionar a los Gobiernos que se alían con el *apartheid*, la RENAMO y la UNITA. Los regímenes neocoloniales, muchos de ellos africanos, que se alíen con el *apartheid* y den amparo a portavoces de los bandidos de la RENAMO y la UNITA deben ser expuestos. La lucha democrática en el mundo occidental, los movimientos pacifistas del mundo, los movimientos antirracistas en Occidente y los movimientos anticoloniales en África deben unirse y apoyar a las fuerzas de la resistencia en Sudáfrica. El ataque debe producirse en dos frentes: por una parte, ejercer presión sobre los Gobiernos que colaboran con el *apartheid*; por otra, apoyar todos los esfuerzos de los países FLS (Frontline States) y de las fuerzas de Liberación en Sudáfrica para fortalecer la resistencia y asegurar su continuidad.

Dentro de nuestro campo de acción, como artistas, escritores e intelectuales, hagamos que nuestras plumas, nuestros pinceles y nuestras voces articulen los sueños de los niños sudafricanos a favor de un mundo en el que su subsistencia y su completo desarrollo esté garantizado. Cantemos canciones sobre la posibilidad de un nuevo mañana, de un nuevo mundo. *¡A luta continua!*

El papel de los académicos en el desarrollo de las literaturas africanas.

Los académicos y sus trabajos han tenido una importante influencia en el desarrollo de las literaturas africanas. De hecho, algunos de los principales escritores africanos, en sus inicios, estuvieron vinculados al mundo académico. Empezaron a escribir como estudiantes o como profesores en universidades o institutos. Se inspiraron, al menos al principio, en los libros que leían en aquella época, y muchos de ellos intentaron escribir historias, poemas u obras de teatro que imitaban el estilo de sus libros favoritos.

Los académicos también han tenido un gran impacto en las nuevas literaturas al escribir sobre ellas. Los escritores se han visto afectados por los juicios críticos sobre sus obras, y también los lectores, cuya respuesta a un libro puede verse condicionada por lo que hayan leído sobre él. El académico, como crítico, puede influir en la dirección que toma la literatura sobre la que escribe. Puede jugar un papel decisivo como intérprete de las ficciones —y realidades— africanas.

La cuestión es, ¿cómo puede ejercer este papel de forma más efectiva? La respuesta obvia, por supuesto, es que debe comprometerse siempre con la verdad, es decir, que debe ser fiel a lo que ve, a lo que oye, a lo que toca. Pero su percepción de las cosas dependerá de la pers-

pectiva desde la que trabaje. Nuestra visión puede verse obstaculizada o limitada según el lugar desde el que observemos, tanto si hablamos en sentido figurado como en sentido literal. Por ejemplo, si tenemos a veinte personas sentadas alrededor de una mesa en una habitación cada una de ellas verá las cosas de un modo ligeramente diferente, según el lugar en el que estén sentados en relación con los demás y con los objetos que haya en la sala. Si pidiéramos a estas personas que describieran la habitación, por mucho que se esforzaran en ofrecer un testimonio veraz de lo que habían visto, dado que cada una tenía una perspectiva diferente, terminaríamos con veinte descripciones distintas de la misma habitación. Si estas veinte descripciones fueran leídas por gente que no ha estado en la sala, es probable que sospecharan que los autores de las descripciones mentían; ¿qué otra explicación cabría al hecho de que hubiera tantas discordancias entre descripciones de un mismo lugar?

Pero la perspectiva de la que hablaba respecto a los académicos no es una posición física. Puede ser también una perspectiva social, el «lugar» en la sociedad desde el que uno observa la realidad literaria o histórica. Esta perspectiva puede afectar también a lo que alguien es capaz de percibir, y puede ser decisiva en la elección de los aspectos a los que se presta atención y a los que no. Si uno lee críticas o textos académicos sobre literatura africana, por ejemplo, no será raro que encuentre dos críticos con opiniones opuestas e irreconciliables sobre una misma obra. Y si se leen con atención las afirmaciones de los dos autores, se podrá comprobar que la base de su desacuerdo no se encuentra realmente en el texto, sino más bien en las posiciones sociales desde las que lo están leyendo.

Pero, además de los dos elementos que hemos visto hasta ahora —el compromiso de retratar fielmente lo que ve, y la perspectiva social o de clase desde la que observa la realidad—, hay un tercer elemento muy importante que también afecta de modo decisivo al papel del académico como intérprete de las ficciones y realidades africanas: la actitud que toma hacia lo que ha observado. Los académicos deben esforzarse en ser conscientes de la actitud que desarrollan hacia el objeto de su observación. No sólo deberán preocuparse por obtener la perspectiva social que les permita un mayor ángulo de visión, para poder ver y registrar con mayor claridad los objetos de su observación, sino que también deberán prestar atención a sus actitudes hacia lo que están viendo.

Uno de los hechos que más afecta al desarrollo de la literatura africana es el imperialismo, la fuerza social más importante en el continente en este siglo. Y, sin embargo, muchos de los académicos que han estudiado la literatura africana se han negado a tomarlo en cuenta en sus análisis. Y, en los pocos casos en los que se ha hablado sobre él, ha sido casi siempre para descartarlo, aduciendo que se trataba de algo relacionado con los políticos. Este tipo de académicos suelen decir, «Oh, esto es política. No nos atañe». Los académicos de otras disciplinas, como la economía o la política, por ejemplo, han reconocido hace tiempo al imperialismo como una fuerza social en África, pero en el ámbito literario siempre se ha puesto ese hecho bajo sospecha. Cuando el concepto aparece en algún estudio, afirman que no puede considerarse que ese trabajo pertenezca a su campo, sino que pertenece al campo de los estudios políticos. Pero el imperialismo, tanto en su forma colonial como en la neocolonial, es una fuerza

que afecta a todo en África: política, economía, cultura..., absolutamente cualquier aspecto de la vida humana. La literatura africana ha crecido y se ha desarrollado como respuesta al imperialismo.

Uno de los aspectos más obvios en los que el imperialismo ha afectado al desarrollo de la literatura africana ha sido en la elección de la lengua de los escritores. Durante la etapa colonial del imperialismo occidental en África, las lenguas africanas fueron reprimidas y se dio a las lenguas europeas un estatus que hizo de ellas el vehículo ineludible para la autodefinición de los pueblos africanos²⁶. El resultado de esas políticas ha sumido a África en una flagrante contradicción: estas lenguas siguen siendo los idiomas oficiales en África en la actualidad, y, sin embargo, no son las lenguas de la mayoría de personas que habitan en África. Una vasta mayoría de ciudadanos de cada una de las nacionalidades africanas, es decir, los campesinos y el proletariado, siguen usando sus lenguas propias. Y, con todo, los escritores africanos ven como algo necesario y natural el hecho de escribir en lenguas europeas sobre campesinos y obreros africanos.

Así pues, una de las primeras cuestiones con las que se debe enfrentar un académico es la de la identidad: ¿qué puede considerarse literatura africana? Dado que incluso hoy en día sigue esperándose que los africanos escribamos en lenguas europeas, mi decisión de escribir en una lengua africana ha despertado interesantes reacciones en algunos académicos. A veces, dicen: «Oh, pero entonces nosotros no podremos acceder a esta literatura. ¿Por qué te

26 N. del A.: Para un estudio completo sobre este tema, véase mi libro *Descolonizar la mente*.

has vuelto tan chovinista?». En estos comentarios no es difícil apreciar la asunción de que escribir en una lengua africana es alejarse de lo que se considera normal, convertirse, de hecho, en una anomalía. Pero, en realidad, son las anomalías las que se han convertido en normalidad. Lo que es normal en las demás civilizaciones, en el resto de sociedades, en todas las épocas de la historia, se ha convertido en África en anormalidad. Una vez que la realidad se ha pervertido por completo, todo el mundo empieza a ver las cosas al revés. Esta visión invertida ha sido muy conveniente para los académicos que se han ocupado de la literatura «africana», porque les ha ahorrado la necesidad de tener que aprender lenguas africanas para enfrentarse con la literatura producida —y con las realidades encarnadas— en esas lenguas.

Además de crear estas contradicciones y distorsiones, el imperialismo ha conllevado una represión activa de la literatura africana y una persecución sistemática de escritores, artistas y académicos en numerosos países del continente. Durante la etapa colonial, esto era la norma. Pero, ¿cómo se puede explicar una persecución así en la era poscolonial? Pues, básicamente, puede decirse que la respuesta la encontramos en el carácter de clase de los líderes nacionales. La burguesía africana que tomó el relevo de los antiguos poderes coloniales ha nacido y se ha criado en el seno cultural del imperialismo. Se trata, pues, de una burguesía con una mentalidad y una mirada en plena sintonía con las de la burguesía de los países colonizadores. Han alcanzado el poder, pero su forma de ver las cosas y sus actitudes hacia sus propias sociedades, hacia su propia historia, hacia sus propias lenguas, hacia todo lo relacionado con sus propios países, tienden a ser foráneas:

ven las cosas con la mirada que aprendieron de sus mentores burgueses europeos.

Como consecuencia de ello, las estructuras económicas, políticas y culturales del colonialismo han permanecido prácticamente intactas. No se ha desmantelado el Estado colonial. Al contrario, el resultado ha sido una gradual alienación política de las élites gubernamentales en estos países. Y la forma en la que han respondido a esta alienación política ha sido mediante la represión. Se han asegurado de aplastar los centros de expresión democrática y de oposición, porque ésta es la única forma que les garantiza mantenerse en el poder.

No han hecho nada que no se haya hecho antes. Sus actos son representativos de su forma de ser; estas élites gubernamentales son productos del imperialismo: su imagen del poder deriva de la del pasado colonial y su ejercicio del mismo se ha modelado según las prácticas coloniales. Durante el período colonial no había democracia, únicamente represión. La noción que estos líderes neocoloniales tienen del poder es una herencia directa de su origen como clase social.

Su represión no tiene como objetivo único a políticos o activistas. Cuando estos regímenes deciden cortar las vías de expresión democrática, lo hacen en todos los ámbitos. Aquí es donde las personas que trabajamos en el ámbito cultural entramos en juego. La literatura, a menudo portadora de las semillas de la revolución y de la reafirmación humana, es vista como una amenaza. Después de haber eliminado el Parlamento, después de haber prohibido los partidos políticos contrarios al régimen, después de haber encarcelado a los oponentes del neocolonialismo, ¿por qué deberían dejar que se expresara libremente esa

otra voz, la voz de la cultura, que al fin y al cabo articula la misma posición antiimperialista de las otras, sólo que encuadrada y fijada en papel? ¿Por qué dejar que esa voz sea escuchada? ¿Por qué tolerarla en obras de teatro, en poesías, en canciones? No hay motivo para ello, y por eso la actividad cultural se convierte también en un objetivo para el conjunto del sistema represivo político y militar.

Un buen ejemplo de este tipo de represión cultural puede verse en la actualidad en Kenia, un país que durante mucho tiempo fue presentado como un brillante ejemplo de estabilidad y democracia en África. La reputación de Kenia era tan buena que cuando profesores universitarios, académicos como vosotros y como yo, fueron encarcelados —algunos de ellos sin juicio, otros condenados por diez años simplemente por ejercer su papel de académicos con la perspectiva crítica que ahora estamos discutiendo— las protestas internacionales fueron prácticamente inexistentes. Estos académicos y sus estudiantes siguen encarcelados hoy en día. La mayor parte de la comunidad académica keniana se ha mantenido en silencio ante estos actos tiránicos del neocolonialismo.

Me hubiera gustado ver a más académicos, tanto dentro como fuera del país, y en especial entre aquéllos que realizan investigaciones sobre Kenia y sobre África, condenar de forma más enérgica e intensa el trato que han recibido sus colegas encarcelados por el régimen neocolonial keniano. Creo que esto forma parte de su responsabilidad como académicos. Pero me he cruzado con algunos que estaban más preocupados por los visados que les permiten acceder al país para investigar sobre la situación de Kenia que en expresar el más mínimo lamento sobre la situación de sus compañeros.

Al final, todo depende de las actitudes que adoptamos hacia lo que vemos. En el ámbito de los estudios literarios es inevitable proyectar nuestras opiniones políticas en lo que leemos. Un académico o crítico que en la vida cotidiana se muestre receloso ante las personas que luchan por la liberación nacional se mostrará asimismo receloso ante personajes de una novela o una obra de teatro que luchen por la libertad. Su crítica hacia estos personajes se verá condicionada por su parecer sobre personas semejantes en la vida real. Del mismo modo, su actitud hacia el retrato literario de la represión y la persecución de escritores y académicos progresistas se avendrá con su parecer sobre esos procesos en la vida real.

Mi opinión es que la academia sólo será capaz de contribuir al desarrollo de las literaturas africanas si los académicos consiguen liberarse de las limitadas perspectivas desde las que muchos de ellos observan la realidad y la ficción. Para conseguir este objetivo, tendrán que adoptar una perspectiva social que les permita ver, escuchar, oler y sentir de forma lo más precisa posible. Tengo la esperanza de que, como resultado de la adopción de una perspectiva social más amplia, se generarían también actitudes que les darían valor para alzar la voz en la vida real contra la represión de otros académicos, escritores y artistas en el África actual, ya sea en neocolonias como Kenia o en las antiguas colonias como Sudáfrica y Namibia.

En una situación en la que una clase o nación está en una posición de dominio sobre otras clases o naciones, sólo hay dos posibilidades para los académicos: o posicionarse junto a los opresores o posicionarse junto a la resistencia. La neutralidad no es posible; de hecho, la neutralidad es una toma de posición, en la que el académ-

mico que pretende adoptarla se sitúa, *de facto*, del lado de los opresores. Por eso es tan importante que los académicos reconozcan (o se resistan a permanecer ciegos ante ella) la continuidad del yugo imperialista occidental sobre los países africanos bajo la nueva forma neocolonial, que permite a la burguesía occidental seguir aprovechándose de la riqueza de África mediante su alianza con una camarilla nativa (auténticos mercenarios) que Occidente mismo ha puesto y ha mantenido en el poder.

Lo mínimo que se puede pedir a los académicos africanos o de cualquier parte del tercer mundo si quieren considerarse responsables y comprometidos es que mantengan de forma consecuente un posicionamiento antiimperialista, es decir, un posicionamiento que luche contra el permanente control neocolonial de la economía y la cultura africana por parte de la burguesía occidental, y que lo exponga y desenmascare. Ni la literatura africana ni la afroeuropea pueden concebirse fuera del marco del antimperialismo.

Política y cultura poscolonial.

La cultura en Kenia, incluso durante la época colonial, ha sido siempre un importante escenario de confrontación política.

Los orígenes de la influencia formal del Reino Unido sobre Kenia los podemos encontrar en la infame conferencia de Berlín de 1884, aunque el país no fue colonizado realmente hasta 1895. Por supuesto, no se trató de una colonización pacífica ni contó con el consentimiento de los colonizados; los británicos conquistaron Kenia por la fuerza. Ya desde el principio, el dominio militar y político fue de la mano con la represión cultural. La clave para un control eficaz de la población reside en el dominio cultural. Se prohibieron los festivales nacionales o comunales —que, obviamente, conllevaban la reunión de grandes grupos de personas— en todos los rincones del país. Un buen ejemplo de ello fue la prohibición en 1925 de la ceremonia *Ituika* por parte de las autoridades coloniales británicas. El festival *Ituika*, que tenía lugar cada treinta años, aproximadamente, simbolizaba y celebraba la entrega de poder de una generación a la siguiente. Esta entrega se representaba mediante canciones, poesías y obras de teatro. La prohibición, así pues, significó la supresión de un legado cultural que había tardado varias generaciones en construirse. Bajo el Gobierno colonial, las cultu-

ras nativas no sólo fueron reprimidas, sino que además se alentó, mediante la escolarización, la adopción de tradiciones extranjeras. En la escuela a la que acudí de pequeño, por ejemplo, se nos permitía bailar danzas nacionales escocesas, pero nuestras danzas locales (a las que llamaban «tribales») estaban prohibidas.

Uno de los aspectos más importantes de nuestra literatura precolonial era la oratura. Hay que tener en cuenta que, antes de que llegaran los misioneros a nuestro país, había muy pocas lenguas, más allá del swahili, que tuvieran un sistema de escritura. Esto explica la riqueza de nuestra tradición oral, y no debe constituir ninguna sorpresa que se convirtiera en la forma más utilizada por las fuerzas anticoloniales para sus declaraciones de resistencia. Debido a ello, la oratura y los artistas que trabajaban con ella fueron objeto de la ira colonial. En 1921, Harry Thuku, un líder de los movimientos obreros, fue arrestado y, en la manifestación que se organizó para pedir su liberación, ciento cincuenta personas fueron asesinadas por las autoridades. Este enfrentamiento se registró en canciones que terminaron volviéndose muy populares. Una de ellas se llamaba *Kanyegenyūri*. Era muy hermosa, muy bien construida, con mucha fuerza; describía, a través de coloridas y eróticas imágenes, el arresto de Harry Thuku y las protestas que pedían su liberación. La cantaban y bailaban, sobre todo, mujeres. Se convirtió en un símbolo de protesta tan importante que llegó a ser prohibida por las autoridades coloniales. Había otra canción llamada *Mūthirīgū*. Se trataba, también, de una imponente combinación de canto, poesía y danza, ejecutada habitualmente por chicos jóvenes. Se volvió muy popular en Kenia Central y también fue prohibida. Muchas personas

fueron arrestadas y encarceladas por cantarla y bailarla. Uno de los versos se muestra desafiante precisamente contra las amenazas de arresto y prisión:

Incluso cuando vayamos a la cárcel
Seguiremos bailando Mũthĩrĩgũ

Estas dos canciones son buenos ejemplos de la cultura de la tradición oral como escenario de la resistencia anticolonial contra la opresión.

Los escritores y los libros no fueron una excepción. Entre 1952 y 1962 la resistencia política se aglutinó en torno a movimientos armados, liderados por el Mau Mau. Esta fase de la resistencia había venido precedida por una suerte de renacimiento cultural: florecieron periódicos y pequeñas editoriales; salieron a la luz libros de poemas y cancioneros en lenguas africanas. Fue un período de efervescencia literaria. La energía procedía del movimiento anticolonial. Cuando se declaró el estado de emergencia en 1952 las autoridades pusieron en el punto de mira a la cultura. Se prohibieron numerosos libros; las pequeñas editoriales que publicaban en lenguas africanas fueron cerradas; los libros de poesía y los cancioneros quedaron fuera del alcance de los kenianos; los autores de los libros prohibidos fueron llevados a prisión sin juicio previo. El caso más destacable fue el de Gakaara wa Wanjaũ. Escribió en gĩkũyũ durante el período colonial y siguió haciéndolo en la etapa poscolonial. Como escritor, padeció igualmente ambas etapas: en la primera fue encarcelado sin juicio previo durante nueve años; en la segunda, se le encarceló también sin juicio durante un mes, se le torturó brutalmente y luego se vio envuelto en un

misterioso accidente de coche, del que consiguió sobrevivir. Gakaara wa Wanjaũ es un buen ejemplo de la represión política y cultural en Kenia en ambos períodos. Su historia encarna la conexión y la continuidad entre la era colonial y la poscolonial.

La Kenia poscolonial no fue, en efecto, más que una prolongación de las estructuras coloniales económicas y políticas. La sociedad colonial podía representarse como una pirámide social con los ciudadanos en diferentes zonas delimitadas por líneas raciales. La comunidad de colonos blancos ocupaba la pequeña parte superior; la comunidad asiática, la parte media de la pirámide; los africanos, la parte más extensa, en la base. La independencia de Kenia significó simplemente que las líneas raciales que ejercían de frontera a la movilidad social quedaban formalmente eliminadas, pero la estructura de la pirámide permaneció inalterable. Es cierto que unos pocos africanos podían ahora ascender hacia la zona media e incluso la zona alta, pero no había ningún tipo de movilidad en el sentido contrario: la comunidad blanca seguía en la cima de la pirámide, y la comunidad asiática en la zona central. Algunos asiáticos y africanos llegaron a ocupar posiciones de auténtico poder económico y político, pero la estructura social del período colonial siguió siendo, esencialmente, la misma. El resultado de esto fue la marginalización política de la gran mayoría de la población, la de la base. Los cambios no habían sido suficientes, y el descontento siguió siendo mayoritario entre las bases sociales. Los mismos motivos que habían llevado al pueblo a levantarse en armas contra el colonialismo —la dominación externa y la represión interna— seguían vigentes.

Esto tuvo su reflejo en la cultura keniana; por ejemplo,

en el tipo de programas que emprendieron los regímenes poscoloniales. Nuestra cultura refleja la dependencia del exterior en economía y política. Las políticas poscoloniales han respaldado siempre el dominio cultural de Occidente sobre Kenia, a través, por ejemplo, del tipo de contenidos que se han permitido en la televisión, el cine y los programas educativos. El sistema educativo y la política lingüística son muestras de esta tendencia. Antes de la independencia, las lenguas africanas se enseñaban durante los cuatro primeros años de educación primaria. Tras la independencia, la enseñanza de estas lenguas en las escuelas quedó abolida. Durante años, hasta que esta política se revirtió, los kenianos fueron educados en inglés desde la guardería hasta la universidad. No es complicado imaginar lo difícil que debe de haber sido para todos aquellos niños. Su educación en inglés provocaba una fractura entre la lengua que usaban en sus casas y la lengua que usaban en las escuelas, con la que conceptualizaban el mundo. En la actualidad, hay una generación entera de jóvenes kenianos que viven entre dos mundos. Tienen un dominio perfecto del inglés, pero la cultura mayoritaria de la Kenia poscolonial en la que viven y trabajan no es de habla inglesa.

El resultado de la alienación económica, política y cultural de la mayor parte de gobernantes poscoloniales fue una réplica perfecta de las prácticas coloniales. Con el objetivo de mantenerse en el poder, tuvieron que reprimir la democracia. Se aseguraron de que el pueblo tuviera poco margen para criticar, para organizarse, o incluso simplemente para expresar un punto de vista diferente. Sólo podía haber un punto de vista: el del régimen en el poder. Si permitían prácticas democráticas, en especial procesos electorales, corrían el riesgo de que el pueblo expresara su

insatisfacción a través de las urnas y diera el poder en el Parlamento a un partido o líder político diferente. Kenia es, hoy en día, un Estado de partido único²⁷; el resto de organizaciones políticas y sociales han sido declaradas ilegales o han sido absorbidas por el partido en el poder. No hay que hacer un gran esfuerzo imaginativo para deducir cómo esto ha afectado a la cultura. Si el régimen no permitía que el pueblo se expresara democráticamente en el ámbito político, tampoco lo iba a hacer en la vida cultural. En un país en el que las reuniones de más de cinco personas están prohibidas por ley, salvo que se consiga un permiso oficial, es de esperar que la vida y las prácticas culturales se vean directamente afectadas. La gente no puede reunirse para realizar una actividad cultural, no importa del tipo que sea —escribir, producir una obra de teatro o un espectáculo de danza—, si no se obtiene una autorización. El mero hecho de tener que conseguir una autorización para reunirse afecta de forma adversa a la creatividad de los autores.

Muchos de los acontecimientos culturales que se han producido en la Kenia poscolonial son también un reflejo de lo que sucedió en los tiempos coloniales. He aquí unos pocos ejemplos. Las canciones, que ya eran subversivas en la época colonial, siguen siendo el elemento más subversivo en la vida cultural en la Kenia actual. En los disturbios de julio de 1990 muchos músicos fueron arrestados simplemente por la música que tocaban. Gran parte de las canciones que cantaron se inspiraban en los hechos de Muoroto, un barrio marginal de Nairobi en

27 N. del A.: Desde que se pronunció esta conferencia, se han permitido partidos políticos en Kenia, pero bajo condiciones bastante represivas.

el que un grupo de residentes fueron asesinados por la policía. El Gobierno negó la existencia de dichos asesinatos. De hecho, negó incluso que se hubiera producido un enfrentamiento entre la policía y los vecinos. Pero la gente lo había visto todo. Los músicos cantaron sobre la tragedia de los residentes de Muoroto. Algunas de las canciones no hablaban directamente sobre el suceso, sino que lo reformulaban en términos religiosos: el Cielo y la Tierra, ángeles y demonios, el combate mortal entre Dios y Satán. El pueblo, por supuesto, interpretaba las canciones en un sentido mucho más terrenal, y no muy favorable precisamente hacia el régimen. En la época colonial, los grupos religiosos que cantaban canciones con un mensaje social fueron objeto de represión por parte de las autoridades, y exactamente lo mismo ha sucedido en la Kenia poscolonial.

Pero es en el teatro donde la lucha se ha intensificado más. De hecho, el teatro y el sitio que ha terminado ocupando en la arena política de la Kenia poscolonial sólo puede ser comparado con la posición que ocupó la literatura en la Rusia del siglo XIX. Debido al carácter represivo del régimen zarista la literatura se convirtió en la voz cultural del pueblo. Dentro de los libros los personajes podían hablar y argumentar sobre asuntos sobre los que ningún partido político podía hablar abiertamente. Esto puede explicar por qué la literatura rusa fue tan apreciada en el país. El teatro ha ocupado una posición similar en la Kenia poscolonial: con la prohibición de los partidos políticos y las organizaciones sociales, el teatro se ha convertido en el único lugar, más allá de la iglesia y la mezquita, en el que dos o más personajes pueden discutir a fondo sobre ciertos temas. La gente tal vez acuda al teatro

esperando encontrar una experiencia estética de entretenimiento, pero también pueden terminar encontrándose con discusiones sobre los temas que afectan a sus vidas. No es sorprendente que los regímenes poscoloniales hayan seguido el camino de sus predecesores coloniales y hayan aplicado mano dura contra el teatro.

En 1976 formé parte de un grupo que producía una obra llamada *The Trial of Dedan Kĩmathi*. Quisimos usar el Teatro Nacional de Kenia, pero en aquella época estaba controlado por los colonos y sus aliados y se dedicaba a producciones del estilo de los musicales *Annie Get Your Gun*, *El rey y yo*, *Alicia en el país de las maravillas* o *Jesucristo Superstar*. Tuvimos muchos problemas para conseguir un espacio en la programación del teatro. La polémica fue tan intensa que incluso llegó a aparecer en la prensa. Después de que *The Trial of Dedan Kĩmathi* fuera representado con éxito en el Teatro Nacional, el director de la obra, Seth Adagala, y yo fuimos convocados a una reunión en la sede central del CID (Criminal Investigation Department). Allí se nos advirtió explícitamente de que no debíamos entrar en conflicto con el teatro europeo. Lo cierto es que nosotros no habíamos entrado en conflicto con el teatro europeo por ser teatro europeo; simplemente fuimos culpables de ofrecer una alternativa keniana.

Las dificultades para conseguir un espacio en el Teatro Nacional para obras kenianas de temática africana fueron uno de los motivos por los que el Departamento de Literatura de la Universidad de Nairobi decidió que sería mejor llevar el teatro al pueblo. ¿Para qué discutir sobre un edificio? Se desarrolló lo que ya se había intentado hacer en Makerere (Uganda) tiempo atrás: una compañía

de teatro itinerante, libre e independiente, que representaría obras en diferentes partes del país. Esto contribuyó significativamente a popularizar el teatro. En 1977, muchos de nosotros nos mudamos a zonas rurales. Trabajábamos en la Universidad de Nairobi para ganarnos la vida, pero nuestra dedicación al teatro tenía lugar en el pueblo de Kamĩĩthũ, donde campesinos y obreros se involucraron en la producción de una obra llamada *I Will Marry When I Want*. La obra reflejaba las condiciones sociales de los trabajadores y su historia de resistencia en el mundo contemporáneo, y alcanzó un gran éxito. Ya he escrito sobre esta experiencia en muchos de mis libros, especialmente en *Detained: A Writer's Prison Diary*, *Barrel of a Pen* y *Descolonizar la mente*. La obra fue prohibida, yo fui arrestado y, sin mediar juicio alguno, estuve en un centro de detención entre diciembre de 1977 y diciembre de 1978.

Las medidas represoras en el ámbito del teatro fueron aún más marcadas en 1982. Tras salir de prisión, intentamos producir con el mismo grupo de campesinos y trabajadores una nueva obra llamada *Mother Sing For Me*. Queríamos representarla en el Teatro Nacional. Conseguimos programar la obra y cumplir todos los requisitos legales y financieros que se nos exigieron, pero el día de la representación ni siquiera se nos permitió acercarnos al teatro, que estaba cerrado y rodeado por policías armados. Nos quedamos allí fuera, frente a la policía, que estaba esperando que intentáramos abrirnos camino a la fuerza o que provocáramos algún disturbio. Así que nos trasladamos a la Universidad de Nairobi y continuamos representando lo que llamamos «ensayos públicos», que estaban abiertos, por supuesto, a cualquiera que quisiera ver la obra. Pudimos representar la obra unas diez veces antes de

que, nuevamente, la policía se presentara y nos impidiera el acceso a la Universidad de Nairobi. Finalmente, la policía apreció también en el pueblo de Kamĩĩĩthũ, demolió por completo el teatro comunitario y prohibió cualquier representación teatral en la zona. Nuestro grupo fue, asimismo, prohibido.

Hay unos cuantos ejemplos más, todos de 1982. *Muntu*, de Joe de Graft, una obra que había nacido como un encargo de la Conferencia de Iglesias de Toda África en 1976, fue prohibida ahora porque, supuestamente, hablaba de violencia. Otra obra escrita por un grupo de escolares fue asimismo prohibida, y algunos de los niños que la habían escrito fueron suspendidos en sus escuelas. Ali Mazrui, el lingüista, dramaturgo y profesor de la Universidad Keniata, fue encarcelado sin juicio previo durante tres semanas después de que su obra, *Cry for Justice*, se estrenara en la Universidad de Nairobi. Y desde 1982, obvia decirlo, ha habido muchas más obras, especialmente escritas en lenguas africanas, que han sido perseguidas por el régimen.

