

## Epílogo

### Nuestra civilización universal

*Conferencia pronunciada en el Instituto Manhattan de Nueva York*

He titulado esta charla «Nuestra civilización universal». Es un título un tanto grandilocuente, y me avergüenza un poco. Creo que debería explicar cómo se me ocurrió. Yo no tenía una teoría unificadora de las cosas. Para mí, las situaciones y las personas son siempre concretas, siempre específicas. Para eso se viaja y se escribe, para averiguar. Trabajar de la otra manera supondría saber las respuestas antes de conocer los problemas. Sé que esa es una manera de trabajar admitida, sobre todo si eres un político, un religioso o un misionero racial. Pero a mí me habría resultado difícil.

Por eso pensé, cuando me llegó esta invitación, que lo mejor sería averiguar qué clase de temas les interesaban a los miembros del Instituto. Myron Magnet, decano del Instituto, estaba en Inglaterra por entonces. Hablamos por teléfono, y días después me envió una lista de preguntas manuscritas. Eran preguntas muy serias, muy importantes.

¿Somos, son las comunidades, solamente tan fuertes como nuestras creencias? ¿Basta con defender apasionadamente unas creencias o una postura política? ¿Da la pasión validez a la ética? ¿Son arbitrarias las creencias o las posturas éticas, o bien representan algo esencial en las culturas en las que florecen?

Fue fácil detectar algunas de las inquietudes en el fondo de las preguntas. Se notaba una clara preocupación por ciertos fanatismos. Al mismo tiempo se percibía cierta reticencia filosófica en la posible expresión de esa inquietud, ya que nadie quiere emplear conceptos

o palabras que puedan volvérselo en contra. Ya se sabe cómo pueden utilizarse las palabras: yo soy civilizado y constante; tú eres bárbaro y fanático; él es primitivo e irracional. Por supuesto, yo estaba de parte de quien preguntaba y comprendía sus razones, pero durante los días siguientes empecé a pensar, quizá desde mi situación un tanto distante, que no podía compartir el pesimismo implícito en las preguntas. Pensaba que el propio pesimismo de las preguntas y su reticencia filosófica definían la fuerza de la civilización de la que emanaba. Y así se me ocurrió el tema de mi charla, «Nuestra civilización universal».

No voy a intentar definir esta civilización. Voy a hablar de ella de una manera personal. En primer lugar, es la civilización que me dio la idea de la vocación de escritor. Es la civilización en la que he podido poner en práctica mi vocación de escritor. Para ser escritor, hay que empezar con cierta clase de sensibilidad. Esa sensibilidad es creada, u orientada, por un ambiente intelectual.

En ocasiones un ambiente puede ser demasiado refinado y una civilización, demasiado lograda, demasiado ritualizada. Hace once años, cuando viajaba por Java, conocí a un joven que quería ser poeta y vivir la vida del intelecto. Su educación moderna le había dado esa aspiración, pero al joven le resultaba difícil explicarle a su madre qué se proponía exactamente. La madre era una persona culta y elegante; he de hacer hincapié en esto. Eran elegantes su rostro, su vestimenta y sus palabras; sus modales eran como un arte, modales palaciegos de Java.

Le pregunté al joven, sin olvidar que estábamos en Java, donde las epopeyas antiguas perduran en el arte popular del teatro de marionetas: «Pero, en el fondo, ¿no está su madre secretamente orgullosa de que sea poeta?». Contestó en inglés, y lo menciono para subrayar el grado de educación que tenía en su remota ciudad javanesa: «A duras penas llegaría a entender siquiera qué es eso de ser un poeta».

Y el amigo y mentor del poeta, profesor de la universidad local, amplió el comentario. El amigo dijo: «La única manera de hacerle comprender a su madre lo que quiere hacer sería dar a entender que

es poeta siguiendo la tradición clásica. Y a la señora le parecería absurdo. Lo rechazaría, lo consideraría algo imposible». Lo rechazaría por considerarlo imposible, porque para la madre del poeta las epopeyas de su país, que debía de considerar como textos sagrados, ya existían, ya estaban escritas. Estaban para consultarlas o para aprenderlas.