Los poetas y otros escritores tampoco han escapado a las políticas culturales de la Kenia poscolonial. Uno de nuestros poetas más reputados, Abdilatif Abdalla, fue encarcelado durante tres años en 1969 por escribir y difundir un panfleto llamado «Kenya Twendapi?» («Kenia, ¿hacia dónde nos dirigimos?»). Formular preguntas es un ejercicio peligroso en una sociedad poscolonial. ¿Creéis que todo esto detuvo la literatura keniana?

De una forma sin duda extraña, las condiciones de represión que he expuesto han tenido como efecto un renacimiento de cierto tipo de literatura nacional. El teatro que se desarrolló bajo estas condiciones, por ejemplo, ha

sido sumamente renovador tanto en forma como en contenido. Los encarcelamientos han generado también una tradición de literatura carcelaria. Cuando Abdilatif Abdalla estuvo en prisión, escribió poemas que más tarde reuniría en un libro llamado *Sauti ya Dhiki (Voz de agonía)*, con el que, irónicamente, ganó el premio literario Jomo Kenyatta. Cuando yo mismo estuve en prisión escribí la novela *El diablo en la cruz*. Algunos de vosotros sabréis que fue entonces cuando decidí que no volvería a escribir teatro ni prosa de ficción en inglés, y que en el futuro escribiría en gĩkũyũ, y otras lenguas africanas. Esta decisión y el debate que propició han reavivado la tradición literaria escrita en lenguas africanas en Kenia, aunque todavía siga siendo una tendencia minoritaria. En 1986, tras una nueva ola de intensa represión, muchos académicos fueron encarcelados. Algunos de ellos, después de salir libres, se han puesto a escribir sus memorias.

Muchos otros escritores han sido forzados al exilio, y no cabe duda de que esto producirá también una nueva tradición literaria. Los que han permanecido en Kenia deben enfrentarse a la cuestión de la autocensura. Tienen que ser muy cuidadosos con lo que dicen y con cómo lo dicen. La forma extrema de autocensura es el silencio. También hay, obvia decirlo, un grupo de escritores que han elegido trabajar para el régimen represivo. De hecho, uno de nuestros escritores más conocidos es ministro de Cultura.

En la Kenia poscolonial no podemos hablar de uniformidad entre nuestros escritores. No todos han tomado la misma posición frente a la represión cultural; de hecho, sus posturas han sido a menudo opuestas e incluso enfrentadas. Pero sí es posible reducir esta diversidad a dos

clases esenciales de escritores: los oficiales (u oficialmente aprobados) y los no oficiales, que no son aceptados por el Gobierno.

Todo esto demuestra la complejidad de las políticas culturales en una sociedad poscolonial. La situación no puede ser comprendida si no se sitúa en el marco de las estructuras económicas y políticas neocoloniales, que no son más que, como ha quedado claro, estructuras coloniales bajo un nombre distinto.

*En la Kenia de Moi,
la historia es subversiva.*

¿Por qué la historia es subversiva?

Los seres humanos hacen historia cuando actúan sobre la naturaleza y sobre sí mismos. La historia es historia de la lucha humana: primero con la naturaleza, como materia prima de los bienes que los hombres crean (comida, ropa y refugio); luego, lucha con otros humanos por el control de esos bienes. El trabajo, el trabajo humano, es la conexión entre estas dos luchas. El trabajo, con los instrumentos creados para ejercerlo y las habilidades acumuladas a lo largo del tiempo, es el medio que nos permite extraer bienes de la naturaleza. La lucha entre hombres es una lucha por el control del sistema de producción, intercambio y distribución de los frutos del trabajo.

El desarrollo de las sociedades se produce debido a los cambios en la lucha del hombre con la naturaleza y con los otros hombres. Los cambios en las estructuras sociales, las instituciones, los valores, la visión de las cosas, etc., son un reflejo de las siempre volubles relaciones entre trabajo y naturaleza, entre los grupos sociales dentro de una nación y entre las diferentes naciones.

El cambio, el movimiento, es, pues, el tema perpetuo de la historia. Es el universal que se expresa en todas las particularidades de las distintas naciones y pueblos que

han poblado el planeta durante siglos. Ninguna sociedad es estática: siempre hay movimiento, desde el momento en que las dos relaciones o luchas que hemos descrito permanecen siempre activas. La historia es también un flujo incesante, que nos recuerda constantemente que el presente se cierne sobre nosotros: también vosotros pasaréis, y el mañana será presente, y el presente será otro ayer.

Precisamente debido a que la historia es el resultado de una lucha y un testimonio del cambio, es percibida como una amenaza por las clases dominantes de los sistemas opresores y explotadores. Los tiranos y sus tiránicos regímenes sienten pavor ante el sonido de las ruedas de la historia. La historia es subversiva. Y por ello los regímenes tiránicos querrían silenciarla. Pero, ¿cómo detener el estruendoso avance de las ruedas de la historia? Es imposible, y entonces recurren a intentar *reescribirla*, a inventar una historia *oficial*, pensando que, si son capaces de taponar sus oídos y los de toda la población, tal vez ni ellos ni el pueblo escucharán el bramido de la historia y sus auténticas lecciones.

La Kenia que padeció el colonialismo británico y la que padece el neocolonialismo actual es un buen ejemplo de todo esto.

Si hay un tema recurrente en la historia de Kenia a lo largo de los últimos cuatrocientos años (aproximadamente desde el siglo XVI) es el de la lucha de los pueblos kenianos contra la dominación extranjera. En diferentes épocas y lugares, han luchado contra invasores árabes, portugueses y británicos. La invasión británica en el siglo XIX y la ocupación colonial en la primera mitad del siglo XX fueron acompañadas de una heroica resistencia de los kenianos de todas las nacionalidades del país. Algunos nombres

se han convertido en leyenda: Waiyaki, Koitalel, Hassan, Me Katilili... Se han librado batallas épicas. Las fortificaciones construidas por la nacionalidad *bukusu* alrededor del Monte Elgon, por ejemplo, constituyen un indeleble recuerdo de la heroica tradición de resistencia y lucha de nuestro país.

Durante los años de ocupación colonial británica, la resistencia continuó y reformuló su carácter debido al nacimiento de una nueva clase social con la llegada del capitalismo colonial, los asalariados —el proletariado—. La nueva clase trabajadora se alió con los campesinos e intentó asimismo establecer lazos con los proletarios y campesinos de otras nacionalidades para superar las tácticas de división social típicas del colonialismo británico. El punto álgido de la heroica tradición de resistencia fue la lucha armada iniciada y llevada a cabo por el Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad, más conocido como el Mau Mau. El líder de este movimiento fue Dedan Kĩmathi.

Pero, junto a esta tradición, ha habido otra, una tradición formada por los traidores, los que se han vendido a los intereses extranjeros, y cuyo más alto exponente lo encontramos en las milicias colaboracionistas, fieles al enemigo británico que, más tarde, bajo el sistema neocolonial, siguieron y siguen reprimiendo a millones de kenianos.

El colonialismo británico intentó ocultar la verdadera historia de Kenia. Intentó reescribir la historia del país para justificar la invasión y posterior ocupación. El Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad, el primer movimiento rebelde de este tipo en el período de la segunda posguerra en África, se convirtió en el foco de las iras de la propaganda británica, que quería prevenir que la lu-

cha armada se convirtiera en un modelo de resistencia. Los británicos consiguieron persuadir a algunos kenianos para que vieran la historia de su país con la perspectiva de la burguesía británica. La propaganda histórica de los colonos consistía en eliminar cualquier rastro de la verdadera tradición de lucha de nuestro pueblo y, en su lugar, erigir una tradición de leal colaboración. Los historiadores leales al régimen eran alabados y recibían todo tipo de honores, mientras que los historiadores del pueblo eran encarcelados.

Este intento de enterrar el alma de lucha y resistencia que ha caracterizado la historia de Kenia y de intentar normalizar la tradición de lealtad al imperialismo se ha mantenido inalterable bajo el nuevo régimen neocolonial. Las antiguas milicias coloniales son ahora los *mbwa kalis* (perros guardianes) del imperialismo neocolonial. Ha habido dos tipos de historia en Kenia: la historia real, viva, de las masas, y la historia oficialmente aprobada. Los dirigentes neocoloniales tienen un miedo atroz a los símbolos y recuerdos de la historia de lucha y resistencia de nuestros pueblos. Y, naturalmente, el Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad (Mau Mau) y Dedan Kĩmathi, como principales exponentes de esa tradición, han sido convenientemente borrados o adulterados por la historia oficial.

Los dos tipos de historia han producido dos tipos de historiadores. Por un lado, los historiadores oficiales, los aprobados por el Estado, cuya función es dar legitimidad racional a la tradición de lealtad y colaboración con el imperialismo. Han recibido todo tipo de honores y premios por parte del Estado.

Pero la verdadera historia de lucha y resistencia del pueblo de Kenia también cuenta con sus propios histo-

riadores. Se trata, en primer lugar, de la gente común que, en sus canciones, poemas, historias, dichos, anécdotas y recuerdos todavía habla de los Waiyakis, los Koitateles, los Mekatililis, los Hassans y los Kĩmathis de la historia de Kenia. En segundo lugar, unos pocos intelectuales progresistas que han renegado de sus raíces pequeñoburguesas, se han unido al pueblo y han puesto a su disposición sus conocimientos y su inteligencia. Se han comprometido a sacar a la luz la historia oculta de nuestra lucha y nuestra resistencia.

En Guyana encontramos a Walter Rodney como modelo de este tipo de historiador. Y en Kenia tenemos a Maina wa Kĩnyattĩ. Desde que regresó a Kenia en los años setenta, Maina wa Kĩnyattĩ comprendió que su papel tenía que ser el de convertirse en los ojos y los oídos del pueblo en lo que respecta a su historia. Si los historiadores oficiales del Estado han visto y escuchado con los ojos y los oídos de la tradición colonial y neocolonial, Maina wa Kĩnyattĩ y otros historiadores patriotas han visto y escuchado con los ojos y oídos del pueblo. Maina wa Kĩnyattĩ ha viajado por toda Kenia, ha pasado noches y fines de semana en las casas de los que combatieron a los británicos y que ahora han sido condenados a vivir en chozas, al borde de la inanición. Ha registrado sus historias. Y ellos han aprendido a confiar en él. Le han proporcionado documentos que habían escondido durante años. Le han dado información que habían guardado para sí mismos por temor a sufrir las iras de las autoridades neocoloniales. Saben que los que ostentan el poder en Kenia después de la independencia son los mismos que durante el proceso de independencia querían sabotearla. Pero se encuentran con un historiador que no parece tener miedo,

que habla su mismo lenguaje, el lenguaje de la lucha.

Los documentos que Maina wa Kīnyattī consiguió rescatar forman ahora parte de su libro. Hablan por sí solos; no necesitan ninguna introducción, ni defensa, ni explicación. Son un reflejo de cómo veían la lucha los participantes directos en ella, en el Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad, y de cómo quedaba registrada en sus documentos.

La suya fue una lucha patriótica: por la tierra, por la independencia, por liberarse del hambre, por liberarse de la opresión social interna y externa. Pusieron sus vidas al servicio de estos ideales de liberación política.

Estaban completamente rodeados por el enemigo. A diferencia de otros movimientos armados de liberación que surgieron después en África (en Argelia, Mozambique, Angola, Guinea-Bisáu, Zimbabue, etc.), no tenían bases de retaguardia o de apoyo en países vecinos, por el simple motivo de que esos países también estaban controlados por el mismo enemigo. Dependían por completo del pueblo de Kenia.

Sólo podían conseguir armas robándolas al ejército británico, y en algunas fábricas propias en las zonas liberadas o semiliberadas del monte Kenia y del condado de Kirinyaga.

Apenas tenían oportunidad de acceder a los medios de comunicación nacionales o internacionales para contrarrestar el reguero de mentiras que el régimen colonial británico, en Kenia, y la Oficina Colonial, en Londres, propagaban sobre ellos. En Kenia, dependían sobre todo del boca en boca para darse a conocer y para informar de los avances de su lucha. Y, a pesar de las limitaciones con las que operaban, intentaron mantener registros escritos

de sus actividades y establecer comunicación escrita con la comunidad nacional e internacional.

Algunos de esos documentos fueron interceptados por el enemigo colonial. Algunos fueron destruidos, o tergiversados. Algunos siguen en posesión, en secreto, del Gobierno británico y del régimen neocolonial en Kenia. Pero unos pocos lograron sobrevivir, y dice mucho a favor de Maina wa Kĩnyattĩ que haya conseguido recuperar parte de ellos y los haya puesto a disposición de los kenianos y de la comunidad internacional.

Cuando algún día se escriba la historia de las luchas armadas por la liberación en África, el Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad ocupará un lugar preeminente en ella, no tanto por la grandeza de sus éxitos como por la profundidad del hoyo en que se encontraba Kenia, y África en general, cuando llevó a cabo su labor. El Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad, el Mau Mau, organizó el primer ataque contra el imperialismo en África. Abrieron el camino que luego otros seguirían, con brillantes resultados, en Argelia, Mozambique, Angola, Guinea-Bisáu, Zimbabue y, hoy en día, en Sudáfrica.

Maina wa Kĩnyattĩ ha pagado un alto precio por su trabajo sobre la historia de Kenia. En 1982 fue arrestado, y pasó seis años en prisión²⁸. Parecía haber escapado del destino de otro famoso historiador popular, Walter Rodney, de Guyana, que fue asesinado en 1980. Pero, ¿realmente lo ha hecho? Está perdiendo la vista y su salud se ha deteriorado (las condiciones de los presos en las cárceles de Kenia se encuentran entre las peores del mundo).

28 N. del A.: Fue liberado en octubre de 1989.

Los que lo encarcelaron esperan que deje de interesarse por la verdadera historia de Kenia. Pero se equivocan. Estos documentos y otras obras suyas como *Thunder from the Mountains*; *Mau Mau Patriotic Songs* y *Mau Mau: The Highest Peak of Resistance*, permanecerán siempre como un símbolo de su compromiso y su coraje. Pero, incluso si hubieran conseguido silenciar a Maina wa Kĩnyattĩ, ¿acaso podrían así silenciar la historia de Kenia? ¿Podrían arrestar y encarcelar a la historia viviente de Kenia? La historia está siendo escrita por los millones de trabajadores y campesinos de todas las nacionalidades de Kenia que, con sus acciones y sus canciones, están diciendo «No» al imperialismo y a su alianza con las clases compradoras en Kenia. El espíritu del Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad y de su líder Dedan Kĩmathi está renaciendo hoy en nuestro país.

La historia es subversiva porque la verdad lo es. El fantasma del padre nunca vengado, el espectro de la lucha de Kĩmathi y su Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad, recorre día y noche los rincones de nuestra Kenia neocolonial. Las masas lo saben. También lo sabe la burguesía vendida que ocupa el poder. Por eso continúa su represión; pero también por eso se mantiene la resistencia. Los años noventa nos mostrarán el desenlace lógico de este conflicto: la liberación del neocolonialismo. Los documentos de Maina wa Kĩnyattĩ constituyen un registro de las debilidades y fortalezas y los fracasos y los éxitos del pasado, y serán, sin duda, una importante contribución a la lucha.

*Desde los pasillos del silencio.**El exilio responde.*

Llegué a Gran Bretaña para promocionar la traducción inglesa de mi novela *El diablo en la cruz*, originalmente escrita en gikũyũ durante mi reclusión en la prisión de máxima seguridad de Kamĩtĩ, en Kenia, en 1978. Heine-mann, mi editorial, me había alojado en el Russell Hotel, para que estuviera cerca de sus oficinas en Bedford Square y de la prensa. Cuando entré en una librería en Londres, el primer libro que me llamó la atención fue un pequeño volumen titulado *Writers In Exile*, de Andrew Gurr. Me sorprendió, al hojearlo, encontrar mi nombre en compañía de los de Katherine Mansfield, de Nueva Zelanda, y V. S. Naipaul de Trinidad. Estos escritores habían seguido el camino marcado por el irlandés James Joyce: el de viajar a la metrópolis de un país extranjero. ¿Recordáis cuál era la postura del héroe de Joyce en *Retrato del artista adolescente*?

Te voy a decir lo que haré y lo que no haré. No serviré por más tiempo a aquello en lo que no creo, llámese mi hogar, mi patria o mi religión. Y trataré de expresarme de algún modo en vida y arte, tan libremente como me sea posible, tan plenamente como me sea posible, usando

para mi defensa las solas armas que me permito usar:
silencio, destierro y astucia²⁹.

¿Hogar, patria, destierro? ¿Yo, un escritor en el exilio? En mi libro, *Detained: A Writer's Prison Diary*, publicado el mismo año que el de Andrew Gurr, expliqué los motivos que me llevaban a rechazar la opción del exilio, a pesar del tesón con el que el Gobierno de Kenia me animaba a ello, haciendo todo lo posible para impedir que consiguiera un trabajo (mi presencia estaba prácticamente prohibida en cualquier escuela o universidad). Llegué a Gran Bretaña para la promoción de la novela el 8 de junio, y mi intención era regresar a Kenia el 31 de julio. Me sentía no poco satisfecho conmigo mismo por haber confirmado ya la hora y el vuelo de mi regreso a casa. Definitivamente, no iba a ser uno de esos héroes de James Joyce, obedeciendo únicamente las leyes de mi imaginación en los bancos del Támesis o el Sena, o en un nuevo Bloomsbury³⁰ junto a Bedford Square.

Conseguí hacer un hueco en mi apretada agenda de entrevistas y conferencias para visitar al ahora difunto C. L. R. James en su casa en Railton Road, en Brixton. Lo había conocido en 1969 en la Universidad de Makerere; yo había conseguido allí una beca de un año en escritura creativa y él visitó brevemente la universidad.

Enseguida nos pusimos a hablar de nuestros intereses

29 N. del T.: James Joyce, *Retrato del artista adolescente*, RBA Editores, Barcelona, 1995. Trad. Dámaso Alonso.

30 N. del T.: Grupo de intelectuales, filósofos, artistas y escritores de principios del siglo XX que residían en el barrio londinense de Bloomsbury. Formaban parte del grupo Virginia Woolf, Leonard Woolf y Vanessa Bell, entre otros.

comunes sobre literatura caribeña y política panafricana. En aquel momento, en 1982, James recordaba nuestras conversaciones en Makerere, especialmente las que tuvimos sobre su viejo camarada panafricanista, el también fallecido Jomo Kenyatta, sobre el que James no siempre tenía cosas buenas que decir.

Yo me había distanciado del régimen de Kenyatta en 1969, cuando se suprimió la libertad académica en la Universidad de Nairobi y presenté mi dimisión como protesta. En 1977 Kenyatta me mandó a prisión por mis actividades en el teatro comunitario en Limuru, en Kenia, aunque no son pocos los que creen que fue mi novela *Petals of Blood* la que enfureció al régimen y provocó su represalia.

Comenté con James la creciente represión bajo el nuevo régimen de Moi. Le hablé de la reciente ola de arrestos, que había llevado al encarcelamiento sin juicio previo de un gran número de intelectuales, entre ellos Ali Mazrui, un dramaturgo keniano. «¿Y a pesar de todo esto vas a volver el 31 de julio?», me preguntó, mientras levantaba su frágil cuerpo de la cama. «Te van a matar en medio año, como hicieron con Walter Rodney». «Voy a volver a casa», insistí. Al terminar, me dio uno de sus libros con la siguiente dedicatoria: «Para Ngũgĩ. Por favor, quédate al menos un poco más. Hoy, te necesitamos aquí». El libro era un análisis crítico de *Moby Dick*, de Herman Melville, una novela que solía entrar en las pruebas de evaluación en Kenia durante los años cincuenta.

Al llegar a mi hotel, encontré un mensaje cifrado, que había llegado de Kenia: «Te recibirán con una alfombra roja cuando llegues al aeropuerto Jomo Kenyatta». Más tarde, pude confirmar el verdadero sentido del mensaje:

había una orden de detención y encarcelamiento sin juicio previo (en el mejor de los casos) contra mi persona tan pronto como pusiera el pie en Kenia... Me tomó un tiempo asimilar lo que implicaba aquel mensaje. Me negaba a aceptar el exilio, o los placeres del exilio, como los describió una vez George Lamming en un libro. Incluso luego, cuando ya había cancelado el vuelo y había dejado mi habitación en el Russell Hotel para pasear por Londres en busca de un lugar en el que vivir, seguía sin ser capaz de usar la palabra «exilio» para referirme a mi situación. «Náufrago» fue el término que usé a menudo en su lugar para describir mi situación, tal vez como homenaje a los marineros y renegados de James. Pero, en cualquier caso, el hecho es que me encontraba sumido en la cruda realidad del escritor moderno en África.

El escritor africano actual ha nacido en cautividad en más de un sentido. La literatura africana del siglo xx, especialmente la escrita en lenguas europeas, tiene sus orígenes en la narrativa esclavista de los siglos xviii y xix escrita por autores como Olaudah Equiano. En su autobiografía *The Interesting Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*, habla del África de su niñez como un conjunto de naciones de danzarines, músicos y poetas, una visión que se reflejará en algunos de los temas principales de los autores de la negritud, el movimiento ideológico y literario caribeño de la década de los treinta y los cuarenta del siglo xx. Pero mientras para Equiano su celda era todo lo que se extendía más allá de África, para muchos escritores africanos, ahora, las prisiones son sus propios países.

A lo largo del siglo xx, numerosos escritores africanos han sido confinados por los Estados coloniales y neocolo-

niales a los pasillos del silencio. Bajo el dominio británico en Kenia muchos militantes del Mau Mau fueron encarcelados o confinados en campos de detención; en Sudáfrica, el *apartheid* ha llevado a prisión en diversas ocasiones a escritores como Dennis Brutus, Caesarina Kona Makhoere y al fallecido Alex La Guma; ya bajo la independencia, en Kenia se ha encarcelado a autores como Abdilatif Abdalla y Ali Mazrui; Egipto también ha dejado que autores como Sherif Hatata y Nawal el Saadawi saboreen los placeres de la reclusión; Kofi Awoonor, en Ghana, también ha sido encarcelado; y Jack Mapanje, de Malawi, languidece actualmente en prisión³¹. Por no mencionar el caso de otros escritores como Gakaara wa Wanjau, encarcelado por sus libros tanto por las autoridades coloniales como por las neocoloniales. Éstos son tan sólo unos pocos ejemplos representativos de toda África. La literatura de estos escritores con el dudoso título de expresidarios ha nacido de sus experiencias en los pasillos del silencio. Resulta significativo que el primer africano merecedor del Premio Nobel de Literatura, Wole Soyinka, también haya estado preso, durante tres años, en diversas cárceles en Nigeria, la tierra de la que Equiano fue desarraigado en el siglo XVIII. Así como en África hubo una tradición de literatura esclavista, también la hay, en el siglo xx, de literatura carcelaria.

Desafortunadamente, también hay otros escritores que no sobrevivieron a su estancia en prisión para poder contarnos la historia. En la Uganda de Idi Amin hubo algunos escritores asesinados, igual que sucede en Sudáfrica hoy. Cuál de estas dos posibilidades —cárcel o muerte—

31 N. del A.: Jack Mapanje fue liberado en mayo de 1991.

hubiera sido mi destino de haber regresado a la Kenia de Moi es algo que me alegra no saber.

Pasé un año en una prisión de máxima seguridad entre 1977 y 1978, y sé por experiencia propia lo penosa que se torna la vida en la cárcel, especialmente en Kenia, donde el encarcelamiento de intelectuales se ha usado como medida punitiva. Tal vez James estuviera en lo cierto; en cualquier caso, no quise arriesgarme a intentar demostrar que estaba equivocado.

Lo que terminó de convencerme de la credibilidad de aquellos mensajes sobre la «alfombra roja» con la que el presidente Moi me iba a dar la bienvenida en 1982 en el aeropuerto Jomo Kenyatta fue la noticia de que otros dos escritores, Kĩmani Gecau y Ngũgĩ wa Mĩriĩ, habían abandonado el país para exiliarse. Yo había trabajado con ambos en el teatro comunitario de Limuru en Kenia. Al parecer, se habían avanzado por muy poco al destino que los agentes de Moi tenían reservado para ellos. Kĩmani y Ngũgĩ pasaban ahora a formar parte de la comunidad de escritores africanos en el exilio.

Es un exilio físico al que me estoy refiriendo aquí. Hay dos tipos de escritores en el exilio en África. Por un lado, los exiliados voluntarios, los que se han visto obligados a vivir en el extranjero, bien por elección propia, bien por otras circunstancias diferentes de la amenaza de prisión y muerte. Éstos son comparables a los escritores expatriados de la tradición de James Joyce o Hemingway, o a la del círculo de Bloomsbury de Katherine Mansfield.

En los años veinte y treinta, el grupo de escritores africanos que vivía en París escribía una literatura que terminó adquiriendo rasgos distintivos suficientes para considerarla un movimiento reconocible, al que se llamó

negritud. Sédar Senghor, que más tarde sería presidente de Senegal, fue una de las referencias de esta literatura expatriada.

La segunda categoría es la de los escritores forzados al exilio por miedo a la muerte o al encarcelamiento (o ambas cosas). Son víctimas de un estado de terror y huyen para salvar sus vidas. Pertenecen a la tradición de Brecht y de otros escritores que tuvieron que abandonar la Alemania nazi. No han dado pie a ningún movimiento distinguible como tal, supongo que debido a lo diferentes que son las circunstancias de cada caso.

Aun así, el exilio físico ha formado parte de la literatura africana del siglo XX. Desde Peter Abrahams, Sudáfrica ha sido el país que más ha contribuido a esta categoría. Uno de los libros de otro escritor sudafricano, Lewis Nkosi, se titula *Home and Exile*, título que captura a la perfección los temas subyacentes y las contradicciones de la literatura africana moderna.

¿Hogar? Incluso cuando ya asumí que me había convertido en un naufrago en una isla llamada Inglaterra no logré reunir el valor para deshacer mi equipaje, que había dejado listo para volver a Kenia. Fue entonces, en 1983 y 1984, cuando escribí en gĩkũyũ *Matigari*, una novela sobre el regreso, y sentí el mismo sentimiento de pertenencia que había sentido en 1978 cuando escribí *Caitaani Mũtharabainĩ* (*El diablo en la cruz*) en la celda número 16 de la prisión de máxima seguridad de Kamĩtĩ para intentar reconectarme con la comunidad de la que había sido brutalmente desterrado por el régimen neocolonial de Kenia. Así que la escritura de ambos libros había respondido a motivaciones parecidas y me había ocasionado

emociones no muy diferentes. ¿Había entonces una conexión entre *prisión* y *exilio*?

En ambos casos, el escritor es profundamente consciente de la pérdida de su libertad. Queda poseído por un formidable anhelo de conexión. El exilio puede ser peor que una cárcel. Algunas personas han aprendido a sobrevivir en prisión en sus propios países mejor de lo que lo han hecho en «libertad» en el exilio.

Pero existe otro sentido, un sentido más amplio o general que el exilio físico, en el que podemos hablar de exilio en la literatura africana. Los escritores que aparecieron tras la Segunda Guerra Mundial son, casi todos, producto de las universidades locales y extranjeras. Algunas de estas universidades, como Ibadán en Nigeria, Makerere en Uganda o Achimota en Ghana, fueron diseñadas para fabricar una élite que pudiera asociarse y relacionarse satisfactoriamente con los círculos de poder británicos. Los planes de estudio no reflejaban nada o casi nada de la realidad local.

La situación era bastante irónica. Una gran parte de los africanos bien instruidos habían sido enviados por sus comunidades campesinas a las instituciones académicas más prestigiosas para que, más adelante, pudieran regresar y ayudarles en su lucha por la supervivencia colectiva. Pero, al final del proceso educativo, esta selecta minoría tenía mucho más en común con las fuerzas sociales que habían mantenido a sus comunidades en el precario estado en el que se encontraban. En la época colonial, probablemente hubieran entrado en la administración del Estado en puestos de poca responsabilidad y se hubieran mantenido allí con la esperanza de que cayera de la mesa de los amos alguna otra oportunidad más provechosa. En la

época neocolonial, es decir, después de la independencia, se han unido a las multinacionales cuyos beneficios dependen de la miseria de la misma gente que los envió fuera para que volvieran y compartieran lo aprendido.

Los escritores formaban parte de la élite educada, y no había forma de que pudieran escapar de estas contradicciones. Casi todos, por ejemplo, optaron por lenguas europeas como forma de expresión para su creatividad. El inglés, el francés y el portugués se convirtieron en las lenguas de la nueva literatura africana. Pero estas lenguas sólo las hablaba el 5% de la población. El Prometeo africano que había sido enviado a robar el fuego de los dioses, se convirtió en un esclavo que se contentaba con calentarse él mismo cerca de la hoguera divina. Y, aunque volviera a casa con el fuego, lo traería sellado en contenedores imposibles de abrir para la mayoría de sus camaradas. ¿Para quién estaban escribiendo?

Sentí por primera vez una profunda desolación ante la situación contradictoria en la que me encontraba como escritor a mediados de la década de los sesenta, mientras estudiaba en la Universidad de Leeds. Acababa de publicar *Un grano de trigo*, una novela que trataba sobre la lucha del pueblo de Kenia por la independencia. Me di cuenta de que las personas sobre las que hablaba mi novela jamás iban a poder leerla, o escuchar cómo otro la leía en voz alta para ellos. Había encerrado, cuidadosamente, sus vidas en una jaula lingüística. Así que no importaba si vivía en Kenia o en el extranjero, mi elección de la lengua inglesa ya me marcaba como un escritor en el exilio. Tal vez Andrew Gurr tuviera razón, después de todo. El escritor africano está separado del pueblo por su educación y por la elección de la lengua en la que escribe.

La situación del escritor en el África del siglo XX es un reflejo de la de la sociedad en su conjunto; si el escritor vive en el exilio —física o espiritualmente—, lo mismo puede afirmarse del pueblo, que vive exiliado respecto a la escena política y económica del país.

Durante la era colonial, el pueblo africano ha sido desposeído de sus tierras, su trabajo y sus mentes. El poder colonial ha tomado la forma de un dios inaccesible, dispuesto a desmembrar a un pueblo y a un continente entero. Todavía podemos verlo en Sudáfrica.

Pero la independencia de muchos países africanos no siempre ha traído como consecuencia el empoderamiento de los pueblos. El poder económico sigue en manos de multinacionales, y el poder político en manos de una minúscula élite que gobierna bajo el dictado de los intereses dominantes en Occidente. Estas élites, a las que se les ha proporcionado una maquinaria militar con la que imponerse a la resistencia de la población, han convertido a países enteros en gigantescos centros penitenciarios. África es un continente alienado de sí mismo debido a los años de invasiones extranjeras y de déspotas internos. El exilio en el ámbito literario, así pues, no es más que el reflejo de un estado de alienación de la sociedad en su conjunto, un claro caso de la herencia colonial que ha dejado cicatrices en el cuerpo, el corazón y la mente de nuestro continente. *El hombre ha muerto, Todo se desmorona, The Beautiful Ones Are Not Yet Born, From a Crooked Rib*; los títulos de muchas novelas africanas hacen referencia, claramente, a esta alienación, a este desmembramiento que ha reducido a partes separadas las unas de las otras lo que podía haber sido un conjunto, una unidad.

¿Podrá la literatura africana regresar a casa de ese exilio?

Ha pasado ya por, como mínimo, tres fases en los últimos treinta o cuarenta años. En la década de los cincuenta, su sensibilidad —*Palabras de libertad*— estaba en armonía con la del pueblo, a favor de la independencia. Los años sesenta, la época de los golpes de Estado, dieron a luz una literatura de la desilusión. El tono principal de esta época era el ataque y el lamento. En los setenta y los ochenta algunos escritores intentaron encontrar una salida a esa desesperanza a través de la relación entre sus obras de ficción y las luchas populares por el cambio y la justicia social. Pero esta búsqueda para conectar de nuevo con el pueblo era muy complicada, porque la herencia colonial que los autores llevaban consigo los había encerrado en una prisión lingüística.

La década de los noventa verá como cada vez más y más escritores intentan escapar de esta prisión lingüística para alcanzar sus verdaderas raíces en las lenguas y los ritmos de vida de las mayorías desposeídas. Sólo de este modo la literatura africana podrá volver a su hogar, entre las masas africanas que siempre han luchado para superar la alienación. Si no lo hace así, la literatura africana estará condenada a morir o languidecer en la prisión lingüística heredada del colonialismo.

El mayor miedo que ha asolado a la humanidad en la segunda mitad del siglo xx ha sido la posibilidad de que una creación humana, la bomba atómica, amenazara nuestra existencia, y la de toda forma de vida en el planeta. Esto ha hecho que la sensación de exilio, de no pertenencia, se haya vuelto —y siga siendo— en cierto modo universal. En su búsqueda por un verdadero regreso al hogar, la literatura africana se convertirá en el reflejo de una lucha universal por un mundo que nos pertenezca realmente a todos.

*Imperialismo y revolución.
Movimientos por el cambio social.*

En 1986, en Kenia, tres jóvenes fueron llevados a juicio acusados de participar en actos de sabotaje contra el régimen neocolonial. Los tres, Tirop arap Kitur, Samuel Múngai y Karīmi Nduthu, se mostraron maravillosamente desafiantes ante la corte y, parafraseando lo que una vez se dijo en una situación similar, «a medida que se desarrolló el juicio, los papeles se invirtieron: los que iban a acusar salieron acusados, y los acusados se convirtieron en acusadores». Karīmi Nduthu afirmó durante esa farsa de juicio: «Amo Kenia. La verdad debe ser contada sin miedo. *El cambio, como la muerte, es inevitable*».

Estas palabras resonaban en mí cuando acepté la invitación para inaugurar la sexta edición de la Feria Internacional del Libro Radical, Negro y del Tercer Mundo, que tenía como tema «Movimientos por el cambio social». El cambio, se ha dicho, es el tema constante de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento humano. Todo cambia.

El siglo xx ha sido testigo de cambios enormes, espectaculares; hemos visto cosas que en siglos anteriores formaban parte del ámbito de los sueños, los mitos o la fantasía. La ciencia y la tecnología han provocado grandes cambios en nuestra relación con la naturaleza y con el universo. Las luchas nacionales han traído consigo cambios

en las relaciones entre países. Y las luchas sociales han conllevado cambios incluso aún más profundos en las relaciones entre clases dentro de cada país.

En términos de cambio social, el estado actual del siglo XX es producto de la lucha entre dos fuerzas rivales. Por un lado, el imperialismo que dio lugar al encumbramiento de las clases sociales no productivas (podríamos incluso decir parasitarias) hasta situarlas en el poder, en una situación de dominio no sólo sobre los ciudadanos de un país, sino sobre casi todas las naciones, razas y países. Por otro lado, tenemos las revoluciones sociales que, por primera vez en la historia humana, han buscado y luchado por la consecución del poder en nombre de —y desde la perspectiva de— las clases trabajadoras y productivas.

Observemos estos dos fenómenos: el imperialismo y la revolución. El capitalismo entró en su etapa imperialista a finales del siglo XIX. La Conferencia de Berlín y la división de África en esferas de influencia europea y la subsecuente colonización fue su expresión política externa. El reinado del capital financiero, con base en Europa, había empezado.

El imperialismo es el poder del capital improductivo. Unos pocos accionistas en la City o en Wall Street, mediante una simple manipulación en la compraventa de acciones y participaciones y gracias al poder de su fuerza casi monopolística del capital, pueden determinar la ubicación, la muerte y la subsistencia de industrias enteras; pueden decidir, en definitiva, quién come, qué come y dónde lo come. Pueden crear hambrunas, desiertos, polución y guerras. El campesino en la parte más alejada del planeta se ve afectado por el poder de personas que acumulan miles de millones, aunque su riqueza sólo sea

visible en números en una pantalla de ordenador en estas instituciones financieras que llamamos bancos. Actualmente, el FMI y el Banco Mundial determinan las vidas y las muertes de muchísimas personas en África, Asia y Sudamérica.

El imperialismo ha conseguido mantener su poder de tres maneras. En primer lugar, se alimenta de las colonias y las neocolonias. En las colonias, antiguamente, y en las neocolonias, hoy en día, el imperialismo, mediante sus agentes en el poder en Asia, África y Sudamérica, apoya todas y cada una de las atrocidades cometidas contra el pueblo. Un régimen como el de, por ejemplo, Kenia, puede masacrar a miles de ciudadanos y el imperialismo seguirá apoyándolo en nombre de la estabilidad. El régimen del *apartheid* sudafricano no se hubiera mantenido ni un solo día si no tuviera detrás el apoyo de las naciones imperialistas.

En segundo lugar, también se arma hasta los dientes para proteger su poder contra otros imperialismos rivales o ante amenazas reales o imaginarias de revoluciones populares exitosas. La escalada armamentística es una escalada contra la vida humana. Los que insisten, por ejemplo, en la necesidad de las armas nucleares, en realidad están diciendo que es «mejor sacar beneficio de la muerte que de la vida».

Y, en tercer lugar, en los lugares desde los que se ejerce el imperialismo (Estados Unidos, Europa occidental y Japón), éste protege su poder de la amenaza del poder del pueblo mediante la opresión social, el racismo, el sexismo y la división religiosa. La violencia policial contra la población y la división social son una realidad en los feudos del imperialismo. El racismo y la discriminación de

género (como la opresión de las mujeres) no son hechos accidentales, sino que forman parte de la lógica imperialista en sus países de origen. Estas formas de opresión social son exportadas a las neocolonias, donde, en lugares como las repúblicas militares sudamericanas o en Sudáfrica, alcanzan su grado máximo de expresión.

Pero han aparecido fuerzas que se enfrentan al imperialismo mediante la búsqueda de un cambio social significativo. El capital improductivo, muerto, el capitalismo moribundo, ha sido desafiado, muchas veces con éxito, por las fuerzas vivas del trabajo. A través de varios movimientos por el cambio social en el mundo, la vida ha triunfado sobre la muerte. El poder de las clases trabajadoras es una alternativa revolucionaria que desafía la «dinerocracia» del imperialismo.

En el siglo xx ha habido tres grandes movimientos por el cambio social, interrelacionados entre sí. En primer lugar, los movimientos que se han desarrollado mediante revoluciones sociales exitosas, es decir, mediante la transformación social. La más importante, puesto que marcó el inicio de una nueva era en este siglo, fue la Revolución Rusa de 1917. Pero otras le siguieron, como las de China y Cuba. El sangriento amanecer del imperialismo a principios del siglo xx, con su control casi total del mundo a través de las colonias, semicolonias y otro tipo de formas de gobierno dependientes, se vio contrapuesto al prometedor amanecer de su rival: el poder revolucionario del pueblo.

En segundo lugar, ha habido movimientos de liberación nacional, en dos fases diferenciadas: movimientos por la independencia del colonialismo, y revoluciones democráticas nacionales contra el neocolonialismo. En el tercer mundo, muchos de los movimientos revolucionarios

pertenecen a esta categoría. Sudáfrica es un caso único, en el que convergen todas las características mencionadas: un movimiento popular contra el colonialismo y el neocolonialismo, y una revolución por el cambio social. Éste es el motivo por el que la lucha del pueblo sudafricano es tan representativa de nuestro tiempo; al reunir los elementos característicos del siglo XX, se convierte en un símbolo del mismo.

En tercer lugar, en el corazón de la bestia, es decir, dentro de las naciones y países imperialistas, existen fuerzas democráticas por el cambio. Las conquistas democráticas y sociales en Europa occidental después de la Segunda Guerra Mundial fueron una consecuencia de la acción de estas fuerzas democráticas. Y hoy, tanto las luchas obreras como los movimientos feministas, pacifistas y por los derechos de las minorías raciales forman parte de las fuerzas democráticas por el cambio.

Estos tres movimientos principales —revolucionarios, por la liberación nacional y democráticos— son etapas diferentes de una misma lucha: la lucha de las fuerzas productivas del trabajo de la mayoría de la población contra el capital improductivo de una minoría parasitaria.

En los tres movimientos, los pueblos afroamericanos y del tercer mundo han ocupado un papel central. Por ejemplo, todas las revoluciones sociales importantes del siglo XX, con la única excepción de la Revolución Rusa, se han producido en el tercer mundo: China, Corea del Norte, Vietnam y Cuba son ejemplos bien conocidos. Las luchas por la independencia en África, Asia y Sudamérica contra el viejo colonialismo han cambiado el mapa político mientras las revoluciones democráticas nacionales contra el neocolonialismo cambiarán por completo el

reparto de poderes en el mundo. En todas partes, el poder del pueblo está tomando fuerza, a medida que nos acercamos al siglo XXI.

Finalmente, en los países imperialistas, tanto en Estados Unidos como en Europa occidental, los movimientos por los derechos de minorías raciales (especialmente los afroamericanos, pero también otras minorías procedentes de países del tercer mundo) están desafiando las estructuras racistas contrarias al pueblo y, mientras lo hacen, están sacudiendo sus cimientos y estableciendo nuevas bases para los cambios profundos que están por llegar. Los movimientos por los derechos civiles de los años sesenta en Estados Unidos afectaron y siguen afectando las dinámicas políticas del país. Incluso en el limitado marco democrático de las elecciones presidenciales, fue un candidato a presidente negro, Jesse Jackson, quien, mediante el concepto de la Rainbow Coalition³², consiguió articular la centralidad de los ciudadanos de origen africano, asiático y latino en la lucha por el poder popular en Estados Unidos. «Our Time Has Come» («Ha llegado nuestra hora») fue, en verdad, un lema acertado. Aquí, en Gran Bretaña, el auge de las organizaciones negras en los años setenta y ochenta ha afectado ya al vocabulario y la terminología que la lucha por el poder del pueblo está empleando y con los que está siendo percibida. «Black is coming back» («Lo negro vuelve»), escribió alguien sobre el desarrollo de los movimientos democráticos afroamericanos en Estados Unidos durante la década de los sesenta; lo mismo puede

32 N. del T.: Coalición de partidos políticos socialdemócratas kenianos que gobernó entre 2002 y 2005.

afirmarse, y con mayor intensidad si cabe, de las reivindicaciones, luchas y desafíos de las personas de raza negra que luchan por cambios reales en nuestras sociedades.

Los tres movimientos principales que he esbozado han ido acompañados de una explosión generalizada de talento artístico y de creatividad intelectual. La emergencia de escritores africanos en lenguas africanas y europeas después de la Segunda Guerra Mundial no puede separarse de los grandes movimientos antimperialistas por la independencia. Las revoluciones de Cuba, China y Vietnam propiciaron la aparición de nuevos talentos y un auge en la creatividad en diferentes áreas artísticas. Las luchas sociales en Estados Unidos y el Reino Unido también han ido acompañadas de la explosiva aparición de talentos y de movimientos artísticos, como demuestra nuestra presencia hoy aquí.

Lo más importante ha sido la convergencia de los movimientos políticos y artísticos de la población negra y de otras minorías del tercer mundo, tanto dentro de los países occidentales como en el interior de sus propios países. Esto se ha plasmado claramente en el ámbito político, con la aparición, por ejemplo, del panafricanismo durante el auge de las luchas anticoloniales. Pero también en el ámbito artístico se han desarrollado, de forma paralela, movimientos equivalentes. El Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros de Roma en 1956 y el de París en 1959, o los FESTAC (Festival Mundial del Arte y la Cultura Negras) de Dakar y de Lagos en 1966 y 1976, fueron manifestaciones de esta búsqueda independiente de una sensibilidad artística unida por el antimperialismo. La fortaleza de los vínculos que nos unen en política y en

el arte no puede hacer más que fortalecer los movimientos por el cambio social.

La Feria Internacional del Libro Radical, Negro y del Tercer Mundo que nos ha reunido aquí es una prolongación de esta convergencia y un paso más en el fortalecimiento de los vínculos que nos unen.

Pero, en cierto modo, esta feria también es única, porque ha dado y sigue dando a esta convergencia de la sensibilidad radical política y artística de África, Asia, Sudamérica y Europa una forma institucional, mediante un evento anual, y una forma concreta mediante el encuentro de libros de verdad, escritores de verdad y pensadores en carne y hueso, todo ello procedente de los cuatro continentes. Al mismo tiempo, la feria, como podéis ver, tiene vocación popular, y está organizada por movimientos que, día tras día, participan en luchas aquí, en Gran Bretaña. La existencia misma de esta feria es un ejemplo de movimiento por el cambio social en el siglo XX, así como un reflejo y un producto de las luchas y cambios sociales en Asia, Sudamérica y Europa.

III

Liberar la cultura del racismo

*La ideología del racismo.**Guerra contra la paz, dentro de cada nación y entre las naciones.*

Hubo una vez un granjero colonial más bien bajito que, los domingos por la mañana, se apoyaba en los cuerpos postrados de sus jardineros para mirar por la ventana y disfrutar de la vista de la gran plantación de té que se desplegaba ante su casa señorial. «Qué día más hermoso y apacible», murmuraba, genuinamente conmovido por la aparente tranquilidad que le rodeaba. Estaba tan absorto en esa paz que no escuchaba los rugidos de los estómagos de sus trabajadores, ni sus sordos gemidos de malestar. «Un lugar apacible, ¿no es así?», se giraba y les decía a sus sirvientes. Los sirvientes, que también estaban sobre algunos de los cuerpos, aunque a una respetuosa distancia del amo, esperaban de pie, listos para servirle el desayuno, y respondían al unísono: «Sí, amo, muy apacible».

Hoy, este granjero colonial podría ser uno de los amos blancos del *apartheid*, apoyándose sobre las espaldas de millones de negros en Sudáfrica y Namibia, gritando «paz» mientras libra una guerra contra el pueblo. O podría ser Occidente, de pie sobre las espaldas de Asia, África y Sudamérica, gritando «paz» mientras arma a sus marionetas preferidas para que combatan contra el pueblo. O podría ser la clase gobernante euroamericana

(o de cualquier nacionalidad) sobre las espaldas de la clase trabajadora, gritando «paz» mientras se arma hasta los dientes para proteger el *statu quo*, el dominio de una minoría sobre la mayoría, tanto dentro de cada nación como entre las naciones.

Éstos son los que hablan de paz hoy. Pero, ¿dónde está la paz para los millones de víctimas del *apartheid*? ¿Dónde está la paz para los negros en Gran Bretaña, en la Europa continental o en Norteamérica? ¿Dónde está la paz para los millones y millones de personas que viven bajo crueles regímenes neocoloniales en Asia, África y Sudamérica? ¿Dónde está la paz para los millones de habitantes en las naciones industriales desarrolladas que no tienen trabajo o que no tienen hogar? ¿Dónde está la paz para los trabajadores que generan la riqueza de las naciones y, aun así, pasan frío o hambre?

La cuestión es que estas personas viven en un permanente estado de guerra, una guerra que se libra contra ellos mediante dos armas: la subyugación mental y espiritual y la eliminación física.

La primera de ellas es un arma ideológica que se presenta bajo numerosas formas: religión, arte, medios de comunicación, cultura, valores, creencias, e incluso sentimientos. El racismo es una de las más poderosas de las armas ideológicas usadas por el imperialismo actual, y su objetivo es salvaguardar el sistema de explotación de la mayoría por parte de unos pocos, tanto dentro de cada nación como en las relaciones entre naciones. El racismo es una ideología conscientemente usada por el imperialismo, que consta de cinco elementos relacionados entre sí.

El primero de ellos es el oscurantismo. El racismo sirve para ocultar la conexión real entre la riqueza de unos

pocos y la pobreza de muchos en el interior de un país capitalista, así como, en un ámbito internacional, la conexión entre la riqueza de unas pocas naciones occidentales y la pobreza de la mayor parte de países asiáticos, africanos y sudamericanos.

En el ámbito interno de un país, digamos, por ejemplo, un país occidental, el racismo forma parte de una estrategia que intenta encubrir el hecho que debería resultarnos obvio (y que no lo hace porque industrias enteras se dedican a evitar que sea así) de que el trabajo de la mayor parte de la población constituye la base de la riqueza del país, pero que el beneficio termina concentrado en manos del capital, es decir, de una minoría. Mediante un innegable trabajo de manipulación mental, la realidad se subvierte y se nos hace creer que es el capital de unos pocos, y no el trabajo de la mayoría, el que genera la riqueza del país. Se espera que los trabajadores se muestren agradecidos a los poseedores de capital por crear empleo y proporcionarles un sueldo. Donde hay un sector negro de la población (o cualquier otro segmento que se pueda reconocer fácilmente entre los trabajadores, ya sea según nacionalidad, raza o religión) se espera todavía mayor gratitud y servilismo, porque el capital que proporciona trabajo a ese sector está controlado mayoritariamente por blancos. Los propagandistas del capital hablan y escriben como si el trabajador negro tuviera que arrodillarse ante el dios blanco del capital como muestra de gratitud eterna. Los trabajadores blancos pueden llegar incluso a identificarse con la *blanquitud* del capital y posicionarse contra la negritud del trabajo. Con el tiempo, esto se termina reduciendo a una sencilla fórmula racista: los negros deben mostrarse agradecidos a los blancos.

El hecho de que el trabajo negro produzca riqueza queda ensombrecido por la fórmula racista.

El racismo ha marcado las relaciones entre las naciones capitalistas occidentales y los países del tercer mundo, pero no debe encubrir el hecho de que la riqueza de Europa y América del Norte (y Japón) se ha alcanzado, al menos parcialmente, a partir del trabajo de Asia, África y Sudamérica. La riqueza de Occidente tiene sus raíces en la pobreza del resto de nosotros. Esto es una verdad históricamente irrefutable. Europa occidental y Norteamérica han acumulado capital mediante el comercio de esclavos, el trabajo de los esclavos y el trabajo colonial; y siguen haciéndolo en la actualidad a través de los procedimientos neocoloniales que todavía atan África a Occidente en una relación similar a la del caballo respecto su jinete. Ante esta situación, una vez más, como en una nación racialmente dividida, se le da la vuelta a la realidad. Los propagandistas del capital de Occidente nos hacen creer que es ese capital el que está creando riqueza en el tercer mundo. Se espera que estos países, sangrados día tras día y condenados a la más absoluta pobreza, se muestren agradecidos al capital occidental, es decir, a Occidente, a Europa, con lo que todo se reduce a la vieja fórmula racista de siempre, sólo que ahora ubicada en un contexto internacional: Asia y África deben mostrarse agradecidas a Europa. El trabajo asiático y africano necesita capital blanco, pero se asume que no sucede lo mismo a la inversa; y una vez aceptada esta asunción, las élites gubernamentales neocoloniales en el tercer mundo harán cualquier cosa, incluso asesinar a su propia gente, con tal de crear estabilidad para el capital de Occidente. La gratitud negra a la caridad blanca se ha convertido en un ideal nacional y en la base que cabe

esperar en las relaciones internacionales entre Occidente y el resto de nosotros, parafraseando el título del libro de Chinweizu, *The West and the rest of us*³³. El neocolonialismo ha añadido unas cuantas manchas de sangre más a aquéllas con las que el capital de Occidente ya se había manchado con el comercio de esclavos, la esclavitud y el colonialismo.

El oscurantismo nos conduce a la otra característica del racismo: la estrategia del «divide y vencerás». El racismo no sólo ha encubierto la relación real entre capital y trabajo, sino que también ha afectado a las relaciones entre distintos capitales y, lo más importante, entre las distintas fuerzas productivas, que ahora se encuentran a merced de conglomerados industriales, tanto en el ámbito nacional como en el internacional. El objetivo es que las fuerzas productivas se vean a sí mismas aisladas en enclaves nacionales, raciales, religiosos o tribales.

Dentro de una nación, a los trabajadores de una raza o religión determinada se les otorga una posición privilegiada, como, por ejemplo, tener garantizada seguridad en el trabajo, mejores sueldos, oportunidades de promoción laboral, mejor acceso a la vivienda, etc., en comparación con otras razas, o con personas con determinado acento o determinada forma de hablar. Estos privilegios o ventajas no se proporcionan, por supuesto, aumentando los beneficios reales del grupo social beneficiado, sino rebajando los sueldos de los otros grupos de trabajadores. Ciertas actitudes empiezan a crecer sobre la base de esa diferenciación o discriminación y pueden conducir a un

33 N. del T.: *The West and the Rest of Us: White Predators, Black Slavers, and the African Elite*. (Occidente y el resto de nosotros: Depredadores blancos, esclavos negros y la élite africana).

sistema de asunciones sobre el carácter racial del otro. Así empiezan las suspicacias entre trabajadores, y luego se transmiten y se enquistan bajo la apariencia de una costumbre. Los trabajadores comienzan a defender la seguridad de sus trabajos frente a otros trabajadores. Empiezan a contrariarse ante las demandas de solidaridad de otros trabajadores, puesto que tales demandas pueden poner en riesgo sus trabajos aparentemente seguros, especialmente en tiempos de crisis. Esta división entre trabajadores de diferentes grupos raciales ha alcanzado un estatus de filosofía y práctica política de Estado en el *apartheid* sudafricano. El resultado de la captación de parte de los dominados por los dominadores son las estrategias del «divide y vencerás» que se han empleado contra los trabajadores en esa misma nación.

Pero las mismas estrategias de captación, de «divide y vencerás», pueden encontrarse también en el ámbito internacional. Los trabajadores de las colonias, semicolonias y neocolonias y los trabajadores de Europa y Norteamérica se enfrentan casi siempre al mismo capital y a los mismos propietarios. Las instituciones financieras en Nueva York, Londres, París, Bonn y Tokio son prácticamente las mismas que pueden encontrarse en Lagos, Nairobi, Johannesburgo, El Cairo, Manila o Seúl. Lo mismo puede decirse de las empresas industriales y comerciales. En muchos casos, un trabajador en Kenia, Sudáfrica, Corea del Sur, Filipinas, Chile, Brasil y El Salvador trabajará para una misma institución, o un mismo propietario o grupo de propietarios, que un trabajador en Europa occidental o Norteamérica y Japón. El racismo no sólo sirve para encubrir las relaciones que podrían unir a los trabajadores, sino que además contribuye a la división, al asegurarse de

que las diferencias en las recompensas que se obtienen por el trabajo en un ámbito global dependan de cuestiones raciales. La gran división entre Occidente y el tercer mundo, o entre el Norte y el Sur, según el eufemismo favorito de cada uno, no es más que un camuflaje racial; la división se produce, principalmente, entre los blancos de origen europeo y las razas oscuras de la tierra. Los enormes beneficios que se extraen de los trabajadores en Asia, África y Sudamérica se llevan a Europa y Norteamérica y Japón y contribuyen a elevar los estándares de vida de Occidente en su conjunto. La clase trabajadora de Europa, Norteamérica y Japón se convierte en una aristocracia proletaria internacional en comparación con los trabajadores de las colonias, las semicolonias y las neocolonias. El internacionalismo del capital no se desarrolla paralelamente a un internacionalismo del trabajo. El racismo, y, hasta cierto punto, el nacionalismo y la religión, juegan el mismo papel en esta estrategia del «divide y vencerás» en el ámbito global que en el ámbito nacional. Lo que nos lleva al tercer elemento del racismo: la dominación política.

En lugares como Sudáfrica la dominación política es evidente. Una minoría blanca domina a la mayoría mediante un sistema perverso, el *apartheid*. Pero incluso en los países occidentales, el racismo, al dividir a los trabajadores o desviar su atención de las causas reales de su miseria, debilita la lucha de los mismos y contribuye al dominio de una mayoría por parte de una minoría social. Los partidos conservadores de Europa occidental, entre ellos los partidos neofascistas, se apoyan, sobre todo, en votos de los trabajadores, especialmente cuando sacan a relucir, de forma directa o indirecta, el fantasma de la raza. Esto se refleja también, una vez más, en las

relaciones internacionales. Un puñado de naciones occidentales siguen dominando a numerosas naciones en Asia, África y Sudamérica. A pesar del hecho de que los trabajadores occidentales son los aliados naturales de los trabajadores del tercer mundo, la burguesía occidental no tiene el más mínimo temor de que sus trabajadores les planten cara. En cambio, la burguesía occidental sí tiene aliados entre las naciones dominadas del tercer mundo. Ellos han creado, en las colonias, semicolonias y neocolonias, durante años de ingeniería cultural racista, una élite local imbuida de un odio y un desprecio hacia su propia gente prácticamente patológico. El racismo ha producido una élite dotada de lo que Frantz Fanon describió una vez como un incurable deseo de identificación permanente con Occidente.

El oscurantismo, la división y la dominación nos llevan a una cuarta característica del racismo: la explotación. Las tres primeras características no son un fin en sí mismas; su finalidad es aumentar los beneficios. El resultado es la apropiación y el control de la riqueza producida mediante el trabajo. El capital se apodera del trabajo, tanto en el ámbito nacional como en el internacional. La ideología y práctica del racismo facilita la explotación. Aunque tal vez se robe menos a los trabajadores blancos que a los negros, el hecho incuestionable es que se roba a todos ellos. ¿De dónde, si no, se obtendría el beneficio? La plusvalía que generan los beneficios pertenece por derecho propio al trabajo y, sin embargo, el trabajo no se beneficia de ella. Entre los poco robados y los muy robados, la única diferencia es la desigual distribución de la pérdida. Pero los poco robados, «felices» con sus trabajos, con la «seguridad» de los mismos y sus mejores sueldos, se alinean a

menudo con el capital en contra de otros sectores de las fuerzas productivas frecuentemente definidas a partir de la raza. Cuando una parte de las fuerzas productivas se alinea junto al capital no importa el motivo por el que lo haga, el capital se da por satisfecho y gana tiempo para seguir robándoles sin miedo a un frente común. La desunión de las fuerzas de trabajo, nacional e internacionalmente, contribuye a su explotación. La más sencilla de todas las herramientas que se han usado para dividir a los miembros de las fuerzas de trabajo es la apelación, directa o indirecta, al racismo. El lugar en el que el racismo se encuentra más presente como ideología de explotación sigue siendo Sudáfrica, pero el *apartheid* no es más que la forma de expresión más cruda y directa de una práctica completamente integrada en el capitalismo imperialista.

El efecto de la acumulación de estas cuatro características crea una quinta: la opresión. El racismo es una ideología, pero sus efectos no tienen lugar en el plano mental o espiritual. Se sienten en carne y hueso, en su práctica en la vida diaria. Las heridas corporales de la violencia policial concentrada en una parte de la población identificable por el color de su piel o por su religión o por ambas cosas son más fáciles de ver que las heridas espirituales. ¿Son más fáciles de ver?

Uno de los peores efectos del racismo es cómo insensibiliza a los seres humanos. Se puede haber hecho cosas horribles a una parte de la población sin que las otras partes sientan ningún horror, porque sus sentimientos han sido adormecidos hasta el punto de que son incapaces de ver o escuchar lo que sucede frente a sus ojos u oídos. En los países occidentales, esto puede comprobarse con la indiferencia de los blancos ante la brutalidad policial contra

las personas de raza negra. En el ámbito internacional, puede verse en cómo las naciones capitalistas avanzadas usan a los países del tercer mundo para experimentar con nuevos tipos de medicinas o de armas, o como vertedero de productos químicos peligrosos o de residuos nucleares. La cuestión ya se ha formulado antes: si Japón hubiera sido blanco, en el sentido europeo del término, ¿habría sido tan fácil para Estados Unidos tomar la decisión de emplear bombas nucleares como lo fue en los casos de Hiroshima y Nagasaki? Hoy, Japón es tratado como un país blanco, occidental, casi europeo, pero lo es a causa de su riqueza. Hitler usó el arma del racismo para insensibilizar a su Alemania nazi de modo que no viera los crímenes que cometía contra la humanidad. Las naciones europeas usan este mismo recurso para hacer que sus habitantes no vean los crímenes que se han cometido contra África durante los años del comercio de esclavos y la esclavitud y la ocupación colonial.