Toda la poesía estaba ya escrita a ojos de la madre. Podría decirse que ese libro concreto ya se había cerrado; estaba ahí, parte de la perfección de su cultura. Que su hijo, a los veintiocho años, no tan joven, le dijera que esperaba ser poeta sería como si una madre sacrificada de otra cultura le preguntara a su hijo escritor qué tenía pensado escribir a continuación, y que le dieran la siguiente respuesta: «Estoy pensando en añadir un libro a la Biblia». O, por proponer otra comparación, el joven sería como el personaje del relato de Borges que se había impuesto la tarea de reescribir el *Quijote*. No volver a contar la historia o copiarla del original, sino, mediante un extraordinario proceso de recreación o limpieza mental, llegar, sin copiar ni falsificar, y gracias únicamente al pensamiento original, a una narración que coincidiera palabra por palabra con el libro de Cervantes.

Comprendí el conflicto del joven del centro de Java. Al fin y al cabo, sus orígenes no distaban mucho de mis orígenes trinitenses en la faceta hindú. Nosotros éramos una comunidad agrícola de inmigrantes indios. Quien me había transmitido la aspiración de ser escritor, quien me había iniciado en la escritura y en las ideas sobre la escritura, había sido mi padre. Nació en 1906, nieto de un hombre que había llegado a Trinidad de niño. Y, a pesar de los impedimentos de la sociedad de aquella pequeña colonia agrícola, mi padre había llegado a albergar el deseo de ser escritor, y se hizo periodista, aun con las limitadas posibilidades que aquella colonia ofrecía al periodismo.

Éramos gentes de rituales y textos sagrados. También nosotros teníamos nuestras epopeyas, y eran las mismas que las de Java; las oíamos constantemente, cantadas o salmodiadas. Pero no podía decirse que fuéramos un pueblo literario. Nuestra literatura, nuestros textos, no nos obligaban a explorar nuestro mundo; eran más bien indicadores culturales, que nos proporcionaban una sensación de la integridad de nuestro mundo y la extrañeza de cuanto había fuera de él. No creo

que nadie de la familia de mi padre hubiera pensado antes de él en una composición literaria original. La idea se le ocurrió a mi padre en Trinidad con la lengua inglesa; de alguna manera, y a pesar de los impedimentos coloniales del país, mi padre adquirió una idea de la elevada civilización relacionada con la lengua, así como cierto conocimiento de los géneros literarios. La sensibilidad no basta para ser escritor. Hay que descubrir las formas que puedan contener o transportar la sensibilidad, y las formas literarias, en poesía, en teatro o en prosa de ficción, son artificiales y cambiantes.

Todo esto formaba parte de lo que me transmitieron a edad muy temprana. A edad muy temprana, en medio de la pobreza y el vacío de la remota Trinidad, con una población de medio millón de habitantes, me fue concedida la aspiración de escribir libros, y concretamente de escribir novelas, que mi padre me había presentado como el género más elevado. Pero los libros no son creaciones solo del intelecto. Los libros son objetos físicos. Para escribirlos se necesita cierta clase de sensibilidad, se necesitan una lengua y cierto don para la lengua, y se necesita dominar una forma literaria concreta. Para que aparezca tu nombre en el lomo del objeto físico creado necesitas un enorme mecanismo exterior. Necesitas editores, correctores, diseñadores, impresores, encuadernadores; librerías, críticos, periódicos, revistas y programas de televisión en los que los críticos digan lo que piensan del libro, y, por supuesto, compradores y lectores.

Quiero subrayar este aspecto mundano porque es fácil darlo por sentado; resulta fácil pensar en escribir solo en el aspecto personal y romántico. Escribir es un acto privado, pero el libro publicado, cuando empieza a vivir, refleja la cooperación de una clase concreta de sociedad. La sociedad posee cierto grado de organización comercial. También ciertas necesidades culturales o imaginativas. No cree que toda la poesía esté ya escrita. Necesita nuevos estímulos, nuevos escritos, y tiene los medios para juzgar las cosas nuevas que se le ofrecen.