El racismo institucional se filtra en las estructuras educativas, sociales y políticas de Occidente y termina afectando a la conciencia general de la sociedad. Las relaciones personales, los sentimientos, las actitudes, los valores, la perspectiva, la percepción de uno mismo y de los demás e incluso los actos cotidianos de nuestras vidas se ven afectados por el racismo. Los valores racistas se convierten en las costumbres que, de forma inocente, se transmiten en la familia y en otros círculos sociales. Y son estos estamentos los que, al fin y al cabo, terminan formando a las personas. De hecho, el racismo ha formado parte de la imaginación y las prácticas de Occidente en tal grado y desde hace tanto tiempo que para algunas personas es tentador verlo como el elemento fundacional de todos los

males de Occidente. La historia del capitalismo, desde el capital mercantil e industrial hasta el capital financiero de la era imperialista, da crédito a esta interpretación de la historia y la política. Porque el racismo ha sido, sin duda, parte integrante de la esclavitud, el colonialismo y, ahora, el neocolonialismo.

Los que combatan el racismo no deben olvidar nunca que, sin importar cuan omnipresente sea en las sociedades, no es más que una ideología fundada en un sistema económico de explotación y opresión social; hoy en día, el capitalismo imperialista. Del mismo modo, no deben olvidar nunca que sus víctimas sufren sus efectos cada hora, cada día, cada semana, cada mes, todos los años, en sus cuerpos, en sus estómagos, en sus mentes, en sus casas y en sus calles. El racismo es una realidad cultural, psicológica, política y económica, y no una abstracción despersonalizada. El empoderamiento económico, político, cultural y psicológico de las víctimas sociales del racismo como parte de lucha global contra sus raíces es el único modo de derrotarlo. La alternativa es una continua amenaza a la paz de la humanidad.

La cuestión que surge, entonces, es: ¿hay una conexión entre el racismo y la paz en el mundo actual? Sí. Porque el racismo, como hemos visto, es una de las armas usadas contra la posible paz de millones de trabajadores en el mundo. El racismo se ha concebido para evitar que la gente se una, orgullosa, determinada y con plena confianza en sí mismos, en una lucha contra el sistema. El racismo se ha concebido para dispersar, confundir y debilitar la resistencia, para prevenirla, si se quiere, para evitar que alcance un punto en el que se exija y se lleven a cabo cambios revolucionarios en el *statu quo*. El racismo se ha concebido para

derrotar a la paz que merecen alcanzar las clases y naciones explotadas. El racismo es una guerra contra la gente, una guerra librada con otros medios, diferentes a los que reconocemos con mayor facilidad, una guerra ideológica.

Y cuando el racismo como arma ideológica fracasa en su intento de silenciar al pueblo, entonces la burguesía en el poder puede recurrir abiertamente a las armas, a los instrumentos de dominación física habituales. La minoría —la clase social y las naciones dominantes— está determinada a mantener y defender el *statu quo* de desigualdad entre personas, nacionalidades, naciones, y regiones de la Tierra por cualquier medio a su disposición. Los intereses occidentales dominantes, de forma prácticamente unánime, prefieren que el mundo desaparezca antes que ver cómo cambia radicalmente su *statu quo* con millones de personas hambrientas, sin hogar, desnudas.

El racismo ha formado parte de todas las guerras libradas en Europa y en el mundo desde el siglo XVII. Todas las guerras entre ingleses, franceses y españoles en el siglo XVIII y XIX están relacionadas, entre otras cosas, con el tráfico de esclavos y la esclavitud de africanos. Lo mismo se aplica a la guerra civil estadounidense. La Primera y la Segunda Guerra Mundial se libraron debido a los conflictos sobre las colonias. Cuando los intereses imperialistas alemanes perdieron sus colonias africanas durante la Primera Guerra Mundial, intentaron luego, a través de Hitler, recuperarlos colonizando la propia Europa. Cabe notar que el nazismo usó el racismo, el antisemitismo y el antinegrismo como armas ideológicas antes de recurrir a las armas reales.

Pero el fascismo racista no se inventó en la Alemania nazi. ¿Qué hay de los millones de africanos asesinados sin

motivo por los británicos, franceses y alemanes durante los años de esclavitud y de tráfico de esclavos? ¿Qué hay de las masacres de los mismos pueblos por las mismas fuerzas en las colonias? El holocausto judío vino precedido de un no menos importante holocausto negro; no conviene olvidarlo. El racismo y las teorías racistas para justificar masacres sin sentido de seres humanos han sido verbalizadas, argumentadas, teorizadas y estilizadas por una corriente entera de pensadores y artistas del mundo occidental: Hume, Hegel, Carlyle, Froude y muchos otros autores que han contribuido a cierto imaginario occidental. Se ha deshumanizado a los africanos, a la percepción mental que se tiene de ellos, para poder justificar la necesidad de tratarlos como carne de cañón. Ese mismo racismo, que creció y se nutrió en el sistema de los siglos XVII, XVIII y XIX, reapareció en Europa en el siglo XX de la mano de Franco, Mussolini y Hitler. Todos los métodos que se habían aprendido y llevado a la práctica en el mantenimiento del tráfico de esclavos, la esclavitud y el colonialismo se aplicaron entonces en territorio europeo. El hecho es, como se ha dicho a menudo, que la clase trabajadora de las naciones imperialistas nunca será completamente libre como seres humanos sin la liberación total de los pueblos de las semicolonias y neocolonias. El racismo ha sido siempre y siempre será una amenaza a la paz mundial. Sus víctimas, al menos, nunca aceptarán una paz y una estabilidad fundadas en el racismo.

Todo parece indicar hoy en día que la Tercera Guerra Mundial se librará o bien debido a las discrepancias sobre una nueva división del mundo —en particular del tercer mundo— entre gigantescos imperialismos rivales, o bien debido a la acción de esos mismos imperialismos para

evitar que el tercer mundo controle sus propios recursos. La Tercera Guerra Mundial podría ser, realmente, una Guerra del Tercer Mundo. Muchos de los lugares conflictivos en la actualidad se encuentran en Asia, África y Sudamérica. Y en todos ellos, las guerras se han librado por, o en representación de, los intereses imperialistas, contra las luchas de los pueblos a favor de cambios sociales significativos. Algunos de los conceptos utilizados en estas guerras, como las fuerzas de Despliegue Rápido occidentales, ya sugieren el derecho de Estados Unidos o de Europa para intervenir en Asia, África y Sudamérica cuando consideren que sus intereses en esos países se ven amenazados por fuerzas externas o internas. Hoy en día, Estados Unidos tiene bases militares y nucleares en numerosos países de Asia, África y Sudamérica. Además, Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia han armado y siguen armando a numerosos regímenes de gatillo fácil en estas regiones. Y, finalmente, si fueran necesarias más evidencias, tenemos el *apartheid* en Sudáfrica, el mayor «pacificador» moderno del imperialismo en África del Sur. No es ninguna casualidad que el Estado más racista, en el sentido de que el racismo se encuentra en su fundación ideológica, sea el Estado más armado por Occidente. En Sudáfrica, la ofensiva ideológica del racismo y la ofensiva armada con armas convencionales y nucleares convergen, lo que demuestra con total claridad, de forma cruda y concreta, la conexión existente entre racismo y armas contra la paz, o más bien entre racismo y guerra.

Es importante que los movimientos pacifistas en Europa y en Norteamérica apoyen y respalden, aunque vaya contra los intereses de sus propios países, las luchas anticoloniales, nacionales y democráticas en Asia, África y Suda-

mérica. El movimiento pacifista debe apoyar también las exigencias de todas las minorías raciales en Occidente y Japón por la igualdad racial ante la ley y las instituciones, aunque vaya en contra de sus intereses nacionales. Debe apoyar también las luchas de las clases trabajadoras por el control de lo que sus manos, cerebros y habilidades producen. La carrera armamentística debe convertirse en una carrera para armar a la raza humana contra el hambre y la pobreza. Debe convertirse en una carrera para dotar a la raza humana de los medios que nos permitan convertirnos en más humanos.

La paz es imposible en un mundo dominado por el imperialismo. La paz es imposible en un mundo guiado por la ideología y la práctica del racismo. La lucha por la paz en el mundo tiene que ser una lucha conjunta contra el racismo y el imperialismo.

El racismo en la literatura.

El racismo a menudo lanza sus ofensivas en las páginas de un libro, una revista o un periódico antes de establecerlas definitivamente en la conciencia general de la sociedad, desde donde se filtran hasta las prácticas personales e institucionales de sus miembros. El racismo se introduce en las prácticas generales de los poderes gubernamentales de forma sutil, a través de lo que se dice en los libros, en canciones, en los teatros, en la televisión o en las pantallas de cine. Las bibliotecas —entendidas en un sentido amplio, como almacenes de publicaciones impresas, en escuelas, librerías, lugares públicos o en nuestras casas— pueden convertirse en templos del racismo; y la literatura es, muchas veces, la forma más suave en la que éste se presenta.

El racismo es la parte más perversa de una ideología general que da expresión y legitimación racional a la explotación, la opresión y la dominación. Lo hace a través del oscurantismo, es decir, el enmascaramiento de las conexiones reales entre la creación de riqueza y la pobreza en el interior de un país o en el mundo; mediante la división de los dominados en grupos raciales, con lo que consigue debilitar su resistencia; y, finalmente, minando la energía moral de las víctimas al modelar y remodelar sus personalidades y sus percepciones hasta hacerles ver el mundo según las necesidades y propósitos del opresor y explotador.

Una ideología es un sistema completo de símbolos, imágenes, creencias, sentimientos, pensamientos y actitudes con el que explicamos el mundo y nuestro lugar en él. Las ideologías suelen ocultarse en las prácticas culturales de una sociedad, pero también pueden hacerlo en los libros, y pueden aparecer en ellos como parte de un programa cuidadosamente elaborado por la clase dominante en una nación o en una raza. Las ideologías tienen una base material, y la reflejan con diferentes grados de precisión, según cuál sea la clase que controla la ideología en esa nación o raza y cuál sea la base material de esa sociedad.

La literatura, y en particular la literatura imaginativa, es uno de los medios más sutiles y efectivos para transmitir una ideología y conseguir que sea asimilada y normalizada en nuestra vida cotidiana y nuestra forma de ser. La ideología del racismo, así pues, también encuentra sus ritos de paso hacia la sociedad en el campo de la literatura imaginativa. En cualquier comunidad en la que haya racismo, éste quedará reflejado en la literatura que allí se escriba.

¿Pero cuál es la conexión, y cómo se produce? Los seres humanos están malditos por el pecado bíblico de Adán y Eva. Todos conocéis el mito judío: Adán y Eva vivían en el jardín del Edén, un paraíso terrenal en el que tenían todo lo que necesitaban, con la única condición de que se mantuvieran en un estado de feliz inocencia, o, dicho de otro modo, en la absoluta ignorancia. Pero les asaltó la tentación de conocer. Quisieron comer del árbol del conocimiento. ¿El resultado? Fueron expulsados del paraíso y se les dijo que, a partir de aquel momento, tendrían que vivir del sudor de su frente. Se les condenó a luchar por la supervivencia. Desde entonces, los seres humanos han

tenido que enfrentarse a la naturaleza para conseguir alimento, ropa, un techo y cualquier otra necesidad material. Para desarrollar esta lucha de forma eficaz la humanidad ha creado una serie de herramientas, desde la más simple piedra, cuchillo o hacha de la Edad de Piedra y la Edad de Hierro hasta las complejas tecnologías y gigantescas máquinas del siglo xx. También se ha apoyado en la cooperación entre seres humanos: la combinación de la fuerza de trabajo de unos con otros para maximizar los resultados mediante la división de tareas, de modo que, por ejemplo, el que construye las lanzas no tenga que ocuparse al mismo tiempo de fabricar las sartenes. La maldición bíblica, después de todo, puede verse como una bendición. Liberó para siempre a los seres humanos de la dependencia de los caprichos de su entorno. A través del sudor de su frente, el ser humano aprendió a desarrollar los medios de su emancipación de la naturaleza, a veces benévola, pero a veces cruel. Sólo entonces, la humanidad pudo empezar a hacer historia. Pudieron empezar a crear una comunidad humana.

Pero los seres humanos también han luchado entre ellos, tanto durante su interacción con la naturaleza como para poseer lo que han obtenido de ella. Han combatido por controlar el trabajo de otros, las herramientas que usaban, el territorio en el que se usaban, y, finalmente, la riqueza obtenida tras esa lucha primaria con la naturaleza. Han llegado a elaborar herramientas específicas para luchar unos contra otros, desde simples piedras hasta modernas armas de destrucción masiva.

Además de esas dos luchas, los seres humanos crearon comunidades con una economía compartida y una vida política común. Y las comunidades, por el simple hecho

de hacer cosas similares una y otra vez en una geografía compartida, desarrollaron una forma de vida común que se expresó en sus lenguas, en sus sistemas de denominación, en sus danzas, canciones, religión, arte, literatura y su sistema educativo en general; en definitiva, en su cultura, el cuerpo social que contiene los valores que sus prácticas económicas, políticas y culturales han generado a lo largo del tiempo. Una cultura transmite los conceptos de lo que está bien y lo que está mal, lo que es bueno o malo, lo que es hermoso y feo, y toda una serie de nociones como el honor, el coraje, la gloria o el heroísmo, concepciones, en resumen, de lo que su comunidad considera que es ser humano. El conjunto de estos valores forma la base de la autoconciencia de la comunidad, de la percepción de sí misma como una comunidad diferente de las demás, así como el sentimiento de pertenencia de sus miembros hacia ella. Es la base de su conciencia de quiénes son en relación a los demás y al universo, lo que en otro lado he llamado sus imágenes colectivas e individuales de sí mismos. La identidad de una comunidad es, en verdad, la imagen que tienen sus miembros de quiénes son.

Pero su conciencia de quiénes son puede hacer que vean de otro modo sus valores, su cultura, su vida política y económica, su relación con la naturaleza y con el universo. Sus procesos económicos, políticos, culturales y psicológicos están intrínsecamente relacionados y constituyen un conjunto complejo, más complejo aún por el hecho de que no son nunca estáticos. Ahora podemos comprobar la importancia que cobra el hecho de saber quién controla estos procesos y, especialmente, la base material del conjunto. El control de la cultura, y por tanto de los valores y la autoconciencia de la comunidad, pueden retardar,

acelerar, guiar o hacer fracasar sus luchas económicas y políticas.

Dentro de cada comunidad, el grupo social que controla la riqueza controla también las políticas dominantes y la cultura de la comunidad. Controla, así pues, los medios de autodefinición de la comunidad y desea que sus integrantes vean el mundo y a sí mismos a través del conjunto de imágenes que ellos proporcionan. Quieren que toda la comunidad, y en especial los grupos a los que roban la riqueza, vean el mundo —incluyendo los mecanismos de producción y distribución de riqueza— de la forma que a ellos les interesa. Dejar que los grupos perjudicados vieran las cosas como son iría en contra de sus intereses. Por eso, lo que harán será usar todos los medios a su disposición para extender el oscurantismo, para generar división, para quebrar la fe de los otros en lo que tocan, ven, escuchan y huelen. El racismo, o cualquier otra forma de sectarismo, será usado por el grupo social dominante para prevenir cualquier acción conjunta y decidida contra su posición dominante. Usarán todo tipo de ideas engañosas, presentadas como educación, historia, filosofía, religión, estética, etc., para fortalecer su hegemonía y para diluir, confundir y hacer fracasar los intentos de resistencia por parte de los otros grupos.

Esto se cumple tanto si hablamos del dominio del amo sobre su esclavo en un sistema esclavista como del dominio del señor sobre los siervos en las sociedades feudales o del capitalista sobre el obrero en una sociedad capitalista o del imperialista sobre los trabajadores de su propio país y de los otros en un mundo dominado por el imperialismo. Los grupos dominantes intentan presentar una imagen del universo que refuerce su concepción del lugar

que merecen ocupar en el mundo y del rol que merecen ejercer, así como su concepción del lugar y el rol que los otros tienen que ocupar y ejercer. Intentarán hacer creer, a través de cualquier medio ideológico, educativo o cultural a su alcance, que ese *statu quo* es inalterable, que es el orden natural de las cosas.

El racismo es parte de la ideología de las clases dominantes de una nación opresora sobre las otras clases de su nación y de las naciones dominadas. El racismo es inherente a cualquier estructura de desigualdad, ya sea la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo o el imperialismo. La literatura y los medios generalistas como la televisión, la radio, la prensa y las películas son simples vehículos para normalizarlo en la sociedad.

Nadie habla hoy de la esclavitud como si hubiera sido algo necesario para la salvación de las almas ignorantes de los africanos. Está claro que las bases del crecimiento del comercio de esclavos y la esclavitud fueron económicas. C. L. R. James, Eric Williams, W. E. B. Du Bois y otros han documentado el hecho de que muchas de las ciudades más ricas de Europa se han construido sobre el esfuerzo de millones de africanos. Y, sin embargo, en la época del comercio de esclavos y de la esclavitud se escribieron numerosas obras académicas —desde ensayos históricos hasta tratados religiosos y filosóficos— que tenían como objetivo racionalizar el sistema esclavista basándose en supuestas desigualdades biológicas entre las diferentes razas. Se escribieron también obras de ficción y de poesía, tanto populares como pretendidamente elevadas, que transmitían y reforzaban la imagen de los oprimidos como consustancialmente inferiores y de los opresores como consustancialmente superiores. Estas imágenes se conce-

bían para debilitar la resistencia de los esclavos, rebajando la percepción que tenían de su propio valor y de sus habilidades y transmitiéndoles una percepción de invencibilidad en el enemigo.

Mucho antes de que el colonialismo despojara a los africanos de su propio territorio mediante la conquista militar y la ocupación económica, de su propia historia mediante la usurpación de los medios para construirla, de su propia cultura mediante religiones foráneas, mucho antes de todo eso el colonialismo ya había empezado a despojarles de todas esas cosas mediante la literatura que se inspiraba en el sistema esclavista o lo tomaba como modelo de las relaciones humanas. La literatura colonial se construyó sobre esa tradición, con la única diferencia de que durante la era colonial el racismo de los textos académicos y la ficción imaginativa se predicó también a través del sistema educativo. La geografía, la historia, las lenguas, nombres y dioses europeos se convirtieron en el centro del universo educativo de los niños africanos. El racismo como doctrina dejó atrás su refugio oculto entre las tapas de los libros para ser exhibido con esplendor académico en los centros educativos coloniales.

La literatura es una disciplina artística que trabaja con la manipulación de imágenes. Por ello, sus efectos pueden ser aún más nocivos que la más peligrosa de las eruditas obras de pensadores como Hegel, Hume y el resto de héroes del canon intelectual imperialista.

La literatura que habla de África y los africanos suele retratarlos siguiendo unos pocos estereotipos: el africano discreto y callado, el alegre, siempre sonriente y empático, o el retrato del luchador de la resistencia como reencarnación de la crueldad, la cobardía, la ignorancia, la

estupidez, la envidia e incluso el canibalismo. El africano colaboracionista aparece glorificado, mientras que el que se opone al colonialismo es presentado como alguien vil; aunque estos atributos no aparezcan siempre de manera directa y explícita, son usados por los autores para guiar las emociones de los lectores y conseguir que se identifiquen con el africano servil, colonizado, y para que tomen distancia con los personajes que cuestionan el colonialismo, que defienden sus derechos, o, por ejemplo, los que conspiran contra el patrón en las plantaciones bananeras. ¡Pero si se trata simplemente de personajes en una ficción, son inofensivos! ¿Son de verdad inofensivos?

La exposición constante a ciertas representaciones de la realidad puede tener efectos psicológicos muy destructivos; en África todavía estamos lidiando con las consecuencias de una representación de la historia con la que en muchos casos no podemos identificarnos.

El líder de un régimen neocolonial al que no le quita el sueño la aniquilación de un millar de personas en tres días, el académico que medra escribiendo doctos tratados sobre el retraso de las masas africanas y que se burla de cualquier esfuerzo del pueblo por liberarse de las ataduras neocoloniales..., ¿a qué representaciones de África y de los africanos habrán sido sometidos a lo largo su formación?

Afortunadamente para nosotros, la historia no es unilateral; ni la historia va a ser siempre la misma, ni hay una sola versión de la historia, la de unos mandando y otros obedeciendo. Tenemos una gloriosa historia de lucha. Y la lucha por la liberación nacional ha conllevado también una reevaluación de nuestra cultura. La cultura de la resistencia, en especial las canciones y los poemas

populares, han formado parte integral de nuestro proceso de liberación nacional.

La liberación nacional es un proceso dinámico. Creo que es necesario que los profesores, escritores y educadores progresistas ofrezcan a los niños africanos imágenes del lugar que ocupan en el mundo que estén en consonancia con sus más profundas aspiraciones a la paz, la igualdad y un mejor nivel de vida. La escritura, la crítica y la enseñanza de la literatura tiene que ser una parte fundamental de nuestra incansable lucha contra la base material del racismo que, hoy en día, va indisolublemente ligada al capitalismo y al imperialismo.

Su cocinero, su perro.
El África de Karen Blixen.

Hasta ahora, para Europa occidental ha habido al menos tres Áfricas.

La primera ha sido el África de los hombres de negocios, aunque también podríamos llamarlos cazadores de beneficios. Estos cazadores europeos de beneficios saben y siempre han sabido que África es una tierra sumamente productiva para sus inversiones. En la novela *Eugenia Grandet*, de Balzac, hay un personaje llamado Charles a quien su miserable tío aconseja irse a los trópicos a comerciar con esclavos. Charles sigue el consejo, viaja a ultramar, hace su fortuna comerciando con seres humanos y regresa a Francia como un hombre rico, que ahora puede aspirar a un matrimonio que le permita acceder a un título nobiliario. El África de Charles es el África de los cazadores europeos de beneficios.

África es una tierra fértil en materias primas y posee una abundante fuerza de trabajo. Como el Charles de Balzac, el cazador de beneficios lo sabe. No importa cuál sea el coste, en términos de vidas humanas, necesario para obtener esa fortuna que le permita vivir en palacios y concertar un buen matrimonio. El espíritu que le guía es la tasa de beneficios, y si ésta va al alza o a la baja. Cuando mira África no es para contemplar los rostros de las masas cuya pobreza, degradación y opresión son necesarias para que él aumente sus beneficios. No, lo que busca es estabilidad, sin importarle si esa estabilidad se funda sobre la sangre y la carne de millones de seres humanos. No le importa si la estabilidad se cimienta en la mutilación de las lenguas de millones de

africanos para que no puedan protestar. En la Sudáfrica actual, sin ir más lejos, hay millones de trabajadores africanos oprimidos y silenciados de forma despiadada para que los cazadores de beneficios puedan contar sus monedas en paz y hablar luego de ayudas y préstamos del mundo «desarrollado» a los países en vías de desarrollo.

La Asociación Danesa de Bibliotecas prestaría un gran servicio a las relaciones y al entendimiento entre africanos y europeos si a través de antologías como la que nos reúne³⁴ hoy aquí pudiera hacer que los hogares daneses fueran conscientes de que el tan elogiado desarrollo de Europa se basa en el subdesarrollo de África; que la comida y el agua que los cazadores europeos de beneficios comen y beben ha sido arrebatada de las bocas de los hambrientos y de los sedientos.

La segunda África que ha existido para los europeos es el África de los cazadores de placer: el continente para turistas. Cuando venía a Dinamarca en avión estuve leyendo el último número de la revista de la aerolínea, Sabena Airlines, y di con un artículo sobre safaris de caza en Kenia. Para el escritor del artículo, Kenia era un territorio completamente desprovisto de seres humanos. En la revista, Kenia era un vasto paisaje lleno de animales, en el que reinaban los elefantes, los leones y los leopardos. Muchos libros sobre África son así: satisfacen el gusto de los cazadores de placer, de emoción; el gusto de los turistas.

Cuando algún ser humano aparece por casualidad entre los paisajes africanos de la literatura turística, lo hace sólo como parte del paisaje animal. Si recorréis unas cuantas bibliotecas o librerías buscando libros sobre África,

34 N. del T.: *Bogens Verden*, recopilación editada por la Danmarks Biblioteksforening (Asociación Bibliotecaria Danesa) como celebración de su séptimo aniversario (v. «Nota bibliográfica», p. 13).

encontraréis muy probablemente títulos como *Lejana África*, *El auténtico africano* y otros del mismo estilo. En las fotografías que ilustran los libros, los «auténticos africanos» aparecen casi siempre desnudos y aparecen retratados junto a animales, para demostrar su armonía con ese entorno salvaje. El cazador de placer es como un cazador de beneficios en plenas vacaciones. No quiere ver la auténtica realidad del trabajador africano que genera sus beneficios, ni enfrentarse a ella. De ahí esa pulsión literaria por ver a los africanos representados en plena lucha con la naturaleza y contra la degradación humana.

Hay una tercera África, que, para mí, es la más peligrosa, y que es amada tanto por el cazador de beneficios como por el de placer: el África de la ficción europea.

Podemos encontrar un excelente representante de esta África en la escritora danesa Karen Blixen, también conocida como Isak Dinesen. Karen Blixen vivió durante un tiempo en una granja en Kenia, y su experiencia en esa época constituye la base de su novela *Memorias de África*. *Memorias de África* es uno de los libros más peligrosos que se han escrito sobre África, precisamente debido a que la autora danesa tenía un talento indiscutible como escritora y narradora. El racismo en su libro es cautivador, porque se presenta, de forma muy persuasiva, como si se tratara de amor. Pero es el mismo tipo de amor que un hombre siente por un caballo o por una mascota. Blixen escribe:

«Cuando atrapas el ritmo de África te das cuenta de que es el mismo que el de toda su música. Lo que aprendí con la caza en el país me fue útil con los nativos³⁵».

35 N. del T.: Esta cita y las sucesivas: Isak Dinesen, *Memorias de África / Sombras en la hierba*, Debolsillo, 2016. Trad. Bárbara McShare, Javier Altaza y Aquilino Duque.

Es decir, para la narradora, su conocimiento de los animales salvajes le ha abierto las puertas a la mente africana. Os daré otro ejemplo, antes de finalizar mi disertación sobre esta tercera África. En el mismo libro, la autora otorga un especial protagonismo al personaje de Kamante, el cocinero de la protagonista. Pero siempre lo describe como si fuera su perro. Cito textualmente:

«Kamante no tenía ni la menor idea de cómo debía saber un plato nuestro y, a despecho de su conversión y de su relación con la civilización, su corazón seguía siendo el de un kikuyu errante, enraizado en las tradiciones de su tribu y creyendo en ellas como la única manera de vivir dignamente de un ser humano. A veces probaba la comida que hacía, pero con expresión de desconfianza, como una bruja que toma un sorbo de su caldero. Seguía apegado a la mazorca de maíz de sus padres. Aquí incluso le fallaba su inteligencia y me ofrecía un manjar kikuyu —un boniato asado, o un burujo de grasa de oveja— como un perro civilizado que ha vivido mucho tiempo con personas y deja un hueso delante de ti, como regalo».

Para Karen Blixen, Kamante es comparable a un perro bien adiestrado que ha vivido mucho tiempo entre seres humanos (europeos, por supuesto).

Puede argumentarse que la visión racista en *Memoorias de África* tal vez sea accidental, que se trataba de la visión de una romántica, joven e ignorante aristócrata de una clase en decadencia. Pero en su otra novela, *Sombras en la hierba*, publicada en 1960, cuando Karen Blixen ya contaba con 75 años y muchos países africanos estaban consiguiendo su independencia, encontramos de nuevo la misma visión racista, incluso más acentuada aún:

«Las oscuras naciones de África, sorprendentemente precoces como niños, parecían alcanzar a edades diferentes un punto muerto en su crecimiento mental. Los kikuyus, wakambas y kawirondos, gentes que trabajaban a mis órdenes en la granja, estaban en la primera infancia mucho más adelantados que los niños blancos de la misma edad, pero se estacionaban de pronto al nivel correspondiente a un niño europeo de nueve años. Los somalís habían llegado más lejos y alcanzaban la mentalidad de los muchachos de nuestra raza cuya edad oscilara entre los trece y los diecisiete».

En el mismo libro describe cómo en su vejez en Dinamarca se le aparecían africanos de su juventud en sueños. Pero lo hacían bajo forma animal: elefantes enanos, murciélagos, leopardos y chacales.

Podría citar muchos más pasajes de naturaleza similar, pero creo que los que he presentado ya bastan para ilustrar mi punto.

Karen Blixen, por supuesto, tiene derecho a sostener sus puntos de vista, por muy repugnantes que sean. Pero Karen Blixen no es una persona cualquiera. Es un fenómeno europeo. Para Europa occidental, es una santa, una santa literaria, y ha sido canonizada como tal. Encarna el gran mito racista en el corazón de la civilización burguesa occidental. Se la considera una autoridad en África, y muchos jóvenes europeos y americanos se educarán con ella.

Así que, al llevar a los daneses este tipo de antología en la que los escritores africanos hablan sobre sí mismos y sus condiciones, la Asociación Danesa de Bibliotecas está haciendo una gran labor para rectificar el daño hecho a África por personas como Karen Blixen, a la que podemos considerar, ni más ni menos, una auténtica portavoz de los cazadores de beneficios y los cazadores de placer.

Biggles, Mau Mau y yo.

Mi primer contacto con el líder de escuadrón James Bigglesworth —piloto británico de la Royal Flying Corps primero y de la Royal Air Force después, condecorado con las medallas al valor Distinguished Service Order, Distinguished Flying Cross y Military Cross, y más conocido por sus lectores como Biggles— tuvo lugar en la Alliance High School, en Kenia, en 1956. Seguí todas sus aventuras en Europa, Asia y África. *Biggles and Co*, *Biggles in Spain*, *Biggles Flies East*, *Biggles en Oriente*, *Biggles Defies the Swastika*, *Biggles Hunts Big Game*, Biggles aquí, Biggles allí, Biggles en todas partes. En las estanterías de la biblioteca del instituto nunca había suficientes libros de Biggles para saciar la avidez de aventuras que teníamos los chicos de dieciséis años de las zonas rurales de Kenia. A través de Biggles pude pilotar un aeroplano, viajar a todos aquellos lugares y salir victorioso de las luchas contra los criminales —casi siempre alemanes, y en ningún caso ingleses— obsesionados con arruinar el mundo conformado por la Pax Britannica. Gran Bretaña dominaba por mar, tierra y aire, y gracias a ella vivíamos en el mejor de los mundos posibles; lo único que había que hacer era dejar que sus valientes hijos se ocuparan de mantener el orden y se encargaran de cualquier amenaza contra este nuevo mundo. Ya lo habían hecho durante la Primera y

la Segunda Guerra Mundial, y Biggles simbolizaba esta estirpe de tipos duros, la flor y nata del reino, cuya larga lista de abnegados servicios se remontaba a los orígenes del Imperio.

Debo decir que Biggles no capturó mi atención ni se ganó mi cariño, ni siquiera en aquella época, del mismo modo en que lo hicieron creaciones de Stevenson y Dickens como *La isla del tesoro* u *Oliver Twist*. Jim Hawkins, John Silver el Largo, Oliver Twist; estos personajes se convirtieron en mi más preciada compañía, y frases como «Quince hombres van en el cofre del muerto, ¡jo, jo, jo, y una botella de ron!» o «Por favor, señor, quiero un poco más» resonaban en mi mente como si fueran mis canciones favoritas. No soy capaz de decir con exactitud cuántas veces releí *La isla del tesoro*. En el caso de las novelas de Biggles, sin embargo, no había frases ni episodios ni imágenes especialmente memorables. Ni uno solo de los libros resistiría una segunda lectura. Y, sin embargo, el personaje de Biggles, aquella creación del capitán W. E. Johns, formó parte de la escuela y de mi mundo, en cierto modo, más de lo que lo hicieron el Jim Hawkins de Stevenson y el Oliver Twist de Dickens.

Estudí en una escuela colonial en un mundo colonial. La escuela, fundada por una Alianza de misioneros protestantes por allá en los años treinta, era uno de los colegios más elitistas para niños africanos. Su lema, «Fuerzas para servir», expresaba los ideales de la escuela: producir líderes que tuvieran el carácter y los conocimientos necesarios para servir fiel y diligentemente al rey y al Imperio. Era un internado militar. Nos levantábamos a las cinco. Hacíamos las camas. Una ducha fría. Limpiábamos las instalaciones. Desfile. La banda de marcha con clarines,

trompetas y tambores. Se levantaba la bandera británica. Inspección de limpieza, con condecoraciones para los mejores dormitorios. Capilla. Música de órgano o piano. «Guíame, gentil luz, entre las tinieblas que me rodean, guíame a través de ellas». *Boy scouts*. Alpinismo. Deportes. Cualquier cosa que mejorara nuestro físico, nuestro carácter y nuestro buen juicio, las tres armas más importantes contra las tinieblas. Era una escuela en la que el poema de Kipling «Si» era muy importante. Y Shakespeare, por supuesto. Pero, ¿Biggles? Pues sí, Biggles. La misión de Biggles era derrotar a las fuerzas de la oscuridad. La bandera que saludábamos todos los días, acompañados por los clarines, las trompetas, los tambores y el «Dios salve a la reina / que tenga un largo reinado sobre nosotros» eran fundamentales en la tarea de Biggles. Biggles era leal, sobre todo y por encima de todas las cosas, a la bandera. Nuestra escuela estaba educando a jóvenes para los que la lealtad a Dios y a la bandera serían dos caras de la misma moneda. Los enemigos del Imperio —franceses, alemanes o rusos— serían también nuestros enemigos.

Los alemanes, en especial, ya nos resultaban bien familiares como enemigos por nuestras clases de historia. ¿No habían osado, acaso, expulsar a los británicos de África Oriental? ¿Cómo no recordar los kenianos muertos en las dos guerras mundiales, luchando contra semejantes villanos? En nuestra escuela los profesores siempre hablaban sobre la rígida mentalidad teutona, contraponiéndola al carácter inglés, que por supuesto era más flexible y moralmente superior. Biggles representaba este ideal, el carácter inglés del «Si» de Kipling. Y también la escuela lo hacía. El director nos guiaba al recitar el poema. Cuando llegaba a los últimos versos, hacía una pausa dramática, miraba

fijamente hacia nosotros y, con voz temblorosa, entonaba el verso final: «y —lo que es más—: ¡serás un Hombre, hijo mío!»». Los hijos kenianos de Kipling aspiraban a graduarse como verdaderos británicos. ¡Ah, nosotros, los afortunados! Algunos profesores se veían a sí mismos como parte de esta minoría heroica. ¿No habían dejado su vida en Inglaterra para iluminar los rincones más oscuros del Imperio? Había profesores que habían participado en la Segunda Guerra Mundial. Uno de ellos había sido miembro de la Royal Air Force británica. ¿La Royal Air Force? Esto debería haberme alertado; debería haber hecho que Biggles se convirtiera en mi enemigo.

Yo provenía de una familia numerosa de campesinos de Limuru. La escuela estaba a dieciséis kilómetros de casa, y eso era lo máximo que me había alejado de mi hogar. Al otro lado de las reservas africanas en Limuru se encontraban la zona montañosa de Kenia (las Tierras Altas), ocupada desde 1895 por colonos ingleses, resueltos a convertir Kenia en un país de hombres blancos. Los terrenos de la escuela limitaban también con grandes plantaciones dominadas por colonos blancos. Entre estos colonos se encontraban soldados que habían luchado en las dos guerras mundiales. Los kenianos que habían luchado en las mismas guerras, en cambio, ahora formaban parte de la mayoría desposeída y sin trabajo, en las ciudades y las áreas rurales. Los soldados blancos tenían derecho a voto; los africanos no. Los soldados blancos se beneficiaban de la presencia colonial británica. Los soldados africanos rechazaron su destino como peones y se unieron a la organización guerrillera Mau Mau. Entre éstos se encontraba Dedan Kĩmathi, que terminaría convirtiéndose en el líder de la organización. La Guerra Mau Mau para

expulsar a los británicos de Kenia estalló en 1952, el año en que la Reina Elizabeth accedió al trono y el del arresto de Jomo Kenyatta. En 1954 mi hermano mayor huyó a las montañas para unirse al Mau Mau. En los tres años que van desde 1953 hasta 1956, el año de la captura de Kĩmathi, las fuerzas Mau Mau alcanzaron su punto álgido, hasta el punto de constituir una especie de autoridad gubernamental paralela en el territorio. Lo que terminó con el Mau Mau en las montañas fueron los intensivos bombardeos de la Royal Air Force. El Mau Mau no tenía respuesta a ese terror que llegaba del cielo. Mi hermano, que sobrevivió a la guerra, todavía habla con pánico de los bombardeos.

Así que, al leer los libros de Biggles en 1955 y 1956, me encontraba sumido en una dramática contradicción. Biggles, el as de los cielos y el líder de escuadrón de la Royal Air Force, bien podría haber arrojado bombas sobre mi propio hermano en los bosques del Monte Kenia. O bien podría haber sido enviado por Raymond de Scotland Yard para descubrir a los que conspiraban contra el Imperio Británico en Kenia. En cualquier caso, se habría enfrentado, sin duda, a mi hermano, que, en medio de su lucha en los bosques, aún encontraba tiempo para comunicarse conmigo y decirme que, pasara lo que pasara, no abandonara mis estudios. En los bosques, mi hermano y sus compañeros Mau Mau, tan patriotas y nacionalistas kenianos como eran, celebraron mi admisión en la Alliance High School, el sitio en el que conocería a Biggles, un personaje imaginario tan patriota como ellos, pero del bando contrario, el británico. Tal vez esto explique que siempre me sintiera algo distante del personaje. Biggles era inglés, y parecía ser solamente eso. La idiosincrasia

inglesa representaba un ideal humano, y el ideal humano terminaba en la idiosincrasia inglesa de su ser, sus acciones y sus motivaciones.

La misma base se aplicaba en estos libros a la definición del mundo respecto al género y a la raza. En el mundo de Biggles las mujeres no existían. Después de todo, la construcción del Imperio y su defensa era cosa de hombres, algo que las delicadas mujeres blancas no podían más que admirar y aplaudir.

El mundo era una jerarquía racial en la que el lugar más alto lo ocupaban los ingleses, luego los blancos y al fin el resto de la humanidad (o más bien la mitad masculina de la humanidad). Todos los blancos eran iguales en relación al universo no europeo, pero los ingleses eran más iguales que el resto de blancos.

Un buen ejemplo es la descripción de la lucha anglo-germana y de sus aliados no europeos en *Biggles Flies East*. Este libro presenta al adversario alemán de Biggles, Hauptmann Erich von Stalhein, que es descrito con cierta admiración. Es el Biggles alemán, si tal cosa es posible; realiza por el bando alemán, en cualquier caso, el mismo tipo de espectaculares proezas y de intrépidas muestras de valor que Biggles por el bando británico. En un momento, Biggles, tras ser obligado a aterrizar en Oriente Medio, se encuentra con von Stalhein, que está deliberando con unos árabes:

Su asombro se transformó en curiosidad y luego en un acentuado interés, a medida que contemplaba la escena. Le parecía que von Stalhein, por sus acciones, estaba exhortando a los árabes a que hicieran algo, algo que ellos no querían hacer o sobre lo que, al menos, tenían

opiniones divididas. Pero después de un rato se hizo evidente que la poderosa personalidad del hombre blanco se imponía, y al final hubo un murmullo general de asentimiento...

Nótese que el autor llega a esa conclusión sin haber hecho que Biggles escuchara ni una sola palabra de la conversación ni comprendiera los argumentos que se exponían en ella. Y, sin embargo, es capaz de discernir desde su escondite la importancia del hecho de que von Stalhein sea blanco en la resolución de la escena. Eso sí, dentro de la «zona blanca» son por supuesto los ingleses los que ocupan el lugar principal. En *Biggles Hunts Big Game*, nuestro héroe viaja a África para eliminar a unos criminales que están minando el orden mundial de posguerra, dominado por los victoriosos ingleses y sus aliados, al imprimir moneda falsa. El cerebro de estos criminales es de origen europeo, pero, cómo no, está siendo ayudado por unos afroamericanos que fingen ser nativos de la selva africana. En El Cairo, antes de que el héroe y el villano tomen un avión hacia Kudinga, en África Central, Biggles observa al líder de los rufianes, al que describe vestido con elegancia, con un traje de corte europeo.

Su complexión era tan pálida que, al principio, desde la distancia, Biggles lo confundió con un europeo de pura cepa. Pero, después de una más minuciosa observación, cambió de opinión, y concluyó que el tono delicadamente aceitunado de su piel revelaba que se trataba de un euroasiático o, en cualquier caso, un europeo por cuyas venas corría sangre de Oriente Medio, suposición que se vio reforzada por el brillo de un alfiler de corbata

con un diamante de un tamaño tan vulgar que ningún británico sería capaz de llevarlo en una situación como aquélla.

Casi todos los libros de la serie sobre Biggles están repletos de puntualizaciones como ésta acerca de la raza o el género, lo que sitúa a estos libros en la línea de la literatura popular racista —Rider Haggard, John Buchan o Nicholas Monsarrat, por ejemplo— que glorifica el imperialismo y los actos de sus ejecutores ingleses mientras denigra los de sus oponentes, ya sean otros imperialismos o la resistencia local, como el Mau Mau del que mi hermano formaba parte activa.

¿Por qué entonces no podía evitar leer todos los libros de Biggles disponibles en mi escuela? Había descubierto la literatura, la literatura escrita. Había visto una biblioteca por primera vez en mi vida: libros, libros por todas partes. Un libro, cualquier libro, era mágico para mí. Era una época en la que deseaba leer todos los libros que se hubieran publicado. Estaba en aquella edad en la que uno puede leer con gozo a Emily Bronte y a Tolstoi junto a John Buchan y a Rider Haggard, y disfrutar de todos ellos por igual. Pero también era un momento de mi vida en el que lo más importante en un libro era el argumento y la intriga. Y los libros de Biggles tenían mucho de esas cosas: estaban llenos de acción, intriga, emoción, giros inesperados, sorpresas y una moralidad muy simple y maniquea, de buenos contra malos, con el bien siempre triunfante. Eran pura aventura, por tierra y aire. Y, además, no había que leer más de cincuenta páginas para que empezara la acción. Eran el tipo de libros que le dicen a un chaval: en cuanto me agarres, no podrás soltarme. La acción desen-

frenada hacía que uno pudiera olvidar, o al menos tolerar, todos los epítetos racistas del discurso. No invitaban a la reflexión, sino a dejarse llevar por las acciones del héroe y sus fieles compañeros: Ginger, Algy y Bertie.

Eran libros juveniles, en verdad. Nunca podré imaginar a Biggles como un adulto. Aprendió a volar a los diecisiete años, como se describe en *Biggles Learns to Fly*, y se quedó para siempre en esa edad: un adolescente, un *boy scout*. Ésta era, seguramente, la imagen que nos atraía a los niños de las áreas rurales de una sociedad fundamentalmente oral; Biggles era un chico que siempre se atrevía, que nunca se rendía, muchas veces seguía adelante hasta un punto que superaba los límites de lo creíble, cierto, pero, aun así, la atracción que sus aventuras ejercían sobre los lectores era irresistible, aunque transcurrieran en un excluyente universo racista de ingleses, blancos y el resto de nosotros.

Poder negro en Gran Bretaña.

Si pudiera hacer que todas las personas de raza negra leyeran un libro sobre la historia de los negros en Occidente, escogería *The Black Jacobins*, de C. L. R. James. El segundo sería *Capitalismo y esclavitud*, de Eric Williams. Y a esa lista le añadiría ahora, sobre todo para los lectores ingleses, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, de Peter Fryer.

El libro empieza con una declaración sorprendente: «Había africanos en Gran Bretaña antes de que los ingleses llegaran aquí». A partir de ahí, Fryer despliega una extensa serie de datos para demostrar que ha habido una presencia continua de personas de raza negra en este país durante los últimos cuatrocientos o quinientos años, al menos desde el siglo XVI. A menudo llegaron aquí en contra de su voluntad, para servir a este país. Este hecho fue vívidamente captado por un chico de doce años, Brian Collins, de Hackney, en un reciente poema, «Our Country Now» («Nuestro país, ahora»), que puede encontrarse en la recopilación de poemas escritos por estudiantes titulada *Our City* y publicada por Young World Books en 1984 para conmemorar el Año del Antirracismo.

Nuestro país, ahora
Mi hogar es Granada

Mi hogar es Londres
Un día, hace mucho tiempo
Mis hermanos llegaron desde las islas.
Trabajamos en los autobuses
Trabajamos en los hospitales
Trabajamos en los trenes
Para que Gran Bretaña volviera a ponerse en marcha
Sudamos, durante largas horas,
Cada día y cada noche,
Trabajo duro, siempre, toda la vida.
Decimos que construimos Gran Bretaña
Sangramos por los hijos de nuestros hijos,
Éste es nuestro hogar.
Formo parte de Granada
Formo parte de Londres
Mis hermanos forman parte de Inglaterra
Siempre,
Nuestro país, ahora.

Estas personas trajeron consigo los temas sobre los que se hablaba, a veces entre susurros, en las plantaciones y las minas de oro del Imperio británico. La madre patria británica podía presentarse a sí misma como un lugar puro y benevolente, e incluso pretender que ese tipo de cosas sucedían sólo en las lejanas fronteras del Imperio o en Estados Unidos. Pero, si bien es cierto que el racismo estaba bien asentado en Sudáfrica y en Estados Unidos, se olvidaba de forma muy conveniente que estos países provenían del temperamento colonial británico.

Han tenido que confluír determinadas circunstancias para que estos temas llegaran a las puertas y las casas de los británicos: la reducción del Imperio en los años

cincuenta y sesenta, las leyes de inmigración racistas de las décadas de los sesenta y setenta y los movimientos negros de resistencia a la discriminación institucional y personal. Luego, en los ochenta, los disturbios, la violencia desatada contra los negros y las actividades de organizaciones fascistas como el National Front británico han terminado por evidenciar que el racismo no era algo que sólo sucedía en Estados Unidos y Sudáfrica. Ya no puede decirse que el racismo sólo sucede «allí afuera», en los lejanos bordes del Imperio, sino que también se encuentra aquí, en el corazón de la bestia.

De hecho, el racismo ha sido una parte integral del crecimiento del capitalismo desde el nacimiento de éste en los siglos XVII y XVIII, con el tráfico de esclavos, su uso en las plantaciones, la amplia difusión de productos procedentes de la esclavitud como el azúcar, el algodón o el tabaco —que jugaron un papel fundamental en la revolución industrial—, o, ya en el siglo XIX, con el capitalismo del *laissez faire* y la dominación del capital financiero en la era colonial y después en la neocolonial. El capitalismo, como se ha dicho de manera muy acertada, vino al mundo cubierto de sangre, y esa sangre era, sobre todo, de asiáticos y africanos. Las consecuencias del racismo no afectan a un etéreo capital, sino a personas reales. Sus víctimas, y en particular las personas de origen africano y asiático, lo sufren cada día, cada hora, en sus puestos de trabajo, en las calles, en sus casas y en su propio ser. El racismo, experimentado en carne propia, ha sido expresado de manera brillante en las obras de los jóvenes escritores —casi todos nacidos y criados aquí, en Gran Bretaña— que podemos encontrar en la antología a la que ya me he referido, *Our City*. Un poema de Kashim Chowdhury, de Spital-

fields y también de doce años, captura el estado de ánimo general que provoca la violencia latente que experimentan los jóvenes que viven hoy en Gran Bretaña:

Nuestra ciudad

Vivo en Londres

Donde el racismo se vuelve violencia.

Mi familia lucha por salir adelante

Pero siempre llegan noticias sobre facturas cada vez

[más caras.

Donde vivo

Las calles están sucias

Llenas de basura, pestilentes.

Nuestras casas son malas

Porque los ladrones pueden entrar

Y entonces nos ponemos tristes.

Nos asusta salir de noche

Por si nos vemos envueltos en una pelea.

Nos despertamos al amanecer, otra vez,

Con un gran bostezo.

Para ir a la escuela pasamos por un túnel oscuro

En el que estamos seguros de que habrá problemas.

Casi todo el acoso lo sufrimos en el colegio,

Pero no hay nada que pueda hacer para evitarlo.

Cuando oscurece

Aparecen matones blancos con perros ladrando

y cuchillos que brillan en la oscuridad,

Estamos seguros de que nos van atacar.

Casi siempre está nublado,
A veces llueve.
La comida cada vez es más cara,
Y eso hace que nuestro sencillo goce de la vida se esfume.

La respuesta a esta realidad descrita de forma tan gráfica por Chowdhury nos la da otro joven, Paul Lehane (once años) en la misma antología, en apenas dos líneas, al final de su poema sobre la ciudad:

Paz es lo que deseamos
Pero tendremos que luchar por ella.

Luchar por ella. ¡Luchar por ella! Uno de los aspectos más significativos del testimonio que ofrece el libro *Staying Power* es el hecho de que haya sido escrito por una persona de raza blanca. Según el propio autor, fue un comentario casual durante los disturbios de 1981 el que le impulsó a embarcarse en esta apasionante historia sobre la presencia y la contribución de las personas negras a Gran Bretaña a lo largo de los siglos. En otras palabras, fue un acto de resistencia al racismo organizado por sus víctimas el que le motivó a emprender una reevaluación general de la presencia negra en las Islas.

El libro es, en parte, un testimonio de esa resistencia y del tesón de las personas negras, tal como lo vimos descrito en el poema de Brian Collins. En sus páginas encontramos mentes brillantes que iluminan nuestra percepción de la historia de Gran Bretaña y de sus conexiones dialécticas con el Imperio, ahora renacido en forma de neocolonias: Ottobah Cugoano, Olaudah Equiano, William Davidson, Robert Wedderburn, William Cuffay, Mary

Seacole, y muchos otros que llegan hasta nuestros días, como George Padmore y C. L. R. James. Deberíamos conocer sus historias.

Pero la verdadera resistencia es la de las luchas de los trabajadores, los trabajadores negros y de otras razas, los hombres y mujeres normales cuyos nombres nunca aparecen en los libros de historia. Son sus luchas en Gran Bretaña las que, junto a los esfuerzos por la liberación nacional de sus semejantes en Asia, África y las islas del Caribe, han puesto el racismo en primera línea en el siglo XX, y son ellas las que reclaman, abiertamente, soluciones inmediatas.

*Un largo camino hacia la libertad.
¡Bienvenido a casa, Mandela!*

Bajo la atenta mirada de los miles de personas que se congregaron en Ciudad del Cabo para contemplar el milagro con sus propios ojos y de los millones que lo seguían en todo el mundo a través de sus televisores, Mandela caminó cogido de la mano con su esposa, Winnie, hacia su libertad y su triunfo. La fecha quedaba inscrita en la historia mundial: 11 de febrero de 1990. Y, cuando habló, nos llenó a todos de alegría al reafirmar públicamente su fe en el pueblo sudafricano y en los principios por los que estaba dispuesto a morir: una Sudáfrica democrática, unida y libre de racismo.

Millones de personas habían esperado este momento durante años, y la expectación había aumentado aún más en los últimos días, como demuestra el caso de una niña de nueve años, Lashambi, y su madre, Njeeri wa Ndūng'ū. Desde los seis años, Lashambi había coleccionado todas las noticias, artículos y fotografías sobre Nelson y Winnie Mandela que conseguía en periódicos y revistas. La puerta y las paredes de su habitación estaban literalmente forradas con imágenes de los Mandela y con un gran cartel en el que se podía leer: «Liberad a Mandela». Durante años rogó a su madre —a quien, como todos los niños, creía capaz de mover montañas— que llamara a

los presidentes sudafricanos y les pidiera que liberaran a Mandela. Si su madre podía intervenir y hablar con el director de la escuela, ¿por qué no iba a poder hacerlo con otras autoridades? Cuando, nueve días atrás, F. W. De Klerk anunció que Mandela sería liberado, Lashambi recibió la noticia entre saltos de alegría y le dijo a su madre: «Hagamos una gran tarjeta y enviémosela a Mandela. Podemos poner: Bienvenido a casa, Baaba Mandela». Lashambi y su madre Njeeri viven en Newark, Nueva Jersey, en Estados Unidos. En 1963, cuando Mandela fue condenado a cadena perpetua, la madre, que había nacido en Mang'u, en Kenia, tenía apenas siete años. Ahora ella y su hija de nueve años estaban esperando a Mandela. Mandela ha estado en nuestros pensamientos y en nuestros corazones durante varias generaciones, y no sólo en África, sino en muchas partes del mundo, en los pensamientos y el corazón de cualquier persona que valore la libertad humana. Miles de personas se manifestaron pidiendo su liberación en virtualmente cada ciudad y pueblo del mundo. Se ha puesto nombre a calles en su honor. Se han vendido millones de ejemplares de discos y canciones dedicadas a él. Se han escrito libros sobre él. También escultores y pintores han intentado capturar la imagen de este prisionero del *apartheid*. El mundo entero ha estado esperando a Mandela.

¿Por qué el nombre y la personalidad de Mandela han cautivado a tanta gente? No era el único condenado a cadena perpetua en el mundo. De hecho, en las cárceles de Sudáfrica han muerto miles de prisioneros. Otros han sido masacrados delante de todo el mundo: Sharpeville en los sesenta, Soweto en los setenta. Para los ciudadanos de raza negra, toda Sudáfrica ha sido una cárcel gigantesca,

especialmente en la época de las cartillas y las leyes de control.

Lo más cautivador de la historia de Mandela es la forma en la que ha resistido todos estos años de solitario confinamiento y otras torturas sin rendirse jamás ante los vampiros racistas. En él, la gente ha reconocido la infinita capacidad de resistencia y conquista del espíritu humano. ¡Un hurra por el espíritu de resistencia! ¿Acaso no nos identificamos con personajes literarios como Prometeo por esa misma razón? ¿Y con personajes históricos como Paul Robeson, Kwame Nkrumah, Ho Chi Minh, Nat Turner, Toussaint L'Overture, el revolucionario keniano Dedan Kĩmathi, el líder de la resistencia zimbabuense Mbuya Nehanda, y el poeta y cantautor Víctor Jara, víctima de la dictadura chilena?

Todas estas figuras son heroicas porque sus sensibilidades individuales reflejan de forma intensa el espíritu de sus comunidades. Su singularidad es la singularidad del momento histórico que han vivido. Han hecho historia tanto como la historia les ha hecho a ellos. Han sido luces que iluminaban nuevos caminos, y su llama ha sido prendida con el fuego de las masas. Cada vez que su llama parece apagarse, los grandes de la historia se vuelven hacia la gente, en busca de más energía. De igual modo, Mandela ha sido una luz para el pueblo sudafricano, y los sudafricanos negros se reflejan en Mandela.

Al aplaudir a Mandela, los habitantes del mundo han aplaudido también el coraje, la fortaleza, la resistencia y el espíritu de las masas sudafricanas. Y todo el planeta, aunque los africanos y los descendientes de africanos en particular, se ha visto asimismo reflejado en las luchas de las masas sudafricanas. Dicho de otro modo, Mandela es

a las luchas de la Sudáfrica negra lo que las luchas de la Sudáfrica negra son a las fuerzas democráticas del mundo en el siglo xx. Sudáfrica es un símbolo del desarrollo del mundo moderno en los últimos cuatrocientos años.

¿Una antigua queja? No realmente. Cuando Vasco da Gama llegó al Cabo de Buena Esperanza en 1498, no sólo encontró una mejor ruta para acceder a las riquezas de la India desde Europa occidental, sino que dio inicio a una larga era para África, una era de asociación forzada y desigual en la que se vio obligada a contribuir al desarrollo de Europa y de la recién descubierta América. Los dos economistas y filósofos políticos más importantes de Europa, Adam Smith y Karl Marx, coinciden en sus escritos en que el «descubrimiento» de América y de la ruta marítima a la India a través de Sudáfrica fueron los dos eventos más significativos en la emergencia, el crecimiento y el desarrollo de la Europa posrenacentista. Adam Smith los llama «los dos eventos más importantes en la historia de la humanidad»; Karl Marx los describe como la apertura de «nuevos territorios para la naciente burguesía» y como desencadenantes de que el comercio y la industria conocieran «un desarrollo nunca antes visto».

Sudáfrica, a pesar de ser el punto más alejado de Europa en el continente africano, se convirtió para los europeos en la puerta de entrada hacia él. En un contexto mundial, Sudáfrica también se convirtió en el nexo que unió diversas historias y fortunas de Asia, Europa y América. Como en el resto del continente, los sudafricanos fueron perseguidos y capturados como esclavos. Su trabajo fue usado en el desarrollo de lo que más tarde se convertiría en Estados Unidos, y los beneficios de la venta de sus cuerpos como mercancía formaron parte del capital que autorida-

des como W. E. B. Du Bois, C. L. R. James y Eric Williams han demostrado que fueron la base del despegue industrial de Europa occidental en el siglo XIX.

Desde 1652, cuando primero los alemanes y los franceses y finalmente los ingleses se establecieron como colonos en Sudáfrica y empezaron a apropiarse por la fuerza de las tierras de los africanos, hasta el siglo XIX, cuando el país entero se convirtió primero en una colonia británica y más tarde en una neocolonia supervisada por una élite blanca, el oro, los diamantes y los minerales de Sudáfrica se usaron para desarrollar las industrias europeas —y americanas, después— y para amasar enormes reservas de oro. ¿Hay algún banco, institución financiera o industria de tamaño significativo en Europa occidental, Estados Unidos y Japón que no esté en deuda con el oro y los diamantes de Sudáfrica?

La mayor parte de las industrias en Sudáfrica son filiales o subsidiarias o asociadas de empresas occidentales, y sus gigantescos beneficios tienen su origen en los salarios miserables de los trabajadores negros y en la pobreza general de la mayoría de la población, garantizada por el cruel sistema del *apartheid*. La economía sudafricana está indisolublemente ligada a la de Occidente. Así que no es sorprendente que Gran Bretaña y Estados Unidos se haya opuesto a las propuestas de boicots económicos. Apoyar un boicot contra el *apartheid* sudafricano sería boicotear sus propias economías. Las propuestas para boicotear el *apartheid* sólo empezaron a tener algún efecto cuando las fuerzas democráticas estadounidenses se dieron cuenta de que los pilares del *apartheid* estaban llegando a su propio país. Entonces fue cuando Estados Unidos empezó a considerar sanciones económicas y a presionar a su comunidad empresarial para que cooperara.

En el sistema sudafricano del siglo xx, podemos contemplar la amarga consumación de al menos cinco fuerzas que han dificultado el desarrollo auténtico de los seres humanos: el colonialismo clásico, el neocolonialismo, los salarios miserables, el racismo, y la usurpación de la soberanía del pueblo mediante la negación de la democracia. Pero los sudafricanos negros no siempre han sido víctimas indefensas de fuerzas superiores. Su historia también nos ofrece ejemplos de personas que han sido pioneras en la lucha por la supervivencia de sus comunidades, por la liberación nacional y la emancipación social. El éxito de su resistencia puede medirse con precisión comparando su historia con la de otras áreas importantes ocupadas por colonos europeos en los siglos xvii y xviii. En las Américas, Canadá y Australia, los europeos prácticamente aniquilaron a las poblaciones nativas, mientras que la fiereza de la resistencia negra sudafricana aplacó los decididos esfuerzos de los colonos para aniquilarlos. Shaka, el gran rey zulú, es, posiblemente, el más conocido de los líderes de la resistencia africana anteriores al siglo xx, y su nombre sigue un modelo para los movimientos de liberación.