No existía esta clase de sociedad en Trinidad. Por consiguiente, si quería ser escritor y vivir de mis libros, tenía que trasladarme a la clase de sociedad en la que era posible la vida de escritor. En aquel mo-

mento para mí significaba ir a Inglaterra. Iba a viajar de la periferia, de los márgenes, a lo que para mí era el centro, con la esperanza de que en el centro me hicieran sitio. Era mucho lo que pedía; en realidad, pedía más al centro que a mi propia sociedad. Al fin y al cabo, el centro tenía sus propios intereses, su visión del mundo, sus propias ideas sobre lo que quería en las novelas. Mis temas eran remotos, pero me hicieron un pequeño hueco en la Inglaterra de los años cincuenta. Logré ser escritor y crecer en la profesión. Me llevó tiempo; tenía cuarenta años —después de quince publicando en Inglaterra— cuando se publicó seriamente un libro mío en Estados Unidos.

Pero siempre reconocí, en la Inglaterra de los años cincuenta, que para alguien con vocación de escritor no había otro sitio al que ir. Y si tuviera que describir la civilización universal diría que es la civilización que me dio el impulso y la idea de la vocación literaria, y también los medios para satisfacer ese impulso, la civilización que me permitió hacer el viaje desde la periferia hasta el centro, la civilización que me une no solo a este público sino también a ese hombre de Java, ya no tan joven, con un entorno tan ritualizado como el mío y a quien, como a mí, el mundo exterior le había influido y le había concedido la aspiración de escribir.

Hoy en día lo tiene más fácil quien se lanza a ser escritor en sitios como Java o Trinidad; temas antaño remotos ya no lo son. Pero nunca he podido dar por segura mi carrera. Sé que aún hay extensas regiones del mundo en las que no imperan las condiciones culturales o económicas que acabo de describir, y en las que alguien como yo no hubiera llegado a ser escritor. No hubiera podido ser escritor en el mundo musulmán, ni en China, ni en Japón (los japoneses solo hacen sitio a la cultura literaria de los países que consideran sus competidores). No hubiera podido ser la clase de escritor que soy en Europa del Este, la Unión Soviética o el África negra. No creo que hubiera podido poner en práctica mis aptitudes ni siquiera en la India.

Comprenderán, por tanto, lo importante que fue para mí cuando era joven saber que podía hacer ese viaje desde la periferia hasta el centro, de Trinidad a Londres. La ambición de ser escritor presuponía que podía hacerlo. En realidad daba por sentado, a pesar de mi ascendencia y de mi entorno trinitense, que con otra parte de mi ser, igual-

mente importante, pertenecía a una civilización más amplia. Supongo que podría decirse lo mismo de mi padre, aunque él estuviera más cerca de los rituales de nuestro pasado indio e hindú.

Pero no formulé la idea de la civilización universal hasta hace poco, once años, cuando viajé durante muchos meses por diversos países musulmanes no árabes para intentar comprender qué los había llevado a semejante furor. Ese furor musulmán solo había empezado a manifestarse.

«Fundamentalismo», en relación con el mundo musulmán, no era una palabra habitual en la prensa en 1979; aún no se había precisado ese concepto. Los periódicos hablaban más del «resurgir del islam». Y, para cualquiera que lo considerase desde fuera, era algo realmente desconcertante. El islam, que al parecer tenía tan poco que ofrecer a sus partidarios en el siglo pasado y la primera mitad del presente, ¿qué tenía que ofrecer a un mundo infinitamente más culto y más rápido en los últimos años del siglo?

La adaptación de mi familia y de la comunidad india trinitense a la Trinidad colonial y, por consiguiente, al siglo xx no había sido fácil. A nosotros, gentes de Asia, con una vida ritualizada e instintiva, nos había resultado doloroso el despertar a una idea de nuestra historia y aprender a vivir con la idea de nuestra impotencia política. También se habían producido ajustes sociales muy difíciles. Por ejemplo, en nuestra cultura siempre se habían concertado los matrimonios; hubo de pasar cierto tiempo, y tuvieron que quedar destrozadas muchas vidas, para que siguiéramos otro camino. Todo esto acompañó al crecimiento personal e intelectual que he descrito.