La Sudáfrica negra tuvo que pagar un alto precio por su resistencia. Desde Shaka hasta Mandela, sus miembros han experimentado una masacre tras otra a manos de los europeos. Las matanzas de Sharpeville y de Soweto remiten a los africanos a otras masacres en la historia colonial en el continente: la del campo de Hola en Kenia, Wiriyanu en Mozambique, Argel en Argelia... Pero el pueblo negro sudafricano nunca ha perdido la esperanza, ni siquiera cuando otros pueblos cuya resistencia había empezado mucho después de la suya ya alzaban banderas nacionales y cantaban sus propios himnos.

La Sudáfrica negra ha sido también pionera en otros aspectos. El Congreso Nacional Africano, formado en 1912, es uno de los partidos políticos modernos más antiguos de África, y puede considerarse el padre de los movimientos de liberación africanos que surgieron con posterioridad. Su himno, «Nkosi Sikelele Africa» («Dios salve a África») es lo más parecido a una Internacional panafricana, y en la actualidad es el himno nacional de Tanzania y Zimbabue. La influencia de las pioneras luchas negras por la liberación en Sudáfrica se extiende más allá del continente: Mahatma Gandhi empezó su activismo político en Sudáfrica. La independencia de India en 1948 tuvo una fuerte influencia en los movimientos por la independencia en el resto de Asia y en África.

También en literatura los nombres de Thomas Mofolo, Vilakazi, Peter Abrahams, Ezequiel Mphahlele, Alex La Guma, Mazisi Kunene o Miriam Tlali van inevitablemente ligados al desarrollo literario en el continente africano.

Pero es la titánica lucha contra el racismo y la segregación racial —que W. E. B. Du Bois describió como *el* problema del siglo xx— lo que hace que cualquier africano y cualquier persona de raza negra en el mundo, se vea reflejado o reflejada en la historia del pueblo sudafricano, y por tanto en la de Mandela. La opresión racial conlleva numerosas subyugaciones: económica, política, cultural y psicológica. ¿Quién puede decir que no se ve reflejado en ese espejo?

Sudáfrica soy yo. Sudáfrica eres tú. Sudáfrica son todos los negros de la Tierra. Sudáfrica son todos los trabajadores del mundo. Sudáfrica es la humanidad entera, luchando por su salvación. Y si bien es cierto que esta lucha por recuperar el sentido de comunidad humana la han

liderado las masas sudafricanas a través de organizaciones políticas como el Partido Comunista Sudafricano, el CNA (Congreso Nacional Africano) y el Pan Africanist Congress (Congreso Panafricano), es igualmente cierto que Nelson Mandela se ha convertido en su símbolo principal. Mandela ha sostenido con pulso firme ese espejo en el que el siglo xx se ha visto reflejado.

Tengo la esperanza de que su liberación, que llega en la década que pone fin a este siglo, junto a otros muchos cambios que están teniendo lugar en las relaciones de poder en el mundo, así como las demandas generalizadas por un empoderamiento de las masas, sean sólo un primer paso hacia la liberación de los sudafricanos de raza negra para que puedan tomar el control de su economía, su política y su cultura. Su éxito dependerá de hasta qué punto serán capaces de resistir las presiones de Occidente para que acepten una solución como la que tuvo Kenia en su momento.

En 1962, Jomo Kenyatta fue liberado después de ocho años en prisión, y procedió a negociar con el Mau Mau, el grupo armado para el que había luchado. Pero el resultado de dichas negociaciones resultó en un sistema que mantenía intactas las estructuras coloniales; hoy, Kenia, bajo el Gobierno de Daniel Arap Moi, sucesor de Kenyatta como presidente del país, es uno de los Estados más represivos del mundo, una neocolonia que depende por completo, de forma patética, de Occidente. Kenyatta perdió en la mesa de negociaciones lo que el pueblo de Kenia había ganado en el campo de batalla.

La Sudáfrica negra no puede aceptar —no puede permitirse, de hecho— el reemplazo en 1990 del sistema neocolonial de 1910, con el país bajo la supervisión de

una minoría blanca, por un nuevo sistema neocolonial más refinado, ahora dirigido por una minoría negra. La historia de los últimos cuatrocientos años nos emplaza a derrocar para siempre, de una vez por todas, la triple amenaza del colonialismo, el neocolonialismo y la opresión racial y a empezar un verdadero camino hacia la justicia social para todos.

La liberación de Mandela es su propia victoria y la victoria del CNA y de los otros movimientos de liberación: de los sudafricanos negros, de todos los pueblos negros y africanos, y de los defensores de la libertad humana. Ahora que Mandela está libre, los habitantes del mundo deben redoblar su apoyo a los movimientos de liberación y a sus demandas de independencia y libertad.

Tal vez aquella niña de nueve años estuviera tan feliz por la liberación de Mandela porque atisbaba en ella un destello del futuro que su generación construirá, con determinación, para garantizar que el siglo XXI sea el siglo de África y del resto de pueblos explotados y oprimidos de la Tierra.

IV

Matigari, sueños y pesadillas

Vida, literatura y nostalgia del hogar.

¿Habéis tenido alguna vez la sensación de estar en dos sitios al mismo tiempo? Mañana regreso a Inglaterra desde Nueva Inglaterra, después de cinco meses enseñando literatura y política en los departamentos de Lengua Inglesa y de Literatura Comparada de la Universidad de Yale, en New Haven, no muy lejos de New London.

Los edificios son una réplica de los de Oxford, desde el color mismo de las piedras. Estos edificios de estilo gótico fueron edificados durante la Depresión por artesanos italianos, que dejaron su huella personal en ellos con las gárgolas que, desde los tejados y los muros, parecen burlarse del rigor académico.

En marzo de 1702, un tal Jacob Heminway se inscribió en el centro; fue el primer estudiante de una larga lista que se formaría en Artes y Ciencias en esta institución y cuya formación los «capacitaría para el servicio público, tanto en la administración civil como en la religiosa». Hasta los años sesenta y setenta, esta larga lista apenas había incluido a negros y a mujeres. En la actualidad si puede considerarse una universidad mixta y multirracial, aunque los negros siguen siendo una minoría.

Como las otras universidades de la Ivy League, Yale atrae a algunos de los mejores estudiantes del país, y sus graduados no tienen problemas para encontrar buenos trabajos en todo tipo de instituciones. Uno de sus graduados en derecho ha conseguido alcanzar la más alta

posición en la administración pública estadounidense: su nombre es George Bush, y ha contratado a otro antiguo estudiante de Yale, David Allan Bromley, como su consejero científico en el Gobierno.

A los escritores se nos supone una opinión sobre cualquier tema; desde geografía, historia, física o química hasta el destino de la humanidad.

Hace poco asistí a un simposio en Estocolmo sobre «Asistencia al desarrollo en los noventa», en el que presenté mi trabajo, titulado «El impacto de los donantes y la asistencia al desarrollo en las culturas receptoras».

Coincidí con otros africanos allí presentes en una postura contraria a la del experto del Banco Mundial, que no dejaba de citar a Kenia, Malawi, Camerún y Costa de Marfil — todos ellos Estados represivos y sometidos al control occidental— como casos de éxito del FMI en África.

Aquello estaba lleno de expertos en micro y macroeconomía, que habían creado complicadísimos gráficos, que proporcionaban cifras y estadísticas y que supuestamente conseguían entenderse los unos a los otros en sus propios idiomas.

Cuando más tarde, durante un paseo en barca en las aguas de Estocolmo, me encontré con Per Wästberg, el novelista sueco y antiguo presidente del PEN Internacional, de repente me percaté de cuánto me alegraba poder charlar un poco de nuestras cosas con otro escritor.

Wästberg es el autor de *Eldens Skugga*, de *Bergets Kalla* y de muchos otros artículos y libros sobre África. Mientras la barca se dirigía hacia el centro de Estocolmo, me habló de los lugares de su infancia, que aparecían también en algunas de sus novelas ambientadas en Estocolmo.

¿Ves aquella estatua? Es de Gustavo III, el rey de Sue-

cia asesinado en 1792 en el baile de máscaras en la ópera de Estocolmo. Mucha gente ha visto paralelismos entre aquel asesinato y el de Olof Palme³⁶. Y de repente se detuvo, reviviendo sin duda el dolor y los recuerdos que le asaltaron al mencionar a aquella persona que no sólo fue un queridísimo primer ministro, sino también un amigo personal y familiar.

El amor de Wästberg por los escenarios físicos y sociales de su desarrollo como persona y como escritor me conmovió y me llevó a pensar en el exilio en el que yo mismo me había visto obligado a vivir.

Durante los últimos seis años he vivido en Islington, y este pequeño núcleo urbano cercano al corazón de Londres se ha convertido en mi segundo hogar. Escribí en gikūyū mi novela *Matigari* en el número 85c de Noel Road, lo que hace que todavía me sienta más plenamente identificado con Islington. Cuando me invitaron a Yale el año pasado, dudé. ¿No me alejaría Yale todavía más de Kenia y África? Así que tan pronto como aterricé en New Haven a mediados de enero, me sumergí en la redacción de un guion, *Kariūki*, para un proyecto en el que participan cineastas de Zimbabue, Tanzania, Mozambique, Zambia y Suecia.

Para mí, escribir ha sido siempre una forma de reconectar con el lugar de mi nacimiento e infancia. Durante unas semanas, conseguí aislarme por completo de New Haven y sumergirme en mi conciencia. Regresé al África de los años veinte y treinta. Viví en sus paisajes, en sus ríos, reviví su historia y, sólo después de que este viaje mental terminara, desperté de nuevo en New Haven, Connecticut.

36 N. del T.: Olof Palme fue primer ministro en Suecia y murió asesinado bajo su segundo mandato en 1986. Era reconocido como pacifista, defensor de los derechos humanos y por su compromiso con el Tercer Mundo.

Me alojaba en los apartamentos Taft, en College Street, muy cerca del cruce con Chapel Street. Una de las cuatro esquinas de la intersección era la Bishop Tutu Corner, dedicada al obispo sudafricano Desmond Tutu. ¿Desmond Tutu en Yale? Lo cierto es que el tema sudafricano estaba muy presente en la universidad. Mis alumnos solían hablar sobre ello. Y frente a las oficinas del presidente de Yale, los estudiantes habían construido chabolas de cartón, papel y bolsas, reivindicando que la universidad tomara partido y se distanciara de ciertos intereses en Sudáfrica.

Yale tiene una de las mejores bibliotecas de Estados Unidos. Un día me encontraba recorriendo sus tranquilos pasillos. En silencio, me dirigí a la sección de prensa internacional. Hacía tiempo que no leía ningún periódico keniano, y quería encontrar alguno.

Estábamos a principios de marzo. ¿Qué encontré entre las páginas del periódico? El presidente de Kenia, Moi, me acusaba en un encuentro público y afirmaba que yo estaba en Sudán, obviamente conspirando contra él. Antes os he hablado de estar en dos lugares al mismo tiempo; en este caso, lo cierto es que ni estaba ni había estado nunca en Sudán.

No debería haberme preocupado por el hecho de estar tan lejos de Kenia. Cuando llegué a New Haven, una de las primeras cartas que recibí estaba en perfecto gĩkũyũ. Era de la directora del programa de Lenguas Africanas de Yale, que es americana.

En Yale se enseña swahili, yoruba, hausa, zulú y este verano van a introducir también el gĩkũyũ y el shona. Las asignaturas disponen de una gran cantidad de material educativo y de libros en gĩkũyũ y swahili. Entre los 24

estudiantes de mi seminario sobre literatura y política había una chica que había estudiado swahili, gĩkũyũ y hausa, además de hablar algunas lenguas europeas.

Cada año se convocan diez plazas para el programa universitario del Departamento de Literatura Comparada (esta chica había conseguido una de estas plazas), y se reciben más de un centenar de solicitudes. Cuando me reuní con una de las editoras de la prestigiosa revista *Yale Journal of Criticism* y me pidió que contribuyera a la publicación con un artículo, rechacé la propuesta diciéndole que ya sólo escribo en gĩkũyũ; se me quedó mirando fijamente y me dijo: «Pues escribe en gĩkũyũ. Lo publicaremos».

He disfrutado mucho dando clases otra vez, después de más de seis años. Los seminarios pueden ser muy estimulantes, aunque también son muy exigentes. Los estudiantes, sus apasionados debates, sus discusiones, las polémicas y controversias...; todo ello hace que me sienta como en casa y que desee la llegada del próximo seminario. Pero, por supuesto, no puedo dejar de pensar, cada día, en lo absurdo de mi situación. En mi propio país se me ha prohibido enseñar en la universidad o en cualquier escuela.

Los asuntos que tratamos en las clases en Yale nos llevarían a prisión a todos los participantes, con una condena de entre uno y diez años. Les explico esto a mis estudiantes y me miran asombrados, ya que las cosas de las que hablamos ni siquiera son particularmente revolucionarias. ¡Simplemente debatimos sobre la importancia de la ficción en la vida real!

Cada vez que hago una lectura pública de la traducción inglesa de mi novela *Matigari* me pregunto si debo contar la historia de la prohibición del libro original en gĩkũyũ en Kenia. Esta historia ilustra lo absurda que llega a ser la

situación de un escritor en un Estado represivo. La novela se publicó en mi país en octubre de 1986. Poco después, el presidente Moi recibió informes sobre que algunos campesinos en la Provincia Central de Kenia hablaban de un hombre llamado Matigari que recorría el país exigiendo verdad y justicia. Moi ordenó que lo arrestaran inmediatamente. La policía le informó de que Matigari era simplemente un personaje en un libro. Y, a pesar de ello, en febrero de 1987, Matigari fue «arrestado»: se retiró el libro de todas las librerías de Nairobi y de los almacenes de la editorial. Mi anterior novela en gikūyū, *El diablo en la cruz*, había sufrido un destino similar en la prisión de máxima seguridad de Kamītī cuando la escribí en papel higiénico durante mi estancia allí. Luego me la devolvieron, por considerar que no representaba ningún peligro. Parece que *Matigari* era más peligrosa.

Un escritor habita dos lugares al mismo tiempo: el mundo real y el mundo de la ficción. Pero en un Estado neocolonial la ficción parece más real que el disparatado mundo del dictador. El mundo de un dictador contiene un elemento de pura fantasía. Matará, encarcelará o exiliará a centenares de personas y, aun así, creerá que la gente lo ama por ello.

Todos desearíamos, por supuesto, que el mundo de los dictadores permaneciera confinado en las páginas de los libros; desgraciadamente no lo está. Y, sin embargo, el dictador sí creerá que los personajes de una ficción se pasean por las calles de su país. Tal vez esto demuestre la importancia de la literatura en la vida. Podríamos decir, en cierto modo, que los dictadores son los mejores estudiantes de literatura. O al menos los que se la toman más en serio, lo que no significa que hayan aprendido algo de ella ni de la historia.

Matigari y el sueño de un África Oriental.

Se llamaban a sí mismos el Club de la Felicidad, y, para mí, un keniano que regresaba al lugar donde nació por primera vez desde mi exilio en junio de 1982 a causa del régimen dictatorial de Daniel Toroitich arap Moi, simbolizaban la esencia de África Oriental. Era abril de 1987, acababa de llegar a Dar es Salaam desde Londres, vía Harare, como invitado de Walter Bgoya, y allí me encontraba, en medio de un grupo dedicado a la Felicidad. Sólo dos meses antes, en febrero, la policía de Kenia había secuestrado mi novela *Matigari*, y me preguntaba qué le harían al autor si supieran que ahora mismo estaba cruzando la frontera con el Club de la Felicidad. Aunque no todos los miembros y sus invitados eran musulmanes, se habían reunido en casa de una mujer tanzana de origen asiático para celebrar el fin del Ramadán. Ella vestía una *kanga* larga y hablaba perfectamente en swahili. Yo no podía dejar de mirarla, ni a ella ni a otra mujer, una tanzana de origen arábigo-africano, cuyo rostro y cuello de ébano se veían remarcados, de forma casual y hermosa, por un mantón de satén blanco que caía y se doblaba sobre sus hombros. Había nacido en Zanzíbar y ahora vivía en Dar es Salaam. Los hombres eran casi todos de Tanzania, Uganda y Somalia, menos yo, que era de Kenia. Dos de los hombres llevaban gorros *kufi* y largos *kanzu*, los caftanes típicos de los musulmanes africanos. El resto vestía al modo occidental.

La cena fue un festín de pescado, cordero y pollo en salsa de curry con leche de coco, de pan *chapati* y *paratha*, espinacas, papaya y otras variedades de verduras y frutas tropicales. Y arroz, por supuesto. De la habitación en la que estaban los más jóvenes nos llegaba música *taarab*, con su mezcla de elementos árabigos, indios, africanos e incluso cubanos. Disfruté el olor de la comida, el armónico sonido de las voces, el colorido de las ropas, las anécdotas y las historias, la calidez de las risas al atardecer; todo en esta celebración del Ramadán me recordaba al África Oriental de mi niñez, de mis recuerdos.

Nací en 1938 en Limuru, Kenia, cerca de Kamĩĩĩthũ, donde entonces se situaba lo que llamábamos el «poblado swahili», que en realidad era un pequeño asentamiento musulmán. Su forma de vestir —pendientes, aros en la nariz, vestidos *buibui* negros, *ntandios*, *kangas* de colores, gorros bordados— y sus casas con techo de zinc eran muy parecidas a las que vería más tarde en Mombasa y Nakuru (Kenia), en Kampala (Uganda) y en Dar es Salaam (Tanzania). Era como si la costa se hubiera reproducido en diferentes partes de África Oriental. De pequeño, jugaba con otros niños que se llamaban Juma, Abdi, Omali, Amina, además de los Peter, John, Samuel y Margaret, y de la mayoría que llevaban nombres africanos como Kamau, Onyango, Mulwa y Akinyi.

Siempre envidiábamos a los habitantes del poblado musulmán cuando terminaba el Ramadán. Se atiborraban de arroz blanco, que nosotros sólo comíamos en Navidad, e incluso entonces lo hacíamos en pequeñas cantidades. De este modo extraño, la Navidad y el Ramadán quedaron relacionados en mi mente, con el arroz y el *chapati* como conexión simbólica material. Esto fue muchos

años antes de que supiera que el *chapati*, la *paratha* y los *curris* eran de origen indio y que también se usaban en festivales hindúes como el Diwali, el festival de las luces, que los niños indios de Limuru solían celebrar con fuegos artificiales. Navidad, Ramadán, Diwali, la ceremonia de iniciación Irua entre los gíkūyū: todas estas celebraciones estaban relacionadas a través del curri y el arroz. Esto sucedía en la década de los cincuenta.

En 1978, el Ramadán y Kamīrīthū reaparecieron en mi vida. En esos momentos me encontraba detenido por motivos políticos en la prisión de máxima seguridad de Kamītī debido a mis actividades en el teatro popular de Kamīrīthū y a haber escrito obras en una lengua africana que la gente de la zona podía entender. El poblado musulmán había desaparecido hacía ya mucho tiempo; fue derribado por la administración colonial durante la época de la lucha armada del Mau Mau, en los años cincuenta. Pero en mi celda en Kamītī un día me acordé de él cuando una celebración de fin del Ramadán nos interrumpió mientras comíamos nuestra monótona y asquerosa comida carcelaria. Algunos prisioneros políticos eran musulmanes y se les había dado un permiso especial para disponer de arroz, arroz blanco y brillante, al final de su celebración. Todos los presos nos unimos a ellos y comimos arroz.

Ahora, aquí en Dar es Salaam, estaba viviendo mi regreso a casa con una fiesta de Ramadán en compañía de musulmanes, cristianos y otras personas que, aunque no pertenecían a ninguna de estas confesiones, eran miembros o invitados del Club de la Felicidad. Esto era África Oriental. Un caleidoscopio de colores, culturas y retazos de la historia.

Al terminar el banquete nos dirigimos al océano Índico para rematar la felicidad de la velada pescando a medianoche en una embarcación a motor de la mujer con el mantón de blanco satén. Fuimos a Mbudya y a otras pequeñas islas. La luna y las estrellas se reflejaban en el suave oleaje de la superficie del mar. A medida que la orilla se iba alejando tras nosotros, empecé a entender por qué Dar es Salaam había sido bautizada así: el remanso de paz. El rugido del motor e incluso el de nuestras voces entonando canciones de pescadores o contando anécdotas no hacían más que acrecentar la paz que nos rodeaba. El silencio estaba preñado de recuerdos.

En la época en la que los barcos todavía dependían del viento, los monzones permitían migraciones periódicas entre la costa de África Oriental y las otras costas que bordean el mar Rojo y el océano Índico, especialmente las de Arabia, Persia, la India y Ceilán. De mayo a septiembre, los barcos se alejaban con los vientos de suroeste, y de noviembre a marzo los vientos de noreste revertían el proceso. El comercio que comportaba este tráfico marítimo convirtió a África Oriental en una zona próspera, así como en la protagonista de la imaginación poética y de los relatos de los viajeros. Entre los siglos x y xv, con la incorporación del área a la zona de influencia de la cultura y del comercio islámico, que abarcaba la costa del Sahara, África Occidental y España, surgieron numerosas ciudades Estado con el Islam como parte de su forma de vida y el swahili como lenguaje común para la cultura y el comercio. Entre estas ciudades destacaban Kilwa, Mombasa y Malindi, que en el *Paraíso perdido* de Milton aparecen entre las ciudades y civilizaciones que el ángel Gabriel muestra a Adán y Eva como visiones del futuro antes de

su expulsión del paraíso. Eran, en efecto, una especie de paraíso conquistado gracias a los esfuerzos humanos y al aprovechamiento de los monzones.

En la noche de Felicidad estábamos, así pues, pescando en las aguas de la historia, aguas que habían visto el auge y la caída de estas peculiares ciudades africanas cuya cultura cosmopolita se reflejaba a la perfección en la comida, la ropa, la música e incluso la composición del Club de la Felicidad. La barca se detuvo en diversos lugares y lanzamos el sedal en las aguas. El silencio del mar era tan profundo que se impuso sobre nuestra conversación, ahora reducida a susurros. Si seguíamos hacia el sur desde allí, me explicaba mi anfitrión, terminaríamos en Kilwa. Si seguíamos recto, en cambio, llegaríamos a Zanzíbar y a la isla de Pemba. Y si fuéramos hacia el norte, alcanzaríamos Bagamoyo y, más allá, Mombasa y Malindi. «Entonces estarías de regreso en Kenia, tu hogar», me dijo. «Bueno, ya me siento en casa ahora», le dije. «Tienes razón. África Oriental es, en realidad, un solo país».

Siempre me ha parecido que si en un mapa trazamos una línea que recorra la frontera exterior de Kenia, Uganda y Tanzania, la forma obtenida se parece al dibujo de una cabeza humana con un gorro *kufi*; la parte superior del gorro, un poco aplastada, sería la larga frontera con Etiopía. El cuello descansa sobre el río Rovuma, en el sur. La nuca y la parte posterior de la coronilla está formada por los pliegues de la costa del océano Índico. El rostro lo delinean los lagos del oeste, desde el lago Malawi al lago Alberto; el Tanganika y el Kivu marcan el contorno de la barbilla y la boca, y los lagos Eduardo y Alberto la frente. Esta cabeza de forma humana mira hacia el corazón del continente.

Y, en verdad, los ríos forman una red de canales que comunican África Oriental con el continente, y desembocan en los océanos que la comunican con el mundo. El río Tana, que se forma en las cumbres nevadas del monte Kenia, el Athi-Galana, que nace en los montes Ngong y en el Kilimanjaro, el Pangani, formado en el Kilimanjaro y en el monte Meru, y el Rufiji; todos ellos desembocan en el océano Índico. Otros afluentes y ríos del lago Tanganica confluyen en el poderoso río Congo y terminan en el Atlántico. El Nilo, el más famoso de los ríos africanos, se origina en el lago Victoria, entre los lagos Kyoga y Alberto, y desemboca en el mar Mediterráneo. El propio lago Victoria es el destino de numerosos ríos nacidos en las montañas de Kenia, Uganda y Tanzania. Es el auténtico lago de África Oriental, y debería tomar ese nombre.

Tenemos también las famosas montañas: la cadena Rwenzori, el monte Kenia, el monte Elgon, en la frontera entre Kenia y Tanzania, y el Kilimanjaro, entre Kenia y Tanzania. Sus siluetas alzándose hacia el cielo son muy representativas de África Oriental; son los guardianes naturales de nuestra tierra, el asiento desde el que Dios contempla África. No en vano, el Kilimanjaro es el punto más alto del continente. Las montañas Rwenzori son las legendarias «Montañas de la Luna» en las que se originaba el Nilo para los antiguos griegos, y Kenia y el Kilimanjaro excitaron la imaginación de la Europa del siglo XIX con las historias de que estas montañas desafiaban al sol ecuatorial con sus cumbres siempre nevadas.

El Gran Valle del Rift es otro elemento natural característico de África Oriental. El valle empieza en Beira, en la costa de Mozambique, y sube por territorio mozambiqueño hasta llegar al norte del lago Malawi, donde se bifurca y

adopta forma de V. La parte izquierda de esa V sigue los lagos que marcan la frontera occidental de Tanzania y Uganda con el Congo. La parte derecha de la V, en cambio, se adentra en el corazón de Tanzania y Kenia, incluyendo los lagos Eyasi, Manyara y Turkana, y sigue por Etiopía hasta el Mar Rojo y más allá.

Esta geografía compuesta por montañas, lagos, ríos, montes, grandes valles y un litoral dotado de puertos naturales ha afectado directa y profundamente a la historia del territorio. Durante mucho tiempo la costa ha constituido el punto de conexión de África Oriental con el mundo (en el siglo xv, por ejemplo, el rey de Malindi envió diversos presentes al emperador de China, entre ellos una jirafa). Todo lo que llegó a África Oriental desde el exterior lo hizo desde el mar: lo bueno, pero también lo malo. Y, de entre todo lo malo, lo peor fue la llegada de los portugueses a finales del siglo xv, que fue el origen de más de cuatrocientos años de relaciones con Europa occidental, basadas en la desigualdad. Durante las guerras con las que se intentó resistir al invasor extranjero, las montañas constituyeron una fortaleza natural y una base de retaguardia que proporcionó refugio y sustento a nuestros pueblos. La riqueza de las tierras se convirtió en el centro de las disputas entre Europa y África Oriental en el siglo xx. Debido a la importancia de la geografía natural en el desarrollo de nuestra región, no debe sorprender que también haya constituido un motivo central en nuestro imaginario literario. La presencia de la tierra como un elemento central en nuestras vidas ha distinguido la literatura de África Oriental de otras literaturas en el continente y su influencia es notoria en el caso particular de mi producción literaria, desde *The River Between* hasta *Matigari*.

Limuru, donde yo nací, se encuentra en el borde del Gran Valle de Rift. Los precipicios y los bosques y arboledas que lo rodeaban fueron parte de mi infancia, y nunca dejé de maravillarme por la vista del valle desde el confín de Limuru. Cuando la niebla cubría el valle al amanecer o al atardecer, su misterio se acrecentaba.

La línea de ferrocarril que construyeron los ingleses en 1901 para conectar Kenia con Uganda desciende hacia el imponente valle no muy lejos de la casa en la que crecí. Solíamos ir a las colinas y contemplar los trenes humeantes con destino a Uganda y nos parecía que estaban cantando canciones sobre su viaje. Incluso compusimos una canción sobre el ritmo de los trenes:

Nda-thiĩ - ũ-ganda

Nda-thiĩ - ũ-ganda

Voy-a-U-ganda

Voy-a-U-ganda

Acelerábamos el ritmo de la canción para acompañarlo con la aceleración del tren, hasta que llegaba un momento en el que el tren parecía no decir otra cosa que la frenética repetición de la palabra Uganda. Uganda, entonces, era para nosotros algo muy lejano, y nos hubiera gustado que el tren nos llevara allí.

Más tarde, en 1959, fui en tren a Uganda, concretamente a la Universidad Makerere en Kampala, que era entonces una delegación de la Universidad de Londres, donde estudié literatura inglesa y encontré mi vocación como escritor.

Kampala es una ciudad con altas colinas. La universi-

dad toma su nombre de Makerere, una de las nueve colinas sobre las que se erige la ciudad. El nombre de Makerere ha llegado también a ser un sinónimo de excelencia en el aprendizaje en África Oriental; para los que la ascenden, la colina es la entrada a un club realmente selecto. Aunque la universidad es más que eso.

En los cincuenta y a principios de los sesenta, Makerere era la capital intelectual de África Oriental y Central, un papel que más tarde asumiría, a medida que avanzaba la década de los sesenta, la Universidad de Dar es Salaam. La mayor parte de estudiantes venía de Kenia, Uganda y Tanzania. Tanzania estaba entonces dividida en dos: Tanganica y Zanzíbar. Pero también había estudiantes de Malawi (entonces Nyasalandia), Zambia (entonces Rodesia del Norte) y Zimbabue (Rodesia del Sur). Como miembros de la misma institución, los estudiantes nos acostumbramos a hacer cosas juntos; por ejemplo, gestionábamos las asociaciones y los clubs estudiantiles, como el Makerere Students Guild, el más importante de ellos. Quien se ganaba la confianza de los demás era elegido para liderar la asociación, sin importar cuál fuera su país de origen. Éramos africanos orientales, panafricanistas, o al menos era así como nos veíamos, y nos sentíamos orgullosos de ello.

Para los kenianos, la Uganda de los años cincuenta ejercía una especial fascinación. Durante toda mi vida había estado rodeado por la presencia de colonos blancos. Kenia, como Uganda, había quedado bajo la influencia de Gran Bretaña tras el reparto del continente que se había llevado a cabo en la infame conferencia de Berlín de 1884. Pero, a diferencia de Uganda, Kenia había sido colonizada por los blancos. Con la construcción de la línea de tren entre mi país y Uganda, los colonos no paraban de llegar,

determinados a hacer de Kenia un país de blancos. Nacido justo antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial y criado en Limuru, había asumido que la presencia blanca —los propietarios de las plantaciones de té, las mansiones a lo largo de la vía férrea— eran una parte normal de nuestras vidas. Esta normalidad la puso a prueba la irrupción del Mau Mau en 1952. El colono blanco reaccionó al reto con terror blanco. Kenia quedó bajo el estado de emergencia. El régimen colonial británico pretendía contener así la resistencia Mau Mau y la lucha por la independencia del pueblo keniano, pero, en la práctica, lo que se consiguió fue sumir en el terror a toda la población africana del país. Ir a Uganda durante esa época significaba escapar del terror que nos acosaba en nuestra vida cotidiana. Pero al llegar a Uganda no sólo se tenía la sensación de escapar de algo, sino también de llegar a nuestro hogar, de volver a casa. Excepto por la presencia india en Kampala y otros núcleos urbanos ugandeses —escasa en comparación con Kenia—, Uganda era claramente, visiblemente, indiscutiblemente, un país de africanos. Antes de estar allí no había experimentado nunca la sensación de estar y vivir en un país de negros sin blancos.

Fueron Makerere y Uganda los que me hicieron descubrir mi sentido de pertenencia a Kenia. Me dieron un hogar, una base y una distancia desde la que podía observar mi vida en Kenia e intentar capturar su significado en palabras. Había revistas literarias como *Penpoint* y, más tarde, *Transition* que me permitían aventurarme en esa dirección. Mientras era estudiante en Makerere escribí una obra de teatro, *The Black Hermit*, dos novelas, *The River Between* y *Weep Not, Child* y numerosos cuentos y artículos periodísticos. También fue en Makerere donde celebra-

mos la primera independencia en África Oriental, Central y del Sur, la de Tanganica (la actual Tanzania) en 1961, que fue la celebración de un nuevo amanecer en la región.

Tanzania ocupó un lugar muy especial en el imaginario político de los africanos orientales. No sólo por su historia de resistencia anticolonial, simbolizada por la gran rebelión armada Maji Maji de 1905 y por la independencia de 1961, y ni siquiera por el papel que jugaría más tarde en la liberación de África del Sur, a pesar de que fue sin duda una valiosísima contribución por la que el país pagó un gran precio. En los sesenta y principios de los setenta, Tanzania asumió el liderazgo anticolonial tanto en el ámbito político como en el intelectual; el mejor símbolo de este liderazgo fue la Universidad de Dar es Salaam, que se convirtió en el punto de encuentro y en el centro revolucionario e intelectual de África Oriental en particular, y de África y el tercer mundo en general. En su apogeo, Dar es Salaam atrajo a un brillante grupo de académicos progresistas de todo el mundo, y especialmente africanos, cuyo pensamiento y cuyas obras todavía influyen en el devenir de África Oriental. Muchos de los libros que se han convertido en el canon intelectual común de la región —por ejemplo, *De cómo Europa subdesarrolló a África*, de Walter Rodney, *The Silent Class Struggle* de Issa Shivji, o *The Dar Debate on Imperialism, Nationality and Class*— fueron escritos por miembros de la Universidad Dar es Salaam y publicados por Tanzania Publishing House, en los días de gloria en los que esta editorial estuvo bajo la dirección de Walter Bgoya. Julius Nyerere, presidente de Tanganica primero y de Tanzania después, fue nuestro rey-filósofo; algunas de sus palabras todavía constituyen la base de mi pensamiento sobre educación y cultura. La

nueva educación en la era poscolonial tenía que orientarse hacia la autonomía, tanto políticamente como económica, cultural y psicológicamente. Si no era así, como una vez nos dijo a los profesores de Dar es Salaam:

Enseñaréis para producir mano de obra, igual que hicieron los colonialistas. No para crear luchadores sino sólo un puñado de esclavos y semiesclavos. ¡Liberad a vuestros pupilos de la mentalidad colonial! Tenéis que formar personas duras; jóvenes tenaces, capaces de cambiar las cosas, no jóvenes sin esperanza.

Julius Nyerere fue estudiante en Makerere cuando ésta era la capital intelectual de África Oriental. El actual líder de Uganda, Yoweri Museveni, estudió en Dar es Salaam cuando era la meca revolucionaria de la región.

Bajo el Gobierno de Nyerere, Tanzania impulsó también dos declaraciones, primero la de Nairobi y más tarde la de Arusha, que, con su llamamiento a la unidad y al cambio social, todavía marcan la agenda política en África Oriental. En ellas se levantó la bandera de la esperanza, se apeló a visiones de un mañana en el que todos nos podríamos unir, porque la unión parecía la solución lógica y razonable a lo que estaba sucediendo en la región. ¡Qué días aquéllos, en Makerere, en África Oriental! Semejantes a la felicidad wordsworthiana por estar vivo en el momento en que nace la revolución, por ser joven cuando se abre frente a ti la posibilidad de un nuevo futuro. África, nuestra África, estaba regresando.

Se habían reunido en Nairobi durante unos días y entonces, el 5 de junio de 1963, habían anunciado su compro-

miso de unir los tres países en un solo Estado federado. ¿Qué? ¿Una Federación de África Oriental? Tanganica, con Julius Nyerere como primer ministro y luego como presidente, había conseguido la independencia hacía más de un año. Uganda, gobernada por Apollo Milton Obote, hacía apenas seis meses. Kenia acababa de obtener su autogobierno con Jomo Kenyatta —que había sido recientemente liberado tras ocho años en prisión, por pertenencia al Mau Mau— como primer ministro. La declaración en la que proclamaban su voluntad de unirse en una nueva entidad política no dejaba lugar a dudas:

Nuestro encuentro, dicen, está motivado por el espíritu panafricanista y no por el mero interés egoísta regional... No hay lugar para más eslóganes ni para más palabras. Éste es el día en que pasamos a la acción por la causa de los ideales en los que creemos, y por la unidad y la libertad por la que hemos sufrido y sacrificado tanto.

No era la primera vez que se había hablado de la federación de estos tres territorios. Desde 1919, o desde que los alemanes perdieron Tanganica, el Gobierno británico había intentado promover una mayor unión entre las tres colonias. Estos esfuerzos dieron como resultado que ciertos servicios, como el transporte o las aduanas, se prestaran de forma supraestatal desde 1932. Los gobernadores de los tres países empezaron a reunirse regularmente, y se creó una Secretaría Permanente en Kenia. En 1948, la Conferencia de Gobernadores fue reemplazada por la Alta Comisión de África Oriental (East African High Commission: EAHC), con competencias ejecutivas, y por la Asamblea de África Oriental, con competencias legis-

lativas. En 1961, la Alta Comisión pasó a ser conocida como Organización de los Servicios Comunes de África Oriental (East African Common Service Organization: EACSO), con una suerte de cámara legislativa llamada Asamblea Central Legislativa.

Lo que no se había producido en estos proyectos de unificación era un acto formal de unión política. En la época colonial, los más entusiastas con esa unión en un gran Estado central eran los colonos blancos. Sabían que su control económico de la región se reforzaría si controlaran un Estado así. Los africanos se habían opuesto siempre, por los mismos motivos. Pero entonces, con los procesos de independencia, que parecían prometer una nueva era en la que primarían los intereses africanos, la posibilidad de un Estado que centralizara África Oriental no podía hacer más que reforzar nuestros intereses. ¡Había llegado nuestro momento!

La declaración fue recibida con vítores por los habitantes de los tres países. En los pueblos, en las ciudades, en las calles, por todas partes, los trabajadores, los campesinos y los jóvenes componían canciones para apoyarla:

Tulimtuma Nyerere
Kwa Uhuru
Kenya, Uganda, Tanganyika
Sisi twasaidiana

Enviamos a Nyerere
En una misión para la libertad
Kenia, Uganda, Tanganica
Nos apoyamos los unos a los otros

En aquel momento yo era un estudiante en Makerere, y puedo recordar nuestro entusiasmo ante las noticias. Después de todo, nosotros, los estudiantes, ya habíamos vivido ese sentimiento de comunión como africanos orientales. Nuestra unidad estaba ahora a punto de germinar y ofrecer un jugoso fruto político en forma de creación de una Federación de África Oriental, como se prometió con tanta ceremonia a finales de 1963.

Tuvimos la oportunidad de expresar nuestros sentimientos. Un día escuchamos que los tres líderes, Nyerere, Obote y Kenyatta, iban a tener un encuentro público en la Clock Tower de Kampala. Era el sábado 29 de junio de 1963. Acudimos al conversatorio cantando y bailando: *Uhuru cha cha cha... Umoja cha cha cha...* La asistencia fue numerosa, y nuestras voces estudiantiles se unieron a las de los trabajadores que se habían concentrado allí. Un aplauso ensordecedor dio la bienvenida a Nyerere, o a Obote o a Kenyatta, cuando uno de ellos hizo referencia a su Declaración de Nairobi. *Uhuru cha cha... Unidad cha cha cha...*

Pero, ¿qué estábamos aclamando allí? Los tres líderes podían desgranar todas las ventajas de una federación africana oriental. Eran obvias, e incluso los colonos blancos las habían identificado unos años antes. Los intereses occidentales no se opondrían a una mayor unidad política, especialmente si garantizaba una mayor seguridad territorial para sus operaciones. Pero el hecho es que la Declaración de Nairobi no había abordado realmente cuál era la ideología que iba a guiar la fundación de esta nueva federación. ¿Para quién iba a crearse el nuevo Estado? ¿Al servicio de qué intereses sociales iba a estar? ¿Dónde se posicionaba en relación al neocolonialismo y a la cuestión

del cambio social para la mayoría de la población, aquellos trabajadores de África Oriental tan bien representados por la multitud que se agolpaba en la Clock Tower?

Luego, en 1967, llegó la Declaración de Arusha, impulsada en solitario por Tanzania. A pesar de ello, en cierto modo hacía más por África Oriental que la de Nairobi. La Declaración de Arusha reflejaba realidades y articulaba una visión que iban más allá de las fronteras de Tanzania:

Se nos ha oprimido durante mucho tiempo, se nos ha explotado durante mucho tiempo, se nos ha humillado durante mucho tiempo. Nuestra debilidad nos ha llevado a ser oprimidos, explotados, ignorados. Ahora queremos una revolución; una revolución que ponga fin a nuestra debilidad, para que nunca más seamos explotados, oprimidos ni humillados.

La Declaración de Arusha de Nyerere se convirtió en un referente sobre la concepción de África Oriental durante mucho tiempo. Al articular la visión de la emancipación de trabajadores y campesinos en Tanzania, se estaba estableciendo, de hecho, la conexión que unía a los habitantes de los tres territorios: los trabajadores de las tres áreas habían sido explotados, oprimidos y humillados durante mucho tiempo, y sólo la unidad y el empoderamiento económico, político y cultural de las masas permitiría satisfacer sus verdaderas necesidades.

Como se pudo comprobar después, la Declaración de Nairobi y el conversatorio en la Clock Tower de Kampala fueron el punto álgido al que llegó ese sueño de un Estado centralizado para la región de África Oriental. La Declaración de Arusha mostró nítidamente que los tres Esta-

dos estaban optando por diferentes caminos de desarrollo social. Tanzania experimentaba con una versión africana de la socialdemocracia, a la que se conoció como Ujamaa. Kenia derivó hacia el neocolonialismo clásico; prefirió la solución cómoda de relacionarse con Occidente como un Estado clientelar antes que arriesgarse a experimentar con un orden social diferente. Los líderes kenianos consideraron que era preferible ser esclavos bien alimentados que intentar vivir como una nación libre y verdaderamente independiente. En Uganda, gobernada por Obote, se intentó avanzar en diferentes direcciones al mismo tiempo; se hicieron guiños a la derecha, a la izquierda y al centro. Y luego, con el golpe de Estado de Idi Amin, llegó el fascismo. Al final, ni siquiera pudo salvarse la Comunidad de África Oriental que había sustituido a la Organización de los Servicios Comunes de África Oriental. En 1978, Tanzania y Uganda se declararon la guerra. La frontera entre Kenia y Tanzania se cerró entre 1977 y 1983. Y, a partir de 1985, cuando Yoweri Museveni llegó al poder en Uganda tras la caída de Idi Amin y del segundo Gobierno de Obote, el dictador keniano Moi hizo cuanto pudo para provocar una guerra entre los dos países. Ahora, ya en la década de los noventa, Tanzania, Uganda y Kenia no parecen más cerca de acordar una unión política de lo que lo estuvieron en 1963, cuando Nyerere, Obote y Kenyatta impulsaron la Declaración de Nairobi que llenó de entusiasmo los corazones de millones de africanos. ¿Significa esto que aquella declaración no fue más que —parafraseando a Shakespeare— meras palabras, sin significado alguno?

Por las características de su geografía y por su legado histórico, África Oriental se va enfrentar siempre a la

siguiente disyuntiva: o intenta conseguir la unidad entre sus pueblos para garantizar su supervivencia común y para asumir un papel relevante en los asuntos africanos y mundiales, o se verá condenada a una perpetua debilidad, sujeta a humillaciones y manipulaciones por otras naciones más poderosas. El desarrollo de nuestra historia ya nos ha permitido comprobar en numerosas ocasiones, a veces como guía, a veces como advertencia, la necesidad de forjar esta unidad territorial. Dos de los acontecimientos históricos más importantes en este sentido son el hecho de que el swahili se haya consolidado como lengua común en el área y el hecho de compartir una tradición de resistencia a la dominación extranjera y de lucha contra la represión interna.

Un importantísimo número de académicos aceptan ya que el swahili es una lengua africana. Fue, originalmente, la lengua de los swahilis de la costa, y pertenece sin duda al grupo de lenguas bantúes. Pero se ha enriquecido por el contacto cultural con las diferentes fuerzas que han interactuado con África Oriental. Su capacidad para absorber nuevas palabras, nuevas expresiones, nuevas experiencias, lo ha convertido en uno de los lenguajes de mayor crecimiento en el mundo. Hoy, es la lengua nacional y oficial en Tanzania; es, asimismo, la lengua nacional de todos los kenianos, aunque el inglés se mantenga como idioma oficial, y está asumiendo una posición similar en Uganda. Tenemos muchas lenguas en África Oriental, pero el swahili nos permite comunicarnos entre los que hablamos lenguas diferentes. La belleza de este hecho es que se trata de un idioma africano, de un auténtico producto de África Oriental, de nuestra historia, y a lo largo de su desarrollo en la costa ha funcionado siempre como el

lenguaje de unidad, que ha facilitado el contacto cultural y el comercio.

La resistencia es el otro factor común en nuestra historia. En el siglo XV en la costa y hasta el siglo XVIII en el interior, factores como la lucha contra las condiciones naturales del territorio, los enfrentamientos sociales por el comercio, o incluso las guerras entre comunidades diferentes, provocaron que las diversas regiones se fueran integrando en unidades territoriales cada vez más grandes, sometidas a una autoridad central. Los reinos Bunyoro, Ankole y Buganda en Uganda o las comunidades gobernadas por jefes tribales llamados *ntemi* en Tanzania son excelentes ejemplos de ello. Este proceso de configuración territorial interna que solventaba los conflictos con el entorno natural, entre comunidades y dentro de cada comunidad fue interrumpido por los invasores que llegaron por vía marítima. A los portugueses de los siglos XVI y XVII les siguieron los árabes procedentes de Omán en el siglo XVIII, y, más tarde, los alemanes y los británicos en el siglo XIX. Los conquistadores optaron siempre por estimular la división y la desunión entre las comunidades de África Oriental, como puede comprobarse en la Conferencia de Berlín de 1884 que, mediante sus subsecuentes tratados, estableció fronteras que a veces llegaban a dividir a comunidades que compartían una misma lengua. En la actualidad, sigue habiendo nacionalidades divididas por las fronteras de estos tres territorios, como el pueblo masái, repartido entre Kenia y Tanzania. La lucha contra las fuerzas externas de ocupación ha creado una tradición común de resistencia.

Kenia nos ofrece uno de los mejores ejemplos de esta tradición. Son hartamente conocidas las guerras libradas

por los habitantes de Mombasa contra los portugueses en los últimos años del siglo xv y durante los siglos xvi y xvii. Una de las más memorables fue la resistencia liderada en 1630 por Yusuf bin Hasan contra la ocupación portuguesa. Otro episodio memorable fue el asedio de Mombasa durante tres años, a finales del siglo xvii, que supuso el golpe de gracia a la presencia portuguesa en la costa de África Oriental. En 1728 los portugueses intentaron recuperar Mombasa una vez más, pero fracasaron y finalmente abandonaron Kenia para no regresar jamás, dejando como única señal de su presencia durante doscientos años la fortificación de Fort Jesus, algunas ciudades devastadas y unas pocas palabras heredadas por las lenguas locales. Gestas similares se vivieron más tarde en los tres países durante las resistencias contra los árabes omaníes, los alemanes y los ingleses. La rebelión Maji Maji contra los alemanes en Tanzania en 1905 abrió la era de los levantamientos armados contra el colonialismo. Fue, sin embargo, la rebelión Mau Mau la que, entre 1952 y 1956, se convirtió en un símbolo de la determinación de los pueblos de África Oriental para conseguir su libertad. Y, del mismo modo que el asedio de Mombasa durante tres años supuso un golpe fundamental contra la ocupación portuguesa, el Mau Mau supuso el principio del fin de la política colonial británica en la región, e incluso fuera de ella. El control colonial ya no podía ejercerse a la vieja usanza. Desde la gran resistencia de Mombasa hasta el Mau Mau, pasando por la rebelión Maji Maji, nuestra historia brilla en líderes heroicos que honran la gran tradición de resistencia de nuestros pueblos: Yusuf bin Hasan, Mbarak Ibn Rashid, Mwakawa, Kabarega, Mwanga y Kĩmathi.

Pero hay más lecciones que podemos extraer de nuestra historia. Quienes fueron más conscientes de lo importante que era la unidad entre las diferentes comunidades nacionales de la zona fueron precisamente los que estuvieron en primera línea en las luchas contra la ocupación y dominación extranjera. Para ellos, era necesario acercarse al pueblo, hacer de la fuerza de las masas la suya propia. Los aliados de la ocupación y dominación extranjera, en cambio, trabajaron siempre en contra de la unidad. La colaboración con el invasor extranjero implica siempre alienación, tanto de los individuos comunes como de los líderes, que se alejaban así del pueblo y gobernaban mediante la tiranía. Los tiranos siempre medran en los pueblos y comunidades divididos.

Y, sin embargo, la gente siempre encuentra una respuesta a la tiranía. En su libro *Muruj al-dhahab* (*Los prados de oro y las minas de gemas*), escrito en el año 943 en El Cairo, Al-Masudi, que había viajado a la costa de África Oriental en 916, describe la organización política de la zona como el Gobierno de un rey supremo bajo el que se encuentran otros reyes menores. Estos reyes son elegidos con el compromiso de que gobernarán de forma justa:

Si el rey se convierte en tirano y deja de gobernar justamente, ellos lo matan e impiden que sus descendientes hereden el trono. Actúan de esta forma porque al dejar de gobernar justamente, el rey ha dejado de ser el hijo del Rey Supremo, es decir, del Dios del Cielo y la Tierra.

La historia de nuestra resistencia está llena de señales y de advertencias que nos pueden servir para orientarnos en el presente y en el futuro. Nuestra fortaleza reside en nues-

tra unidad; nuestra debilidad, en la desunión. Es algo tan simple, pero tan fácil de olvidar...

Con una geografía común, con una tradición de resistencia común, con una lengua común, y con la perspectiva de saber que la unión política conllevaría la integración económica de sesenta millones de habitantes bajo un Estado federal fuerte, la unión de nuestros pueblos constituiría una magnífica base desde la que afrontar el siglo XXI. Un mercado nacional tan grande nos permitiría desarrollar una industria poderosa y moderna, impulsar nuestra producción agrícola hasta límites nunca antes alcanzados, facilitar el turismo interno, desarrollar actividades económicas complementarias en vez de la duplicación que se produce actualmente, y explotar todas las posibilidades del comercio interno antes de que sea necesario abrirnos a la exploración de mercados externos. Podríamos interactuar con el mercado externo desde una posición de fuerza, no de debilidad; de igualdad, no de dependencia. Y, en todo este proceso, podríamos despedirnos definitivamente de las fronteras coloniales y de las nacionalidades divididas, mientras nos adentramos en el nuevo siglo. ¿El sueño de medianoche de un pescador aficionado en alta mar? No era sólo mi sueño: siempre ha estado entre nosotros, tanto en tierra como en el mar.

«Tanzania, Uganda y Kenia tuvieron un sueño, una visión: que los tres podríamos unirnos en una sola unidad política. Algunos aún nos aferramos a ese sueño, y creemos que puede convertirse en realidad», dijo Julius Nyerere el 7 de junio de 1968, refiriéndose, probablemente, a la Declaración de Nairobi y a su promesa de llevar a cabo una federación africana oriental a finales de 1963.

Hoy, los arquitectos de la Declaración de Nairobi ya no forman parte de la vida política africana. Kenyatta murió, Obote fue derrocado. Nyerere ya no es jefe de Estado. Y, aunque Tanzania y Uganda, bajo los Gobiernos de Mwinyi y Museveni, respectivamente, siguen apostando por formas de participación democrática en la vida política nacional y han adoptado una política proafricana en las relaciones internacionales, Kenia, bajo el Gobierno de Moi, se ha convertido en una dictadura que aplasta cualquier expresión de participación popular en la vida política y cultural del país. El régimen de Moi y su Unión Nacional Africana de Kenia ha permitido la instalación de bases militares de Estados Unidos en suelo keniano y, con el pretexto de proporcionar condiciones de entrenamiento tropicales para sus tropas, también ha aceptado la presencia militar británica en el país. Kenia se ha convertido en un paraíso para el turismo occidental de sexo, sol y playa. Malindi, por ejemplo, es prácticamente territorio alemán. Otras áreas costeras han sido colonizadas por turistas americanos, italianos y británicos. La dictadura y su vasta maquinaria de terror —está prohibida la reunión de más de cinco personas sin autorización policial, aunque se trate de una simple reunión familiar, o de un entierro o una boda— nunca fueron denunciadas en Occidente durante la Guerra Fría debido a que Kenia se alineó junto a las potencias occidentales. Cientos de prisioneros políticos se pudren en las cárceles de Moi. Otros han tenido que exiliarse. La brecha entre ricos y pobres es una de las mayores de África. La dictadura ha enfrentado a las diferentes nacionalidades y regiones del país. Si este régimen se muestra tan temeroso de la democracia y la unidad en el ámbito estrictamente keniano, ¿cómo iba a mostrarse

interesado en fomentar la democracia y la unidad en un ámbito supraestatal?

Pero el sueño, la visión de un África Oriental unida, sigue vigente entre los jóvenes progresistas de los tres países. En 1987, el Draft Minimum Programme (Esbozo para un Programa Mínimo) del movimiento keniano de resistencia Mwakenya, mantenía como uno de sus objetivos la unidad política de los tres países de África Oriental «de acuerdo con los intereses comunes e indivisibles de los campesinos y trabajadores» y «con la firme convicción de que muchos de nuestros problemas pueden solucionarse de forma más eficiente desde una perspectiva común».

Lo que queda claro es que una verdadera unidad africana, ya sea continental o regional, sólo será posible si se funda en el antineocolonialismo y en la democracia. Esta unidad debe contemplarse desde la perspectiva de la gente. No puede ser impuesto desde arriba o desde el exterior. El éxito de cualquier intento de avance en la lucha por una integración económica, política y cultural (en el ámbito regional o incluso en el continental) requiere un compromiso sincero con la independencia, la democracia y el cambio social. Por este motivo prefiero la poesía de la Declaración de Arusha por encima de la prosa inflamada de la Declaración de Nairobi. Porque sólo podrá conseguirse la justicia social y la felicidad para todos dentro de un país o del conjunto de los países de África Oriental desde un profundo cambio social, un aumento de la riqueza y el compromiso de que esa riqueza permanecerá en el país y se repartirá entre la mayoría de la población.

Desde mi exilio en 1982, he sido un trotamundos errante. He vivido y trabajado en muchos lugares; el último de ellos Estados Unidos, como profesor visitante en la Universidad

de Yale. Pero siempre llevo a Kenia conmigo, a una Kenia que nadie, ni siquiera el dictador Moi, puede arrebatarme. Es la Kenia de los trabajadores de diversas nacionalidades que viven en ella, la Kenia de sus luchas heroicas contra la dominación, por la naturaleza o por otros humanos, que han sufrido a lo largo de los siglos. En mis novelas, he intentado capturar este sentido de orgullo y dignidad nacional. Fueron los trabajadores kenianos los que pusieron freno al poder del Imperio británico en la posguerra y forzaron al colonialismo a retirarse por temor de que insurrecciones armadas como la del Mau Mau se extendieran en otras partes del mundo colonizado británico. Pero el Estado neocolonial de Moi se ha enfrentado a esta parte de nuestra historia, como los hechos testimonian.

Cuando, en 1977, coescribí junto a Ngũgĩ wa Mĩriĩ la obra de teatro *Ngaahika Ndeenda* —que reivindicaba que los verdaderos protagonistas de nuestra historia eran las personas comunes, y no individuos extraordinarios— fui arrestado y encarcelado en una prisión de máxima seguridad. ¿Cómo me atrevía a escribir eso sobre la gente, y encima en una lengua que podían entender? En 1982, cuando intenté que se representara otra obra, *Maitũ Njugĩra*, que de nuevo reivindicaba lo mismo, la policía clausuró el teatro en el que íbamos a llevar a cabo la representación, y más tarde Moi envió tres camiones de policías armados para demoler el teatro al aire libre de Kamĩrĩĩthũ. Finalmente, cuando escribí en gĩkũyũ mi novela *Matigari*, sobre el mismo tema, y se publicó en Kenia en 1986, los resultados fueron aún más dramáticos.

Matigari, el protagonista, se muestra desconcertado ante un mundo en el que el trabajador no tiene la última palabra sobre su trabajo, ante un mundo en el que las

mentiras son recompensadas y la verdad se castiga, y se dedica a recorrer el país formulando cuestiones acerca de la verdad y la justicia. La gente que leyó la novela empezó a hablar sobre Matigari y sus preguntas como si Matigari fuera una persona real. Cuando llegó a oídos del dictador Moi que un keniano estaba vagabundeando por el país y formulando ese tipo de preguntas, ordenó que lo arrestaran. La policía descubrió que el hombre en cuestión no era más que un personaje de ficción, lo que hizo que Moi se enfadara todavía más y diera nuevas órdenes, esta vez para secuestrar el libro. Así fue cómo, en febrero de 1987, en una acción policial perfectamente coordinada, la novela fue retirada de todas las librerías y de los almacenes de los editores. *Matigari* se ha publicado ahora en inglés, para que pueda ser leída fuera de Kenia; es el primer caso de nuestra historia en el que un personaje ficticio se ha visto obligado a exiliarse y acompañar así a su creador. Ésta es la Kenia de Moi; un país en el que la realidad supera a la ficción, en el que las acciones del Estado en las calles provocan más terror a sus ciudadanos que sus propias pesadillas, en el que las palabras del jefe de Estado sobre sí mismo en sus discursos, dichas con total seriedad, superan las sátiras más brillantes que pudiera escribir cualquier escritor.

Estaba explicando a mi anfitrión esta historia sobre el África de Matigari mientras regresábamos a tierra después de nuestra pesca a medianoche en el océano Índico. La historia había salido a colación debido a una broma que hicimos varias veces durante la pesca: que no cabía duda de que tanto a él como a mí se nos daba mejor lo relacionado con el mundo editorial que con la pesca. Dos minúsculos peces era el exiguo botín que habíamos conse-

guido tras tres horas de lanzar el anzuelo, el sedal y el plomo en las aguas del Índico. Mi anfitrión me sugería que debería hacerse una versión cinematográfica de la novela, para que Matigari volviera a África Oriental ahora bajo esta forma. Era extraño que siguiéramos hablando de Matigari como si fuera una persona de verdad. Pero, dentro o fuera del celuloide, estoy seguro —de un modo más profundo del que las palabras pueden expresar— de que un día u otro Matigari regresará a Kenia, a África Oriental, porque su mundo está íntimamente contenido en aquella África Oriental que una vez se concibió en la Declaración de Arusha y cuyos destellos todavía entrevemos cuando contemplamos nuestra historia como africanos orientales.

Cuando, más tarde esa misma semana, tomaba el vuelo de Air Tanzania hacia Harare, no podía evitar pensar que esa compañía formó parte en el pasado de la poderosa East African Airways, la aerolínea conjunta de África Oriental que cesó sus operaciones en los setenta porque Moi y sus socios de aquella época querían fundar una aerolínea privada. Recordaba el Club de la Felicidad, que me había regalado un poco de felicidad para que la llevara conmigo por el mundo. Y, a pesar del hecho de que estaba literalmente al lado de Kenia y de que, como Matigari, no podía pisar la tierra que me había visto nacer, era feliz. Porque había estado en contacto con África Oriental, con mi África Oriental; porque, durante un tiempo, había compartido aquellos sueños y aquellas visiones de una región políticamente unida como preludeo de unos Estados Unidos Africanos. ¡África regresará!

Agradecimientos

Me gustaría dar las gracias a la editorial James Currey Ltd, que fue quien me sugirió la idea de reunir estos textos en un libro. Querría agradecer, en concreto, a Keith Sambrook, por su trabajo de edición, gracias al cual este libro ha tomado su forma actual.

La voluntad de los libros de ensayo de Rayo Verde es la de desplazar el centro.

Mirar el mundo desde la perspectiva de las personas sin poder, mostrar la historia que no se explica. Ofrecer un espacio de pensamiento sobre temas que no se exponen habitualmente.

Ngũgí wa Thiong'o es un autor que ejemplifica este deseo, estamos orgullosos de que forme parte de nuestro catálogo.

R

Suscríbete a nuestro boletín y te informaremos de nuestras novedades.
www.rayoverde.es/newsletter



Índice analítico

- Abdalla, Abdilatif, 95, 169, 170, 184
Kenya Twendapi? (Kenia, ¿hacia dónde nos dirigimos?), 169
Sauti ya Dhiki (Voz de agonía), 170
- Abrahams, Peter, 33, 120, 186, 251
Palabras de Libertad, 33, 120
- Achebe, Chinua, 37, 47, 119, 128-129
Todo se desmorona, 119, 189
Un hombre del pueblo, 119, 128-129
- Adagala, Seth 167
- África en la ficción europea, 227-229
- África Oriental, 30, 39, 41, 88, 232, 263-289
como preludio de unos Estados Unidos Africanos, 289
como un sólo país, 267
intentos británicos por crear una federación, 275-276
proyecto para un Federación de África Oriental, 275-278, 285
- afrocentrismo, 40
- Al-Masudi, 283
Los prados de oro y las minas de gemas, 283
- alemán (idioma), 60, 87
- Alemania nazi, 186, 210
- Alliance High School (Kenia), 230, 234
- Amin, Idi, 128, 136, 184, 279
- Amin, Samir, 25, 133
Eurocentrismo, 25
- Andersen, Hans Christian, 46-47
- Angola, 14, 100, 124, 132, 133, 139, 145, 146, 177, 178
- apartheid* (Sudáfrica), 46, 53, 17, 117, 124, 143, 145, 146, 149, 184, 193, 201, 202, 206, 207, 209, 214, 246, 249
- árabe (idioma), 79
- arameo (idioma), 77
- Argelia, 117, 132, 177, 178, 250
- Arquímedes, 76
- Armah, Ayi Kwei, 129
The Beautiful Ones Are Not Yet Born, 129, 189
- Arusha, declaración de, 274, 278-279, 286, 289
- «Asistencia al desarrollo en los noventa», simposio, Estocolmo, 258
- Asociación Danesa de Bibliotecas, 16, 226, 229
- Awoonor, Kofi, 184,
- Bajtín, Mijail, 61-62
Teoría y estética de la novela, 61-62
- Baker, Kenneth (exsecretario de educación británico), 77-78, 82
- Baldwin, James, 37
- Balzac, Honoré de, 85, 225
Eugenia Grandet, 225
- Banco Mundial, 45, 102, 131, 193, 258
- Berlín, conferencia de (1884), 82, 97, 160, 192, 272, 281
África repartida en esferas de influencia en la, 82, 97, 192,
- Bgoya, Walter 263, 274
- Biggles, 230-238
- Blake, William, 48, 65, 84
- Blixen, Karen, 19, 80, 225, 227-229

- Memorias de Africa*, 19, 227-228
- Sombras en la hierba*, 19, 228
- Bokassa, Jean Bédel, 128
- Brasil, 206
- Brecht, Bertolt, 46, 48, 85, 186
- Bromley, D. Alan (consejero científico del gobierno estadounidense), 258
- Brutus, Dennis, 184
- Buchan, John, 237
- Burkina Faso (antiguamente República del Alto Volta), 132
- burguesía, 47, 83, 101, 103, 104, 106, 122, 124, 126, 129-130, 155, 159, 175, 208, 212, 248
- africana 122, 155
 - compradora, 98, 102, 109, 134, 179
 - domesticada se hace con el poder en las excolonias, 104, 122
- Bush, George (expresidente de Estados Unidos), 258
- Cabral, Amílcar, 123
- Camerún, 258
- capitalismo, 78, 96-97, 122, 174, 192, 194, 209, 210-211, 221, 224, 241
- Carlyle, Thomas, 213
- Cary, Joyce, 32
- centros de pensamiento progresista en África, 133
- Cervantes, Miguel de, 60
- Césaire, Aimé, 37, 43
- Cuaderno de un retorno al país natal*, 42
- Chaucer, Geoffrey, 36
- Chile, 102, 131, 138, 206
- bajo Pinochet, 102
 - derrocamiento del régimen de Allende en, 131, 206
- China, 79, 117, 194, 195, 197, 269
- chino (idioma), 79, 88
- Chinweizu, 70, 205
- The West and the rest of us*, 70, 205
- Chowdhury, Kashim, 241-243
- «Our City», 242-243
- Clark, J.P., 55
- Ozidi Saga*, 55
- Club de la Felicidad, el, 263, 265, 267, 289
- Coetzee, John Maxwell, 52-53, 57
- Foe*, 53
- colaboracionistas africanos, 54, 91, 122, 146-147, 174, 223
- en Kenia, 146-147
- Collins, Brian, 239, 243
- «Our Country Now», 239-240
- colonialismo, 42, 48, 51, 53, 54, 59, 70, 91-93, 98, 100, 103, 104, 117, 118, 121, 124, 125, 132, 136, 139, 143, 145, 156, 163, 173-174, 190, 194, 195, 205, 211, 213, 222, 223, 250, 253, 282, 287
- gobierno indirecto, 76
 - en Kenia, 160-161, 173-174
 - movimientos de independencia del, 123, 194, 250-251, 282
 - paso de colonias a neocolonias, 97-100, 130-132
 - violencia en comunidades colonizadas, 52, 69, 193, y destrucción de lenguas e historia locales, 90-92, 190
- Conferencia de Iglesias de Toda África, 169
- Congreso Internacional de Escritores y Artistas Negros, 197
- Congreso Nacional Africano (Sudáfrica), 53, 147, 251, 252
- Congreso Panafricano, 252, 253
- Congo (Brazzaville), 123
- Conrad, Joseph, 32, 34-36, 51-52, 84
- El corazón de las tinieblas*, 35, 51-52
 - Lord Jim*, 35
 - Nostramo*, 35
 - Victoria*, 35

- Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, 24
- Corea del Norte, 195
- Corea del Sur, 102, 138, 206
- Costa de Marfil, 123, 258
- Cuba, 110, 117, 194, 195, 197
- Cuffay, William, 243
- Cugoano, Ottobah, 243
- cultura
- africana aprobada por el imperialismo y patriótico-nacional, 93-94
 - como medida de humanidad, 112
 - como portadora de los valores morales, estéticos y éticos, 68, 74, 76, 143
 - producto de la historia del pueblo, 90
- Davidson, William, 243
- Defoe, Daniel, 50, 51, 53
- Robinson Crusoe* 50-51
- De Klerk, F. W., 246
- Dickens, Charles, 84, 97, 231
- Oliver Twist*, 231
- Dinesen, Isaak véase *Blixen, Karen*
- Diop, Cheikh Anta, 59
- Diop, David, 59, 120
- «África», 120
- Dostoyevski, Fiódor, 46
- Du Bois, W. E. B., 221, 249, 251
- Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad, véase *Mau Mau*
- Eliot, George, 42
- Middlemarch*, 42
- Elliot, T. S., 36
- Ellison, Ralph, 37
- El Salvador, 102, 138, 206,
- EMERGE (revista), 16, 20
- Equiano, Olaudah, 183
- The Interesting Life of Ouladah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*, 183
- esclavitud y tráfico de esclavos, 42, 69, 92, 96, 108, 121, 145, 205, 210, 211, 212, 213, 221, 241
- escritores africanos
- emergencia tras la Segunda Guerra Mundial, 117, 119, 137, 197
 - y exilio, 35, 183-185
 - separado del pueblo por educación y lengua, 188
 - uso de lenguas africanas en, 58-60, 140
 - uso de lenguas europeas en, 56-58, 59, 60, 83, 137, 154
- España, 97, 266
- español (idioma), 43, 60, 88
- Esquilo, 46
- Estados Unidos, 37, 42, 82, 83, 93, 96-102, 104-106, 110, 111, 118, 124, 126, 131, 132, 135, 136, 145, 146, 193, 196, 197, 210, 214, 240, 241, 246, 248, 249, 260, 285, 287
- apoyo a regímenes represivos, 131
 - bases militares en África, 93, 131, 135, 214, 285
 - controla junto a Occidente los medios de comunicación del tercer mundo, 104-106
 - del capitalismo al imperialismo a las políticas neocoloniales, 96-98
 - invasión de Granada, 99
 - líder del imperialismo, 96, 106, 146
 - papel en el conflicto Lumumba-Mobutu, Zaire, 126
- eurocentrismo, 25, 26, 32, 40, 48, 56, 57, 66
- expresidarios, 184
- Evening Standard* (periódico de Londres), 77, 82
- Fanon, Frantz, 30-31, 42, 56, 125-126, 127, 208
- Los condenados de la tierra*, 30-

- 31, 125-126,
 «Desventuras de la conciencia nacional», 30, 126
- Faulkner, William, 46
- Feria Internacional del Libro Radical, Negro y del Tercer Mundo (sexta edición), 15, 191, 197
- FESTAC (Festival Mundial del Arte y la Cultura Negras), 197
- Filipinas, 102, 138, 206
 bajo Marcos, 102
- FLN (Frente de Liberación Nacional, Argelia), 117, 132, 139
- Fondo Monetario Internacional (FMI), 45, 102, 131, 193, 258
- francés (idioma), 31, 34, 36, 38, 43, 57, 58, 60, 63, 74, 75, 79, 80, 83, 84, 87, 88, 125, 137, 188
 llegada al tercer mundo, 31, 74
 como lengua de las literaturas africanas, 137, 188
- Frente Rodesiano, 124
- Froude, James, 213
- Fryer, Peter, 239
Staying Power: The History of Black People in Britain, 239
- Franco, General, 213
- Gakaara wa Wanjaũ, 162, 184,
- Gama, Vasco da, 145, 248
- Gandhi, Mahatma, 251
- Gecau, Kĩmani, 95, 135, 185
- Geertz, Profesor, 13, 65-69
 «Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa», 65
- Ghana, 118-119, 127, 132, 184, 187
 Independencia, 118
 golpe de Estado de Rawlings, 132
- gikũyũ (idioma), 19, 20, 41, 124, 162, 170, 180, 186, 259, 260-261, 262, 287
 decisión del autor de escribir en, 41, 170
- enseñanza en la Universidad de Yale, 260-261
- Goethe, Johann Wolfgang von, 46, 60
- Gógol, Nikolái, 60
- golpes de Estado en Estados africanos, 127-128, 132, 139, 190
- Goody, Jack (profesor), 13, 66, 67
- Graft, Joe de, 169
Muntu, 169
- Gran Bretaña, 80-84, 96, 105, 180, 181, 196, 198, 202, 214, 230, 239-244, 249, 272
 colonialismo británico, 117, 173-174
 en Kenia, 117, 173-174
 Imperio británico, 35, 234, 240, 287
- Greene, Graham, 84
- griego (idioma), 77
- Grimm, hermanos, 46
- griot*, 56
- Guinea-Bisáu, 124, 132, 133, 177, 178,
- Guma, Alex La, 47, 85, 184, 251,
- Gurr, Andrew (profesor), 40, 180, 181, 188
Writers In Exile, 180
- Hasan, Yusuf bin, 282
- Hatata, Sherif, 184
- hausa (idioma), 84, 260, 261
- hebreo (idioma), 77
- Hegel, Friedrich, 21, 32, 213, 222
- Hemingway, Ernest, 185
- Hitler, Adolph, 210, 212, 213
- Ho Chi Minh, 247
- Hola, campo de (Kenia), 250
- Homero, 61
Iliada, La, 61
Odisea, La, 61
- Hume, David, 213, 222
- Hutchinson, Alfred, 118
Road to Ghana, 118
- Huxley, Elspeth, 80, 94
Flame Trees of Thika, 94

- imperialismo, 14, 32, 35, 51, 54, 63, 72, 73, 74, 79, 84, 85, 90, 93, 94, 95, 96-98, 100, 101, 104-108, 110-113, 119, 121, 123-124, 127, 130, 132-134, 146, 148, 153-156, 175, 178, 179, 191-196, 202, 209-215, 220, 222, 223, 224, 237
- conquista de la fuerza de trabajo, 90
 - enemigo de la humanidad, 138
 - incapaz de derrotar a las culturas en lucha, 95
 - paz imposible en un mundo dominado por, 215
 - poder del capital improductivo, 192
 - tradicción cultural, 90, 92
 - tres centros en la década de los noventa 106-107
- inglés (idioma), 20, 30, 34, 36, 38, 40, 41, 50, 57, 58, 60, 67, 72-85, 87, 88, 137, 164, 170, 188, 280
- como lengua de las literaturas africanas, 137, 188
 - desigualdad en su relación con lenguas africanas, 74-85, 164
 - «El imperialismo del lenguaje. El inglés, ¿lengua universal?», seminario de la BBC, 14, 20, 77
 - llegada al tercer mundo, 73-76
 - relaciones con otras lenguas, 73-85, 87
 - tradicción racista, 84
- Irele, Abiola (profesor), 58
- Ismail de Garce, Mohamed, 59, 60
- italiano (idioma), 79
- Ituika, ceremonia, 160
- Jackson, Jesse, 196
- James, C. L. R., 181-182, 183, 185, 221, 239, 244, 249
- The Black Jacobins*, 239
- Japón, 106, 110, 193, 204, 206, 207, 210, 214, 249
- Jara, Victor, 247
- Journal of African Marxists*, 133
- Joyce, James, 36, 180-181, 185
- Retrato del artista adolescente*, 180-181
- Kabarega, 283
- Kamenjū, Grant, 37, 39
- Kamiriĩthũ (Limuru, Kenia), 94, 136, 168-169, 264, 265, 287
- Centro Cultural y Educativo Comunitario, 94, 136, 169, 287
 - destrucción, 94, 136, 169, 287
- Kamitĩ, prisión de máxima seguridad (Kenia), 180, 186, 262, 265
- Kanyegenyũri* (canción de protesta política), 94, 161
- Kenia, 19, 20, 29, 30, 39, 47, 55, 74, 78, 94-95, 102, 117, 123, 131, 132, 133, 135-137, 139, 157, 158, 160-171, 173-179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 191, 193, 226-227, 230, 233, 234, 246, 250, 252, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 276, 277, 279, 282, 285-288, 289,
- Estado neocolonial, 135-137, 163-166, 168-171,
 - política cultural, 94-95, 160-171
 - renacimiento cultural, 162
 - renacimiento de la literatura nacional, 169-170
 - represión cultural, 94-95, 157, 262, 263, 160-169, 173-179
 - teatro, 94, 136, 166-169
- Kenyatta, Jomo, 135, 182, 234, 252, 275, 277, 279, 285
- Kettle, Arnold (profesor), 241, 241
- Kim Chi-ha, 46
- Kimathi, Dedan (líder del Mau Mau), 174, 175, 176, 179, 233-234, 247, 283
- Kipling, Rudyard, 32, 232-233
- «Si», 232-233
- Kitop, Tirop arap, 191
- KLFA, véase *Mau Mau*

- Kunene, Mazisi, 251
- Lamming, George, 33-36, 37, 38, 124, 183
In the Castle of My Skin, 33, 35, 124
Season of Adventure, 35
The Pleasures of Exile, 35
 Laye, Camara, 119
L'enfant noir, 119
- Lehane, Paul, 243
- lenguas africanas, 20-21, 56, 57-64, 70-71, 79-80, 83-84, 87, 125, 154, 155, 162, 164, 169, 170, 197, 260
 revitalización de, 59-61, 162, 170
 en desigualdad frente al inglés, 20-21, 70-71, 79-80, 84, 87
 usadas por escritores africanos, 58-61, 170, 197
- Lenin, V. I., 35
El imperialismo, fase superior del capitalismo, 35
- literatura, 25, 29-43, 46-64, 70, 80, 84, 87, 92, 103, 111, 121, 122, 126, 128-130, 133-134, 143, 151-159, 161, 166-171, 182, 183-184, 185-190, 216-217, 219, 221, 222-224, 237, 251, 261, 262, 270
 africana, 29-43, 54-64, 70, 126, 128-130, 133-134, 151-159, 161, 166-171, 183-184, 185-190, 251
 las políticas del lenguaje en la, 41
 afroamericana, 37, 39
 caribeña, 32, 36, 38, 39, 182
 investigación del autor en, 36, 38
 colaboracionista, 54, 92, 222-223
 europea, 33-35, 47-54, 56, 111
 lado humanístico de la, 47-48, 111
- Livingstone, David, 74
- Lönnrot, Elias, 60
Kalevala, 60
- luchas anticoloniales y por la independencia, 117, 123, 197, 214,
 Lugard, Lord, 75, 76
- Lu Xun, 46
- Lumumba, Patrice, 126
- Lutero, Martín, 60
- Maina wa Kinyatti, 136, 176-179
Mau Mau: The Highest Peak of Resistance, 179
Thunder from the Mountains: Mau Mau Patriotic Songs, 136, 179
 y los documentos del Mau Mau, 176-179
- Maji Maji (rebelión armada), 273, 282, 283
- Makhoere, Caesarina Kona, 184
- Malawi, 123, 184, 258
- Mali, 123, 127
- Mandela, Nelson, 20, 46, 146, 245-253
 infinita capacidad de resistencia y conquista del espíritu, 247
- Mandela, Winnie, 245
- Mann, Thomas, 46,
- Mansfield, Katherine, 180, 185
- maorí (idioma), 88
- Mapanje, Jack, 184
- Marierid, Lyn (de la *Welsh Language Society*), 81
- Márquez, Gabriel García, 135
El otoño del patriarca, 135
- Marx, Karl, 26, 129-130, 248
Manifiesto del Partido Comunista, 129-130
- Masái, 282
- Mau Mau (Ejército Keniano de la Tierra y la Libertad), 29, 94, 117, 136, 162, 174, 175, 178, 184, 233-234, 237, 252, 265, 272, 275, 282, 287
 documentos rescatados por Maina wa Kinyatti, 136, 176-179
 escritores encarcelados o asesinados, 94, 136

- luchas contra el colonialismo británico, 117, 282
- Mazrui, Ali, 95, 136, 169, 182, 184
Cry for Justice, 169
Kilio cha haki, 95
- Mbarak Ibn Rashid, 283
- Melville, Herman, 46, 182
Moby Dick, 182
- Milton, John, 47, 60, 84, 266
Paraiso perdido, 47, 266
- Mofolo, Thomas, 251
- Mohammed, Bala, 133
- Moi, Daniel Arap, 94, 135, 182, 185, 252, 260, 262, 263, 279, 285, 287-289
- Monsarrat, Nicholas, 80, 237
Morning Star (periódico), 81
- Mozambique, 14, 124, 132, 133, 139, 145, 146-148, 177, 178, 250, 259, 269
- Mphahlele, Ezekiel, 39, 251
- Mũgo, Mícere, 136
- Mũngai, Samuel, 191
- Museveni, Yoweri, 274, 279, 285
- Mussolini, Benito, 213
Mũthiri gũ (canción de protesta política), 94, 161, 162
- Mwakawa, 283
- Mwakenya: Draft Minimum Programme (Esbozo para un Programa Mínimo), 286
- Mwanga, 283
- Mwinyi, Ali Hassan, 285
- Nabudere, Dani, 133
- Naipaul, V. S., 180
- Nairobi, declaración de, 277, 278, 279, 285, 286
- Namibia, 138, 139, 158, 201
- Nazareth, Peter, 37
- Nduthu, Karĩmi, 191
- negritud (movimiento literario), 183, 186
- Nehanda, Mbuya, 247
- neocolonialismo, 24, 42, 48, 82, 83, 92, 93, 95, 96, 97-113, 117, 130-140, 145-146, 150, 153, 156-159, 171, 173-179, 184, 186, 188, 191, 193-196, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 211, 213, 223, 241, 243, 249, 250, 252, 253, 262, 278, 279, 286-287
- como última etapa del capitalismo, 106-107
- escritores africanos frente al, 133-138,
- movimientos contra el, 132-135, 138-139, 194-196
- Kenia como ejemplo de, 135-137, 173-179, 252, 279, 286-287
- los años setenta y el, 99, 130-138,
- Neruda, Pablo, 37
- Ngũgĩ wa Mirii, 95, 136, 185, 287,
Ngaahika Ndeenda (I Will Marry When I Want) junto a Ngũgĩ wa Thiong'o, 287
- Ngũgĩ wa Thiong'o, 182
Barrel of a Pen, 168
Black Hermit, The, 33, 273
- decisión de escribir en gikũyũ, 41, 154, 170, 261
- Descolonizar la mente*, 41, 72, 76, 154, 168
- Detained: A Writer's Prison Diary*, 168, 181
- diablo en la cruz, El*, 170, 180, 186, 262
- exilio de Kenia, 180-190, 259, 263, 287
- grano de trigo, Un*, 29, 30, 31, 33, 34, 41, 188
- «impacto de los donantes y la asistencia al desarrollo en las culturas receptores, El», 258
- Kariũki*, 259
- Maitũ Njugĩra*, 94, 287
- Matigari, 259, 261-262, 263, 270, 287-289
- «Memorias de la infancia», 29
- Mother Sing For Me*, 168
- Ngaahika Ndeenda (I Will*

- Marry When I Want*) junto a Ngũgĩ wa Mirii, 287
Petals of Blood, 186
The River Between, 33, 270, 273
The Trial of Dedan Kimathi, 167
Weep Not, Child, 33, 273
- Nicaragua, 100, 102, 132,
 Contra, 100, 149
 bajo Somoza, 102
- Nigeria, 30, 118, 127, 129, 133, 184, 187
- Nkosi, Lewis, 186
Home and Exile, 186
Nkosi Sikelele Africa (God Bless Africa)
- Nkrumah, Kwame, 106, 113, 118, 119, 247
Towards Colonial Freedom, 118
- novelas africanas con títulos indicativos de alienación en, 189
- Nyerere, Julius, 122, 274-279, 284-285,
Ujamaa: la base para un socialismo africano, 122, 279
- Nzongola-Ntalaja, 133
- Obote, Apollo Milton, 275, 277, 279, 285
- Okot p'Bitek, 129
La canción de Lawino, 129
- Oratura, 55-56, 57-59, 60, 61, 63, 140, 161-162
- Ousmane, Sembène, 47, 85, 119
Les bouts de bois de Dieu, 119
- Owen, Wilfrid, 36
- Oxford English Dictionary, 62
- Oyugi, Edward, 136
- Padmore, George, 244
- Palme, Olof, 259
- panafricanismo, 139, 182, 197, 251, 252, 271, 275
- Partido Comunista Sudafricano, 252
- Penpoint* (revista literaria), 272
- Portugal, 97, 100, 124, 173, 269, 281-282
- portugués (idioma), 38, 57, 58, 74-75, 80, 83, 84, 87, 88, 137, 188
 llegada al tercer mundo, 74-75
 como lengua de las literaturas africanas, 38, 137, 188
- Pushkin, Aleksandr, 46, 60, 61
- Rabelais, François, 60
- Racismo, 19, 31, 48-49, 51, 54, 57, 70, 88, 121, 143, 193, 202-215, 216-224, 227-229, 237, 238, 239-244, 245, 247, 250, 251
 cinco elementos interrelacionados, 202-210
 en Gran Bretaña, 239-244
- Ravenscroft, Arthur (profesor), 13, 19, 29, 33, 38, 41
- Reagan, Ronald (expresidente de Estados Unidos), 82
- Revolución rusa, 194, 195
- Rider Haggard, Sir Henry, 80, 237
- Robeson, Paul, 33, 247
- Rodney, Walter, 133, 176, 178, 182, 273
De cómo Europa subdesarrolló a África, 273
- Ruark, Robert, 80
- Saadawi, Nawal el, 184
- Sankara, Thomas, 132, 139
- Sartre, Jean-Paul, 48,
- Schiller, Friedrich von, 46, 60
- Seacole, Mary, 244
- Senegal, 123, 186
- Senghor, Léopold Sédar, 186
- Shaka (rey de los zulús), 250
- Shakespeare, William, 36, 46, 47, 48, 49, 53, 60, 84, 232, 280
Julio César, 47
rey Lear, *El*, 47
tempestad, *La*, 48, 50, 52, 57

- Sharpeville, 53, 118, 246, 250
- Shaw, George Bernard, 84
- Shelley, Percy Bysshe, 84
- Shivji, Issa, 273
- The Silent Class Struggle*, 273
- Shólojov, Mijaíl, 85
- shona (idioma), 84, 260
- Sierra Leona, 127
- Smith, Adam, 248
- Smith, Ian, 124
- somalí (idioma), 59, 84
- Soweto, 53, 148, 246, 250
- Soyinka, Wole, 37, 47, 119, 184
- A Dance of the Forests*, 119
- primer Premio Nobel de Literatura africano, 184
- Spenser, Edmund, 36, 60
- Stevenson, Robert-Louis, 231
- isla del tesoro*, *La*, 231
- Sudáfrica, 39, 46, 52, 53, 124, 139, 141, 145, 146, 147, 150, 158, 178, 184, 186, 189, 194, 195, 201, 206, 207, 209, 214, 226, 240, 241, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 260
- apartheid*, 46, 53, 117, 143, 145, 146, 149, 150, 184, 193, 201, 202, 206, 207, 209, 214, 246, 249
- régimen racista de los Bóer, 124-125
- último bastión del colonialismo en África, 52
- su liberación es clave para la liberación social del continente, 141
- Sudán, 127, 260
- swahili (idioma), 20, 43, 62, 67, 79, 84, 88, 89, 124, 161, 260, 261, 263, 266, 280, 281
- como lengua universal, 89
- lengua unificadora de cultura y comercio en África Oriental, 266, 281
- Tagore, Rabindranath, 37
- Tanganika, 267
- Tanzania, 30, 39, 123, 251, 259, 263, 264, 267, 268, 269, 271, 273, 274, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 289
- Teatro Nacional de Kenia, 167
- tercer mundo, 25, 37, 28, 40, 42, 54, 63, 65, 74, 80, 102, 104-111, 131, 159, 191, 194-194-197, 204, 206, 208, 209, 213, 259, 273
- cuatro áreas y cuatro fases en su desarrollo, 109-110
- literaturas tienen mucho que aprender las unas de las otras, 111
- Thuku, Harry, 161
- Tlali, Miriam, 251
- Tolstói, León, 46, 60, 237
- Toussaint L'Overture, 247
- trabajo, 68, 90, 94, 101, 121, 172, 189, 194, 195, 203-209, 218, 225, 233, 248
- trabajo negro y capital blanco, 121, 204
- lucha entre humanos por el control de la producción, 172
- Transition* (revista literaria), 273
- Turner, Nat, 247
- Uganda, 30, 39, 123, 127, 132, 139, 167, 184, 187, 263, 264, 267-272, 274-277, 279, 280, 281, 284, 285
- Umkhonto we Sizwe (La Lanza de la Nación), 53
- UNESCO, 33, 34, 105
- Unión Nacional Africana de Kenia, 94, 285
- régimen unipartidista de Gideon Moi de la, 94
- UNITA (Angola), 100, 146, 147, 149, 150
- Universidad Achimota (Ghana), 187
- Universidad Dar es Salaam, 273
- The Dar Debate on Class, State and Imperialism*

- («Debate sobre clases sociales, Estado e imperialismo»), 273
 Universidad de Ibadán (Nigeria), 187
 Universidad de Leeds, 13, 19, 37, 188
 Union News (periódico estudiantil), 41
 Universidad de Nairobi, 40, 95, 133, 167, 168, 169, 182
 teatro itinerante, 168
 Universidad de Yale, 13, 257, 258, 259, 260, 261, 287
 Journal of Criticism, 13, 14, 20, 261
 «Tradición y transición en las letras africanas» (conferencia), 13
 Universidad Keniata, 136, 169
 Universidad Makerere, Uganda, 32, 270
- Vieira, José Luandino, 85
 Victoria, reina, 82
 Vietnam, 99, 124, 132, 195, 197
 Vilakazi, B. H., 251
- Walker, Alice, 46
 Walsh, William (profesor), 38
 lanzamiento de *Journal of Commonwealth Literature*, 38
 Washington, Booker T., 92
 Ascenso desde la esclavitud, 92
 Wästberg, Per, 258, 259
 Bergets Kalla, 258
 Eldens Skugga, 258
 Wedderburn, Robert, 243
 Whitman, Walt, 48
 Williams, Eric, 221, 249
 Capitalismo y esclavitud, 239
 Wiryamu, Mozambique, 250
 wólof (idioma), 84
 Wright, Richard, 37, 46
- Yeats, William Butler, 35
 yoruba (idioma), 260
- Zaire, 30, 123, 127, 132
 régimen de Mobutu, 127
 Zambia, 123, 259, 271
 Zimbabue, 124, 251, 259, 271
 Zirimu, Pio, 37, 39
 Zirimu, Van, 39
 zulú (idioma), 260

Durante los últimos cuatrocientos años, las culturas del mundo han sido dominadas por un conjunto de Estados occidentales, que han llegado a verse a sí mismos como el centro del universo, un centro desde el cual han controlado, además del poder económico y político, el poder cultural. Uno de los efectos más devastadores de este dominio ha sido la aniquilación y la represión de las culturas africanas. Con la cultura al servicio del pueblo debilitada y dividida, la lucha del campesinado y del proletariado por los derechos humanos fundamentales y por la redistribución de la riqueza es más difícil.

En este libro, wa Thiong'o se preocupa de «desplazar» este centro en dos sentidos para liberar no solamente las culturas africanas, sino las de todo el mundo: internacionalmente hay que desplazarlo desde Occidente hacia el resto de esferas culturales, y nacionalmente hay que apartarlo de las minorías de poder y llevarlo hacia el auténtico centro creativo, las clases trabajadoras, en condiciones de igualdad racial, religiosa y de género.

«Si leer la ficción de wa Thiong'o puede sacar a la gente del estupor, leer sus obras de no ficción sólo puede hacer lo mismo, pero con aún más fuerza.» Nikhil Aziz,
Africa Today

«La fuerza emocional de este libro emana del convincente énfasis del autor sobre una cultura humana verdaderamente universal.» *Choice*

«El comité del Premio Nobel se ha equivocado: Ngũgĩ wa Thiong'o es el escritor que el mundo necesita ahora mismo.» Rajeev Balasubramanyam, *The Washington Post*

Rayo verde
editorial

<http://www.rayoverdeeditorial.com>

 @Rayo_Verde  RayoVerdeEditorial



ISBN 978-84-16689-39-2
BIC: BCI, BTM, CFB, DN, HPS, JF, JP