Y cuando empecé a viajar por el mundo musulmán, pensé que me movería entre personas que serían como las de mi comunidad.

Un gran número de indios eran musulmanes; ambos habíamos tenido una historia imperial o colonial semejante en el siglo xix. Pensaba que la religión era una diferencia casual. Como decía la gente, pensaba que la fe era fe, que las personas que viven en cierta época de la historia tendrían las mismas necesidades.

Pero no era así. Los musulmanes decían que su religión era algo

fundamental para ellos. Y lo era; suponía una diferencia enorme. He de insistir en que viajaba por el mundo musulmán no árabe. El islam comenzó como religión árabe y se expandió como imperio árabe. En Irán, Pakistán, Malasia e Indonesia —los países de mi itinerario— viajé, por tanto, entre gentes conversas a una fe extraña. Viajé entre personas que habían tenido que llevar a cabo una doble adaptación, una a los imperios europeos de los siglos XIX y XX y otra, anterior, a la fe árabe. Podría decirse que me encontraba entre unas gentes doblemente colonizadas, extrañadas de sí mismas por partida doble.

Porque no tardaría en descubrir que no se había dado una colonización tan completa como la que se produjo con la fe árabe. Los pueblos colonizados o derrotados pueden empezar a desconfiar de sí mismos. En los países musulmanes a los que me refiero, esta desconfianza tenía toda la fuerza de la religión. Era artículo de la fe árabe que todo lo anterior a la fe era malo, descaminado, herético; en el corazón o la mente de estos creyentes no había sitio para su pasado preislámico. Así pues, las ideas sobre la historia diferían de las ideas sobre la historia de cualquier otro sitio; no existía el deseo de remontarse cuanto fuera posible en el pasado y aprender cuanto fuera posible de ese pasado.

Persia tenía un gran pasado; en la época clásica rivalizó con Grecia y Roma. Pero en el Irán de 1979 lo que ocurría era increíble; para los iraníes, la gloria y la verdad habían comenzado con la llegada del islam. Pakistán era un Estado musulmán muy reciente, pero la tierra era muy antigua. Allí estaban las ruinas de las antiquísimas ciudades de Mohenjo-Daro y Harappa. Ruinas fabulosas, cuyo descubrimiento en el siglo XX había proporcionado una nueva idea de la historia del subcontinente. No solo ruinas preislámicas, sino posiblemente también prehindúes. Había un departamento de asuntos arqueológicos, heredado de la época británica, que se encargaba de los yacimientos, pero también una corriente contraria, especialmente con el avance del fundamentalismo. Esta corriente quedó de manifiesto en una carta dirigida a un periódico mientras yo estaba allí. Según el autor, en las ruinas de las ciudades había que colgar citas del Corán que dijeran que eso era lo que les ocurría a los incrédulos.

La fe abolía el pasado. Y cuando el pasado era abolido así, sufría

algo más que una idea de la historia. Podían sufrir la conducta humana y los ideales de buena conducta. Cuando estaba en Pakistán, los periódicos publicaban artículos conmemorativos del aniversario de la conquista árabe de Sind. Fue la primera región del subcontinente indio que conquistaron los árabes. Sucedió a principios del siglo VIII. El reino de Sind —un territorio enorme, la mitad meridional de Afganistán y la mitad meridional de Pakistán— era por entonces un reino hindú-budista. Los brahmanes no entendían realmente el mundo exterior, y los budistas no creían en eso de quitarle a alguien la vida. Podría decirse que era un reino a la espera de ser conquistado. Pero se tardó mucho en tomar Sind; estaba muy lejos de la tierra central de los árabes, separado por desiertos inmensos. Fracasaron seis o siete expediciones árabes.

En un momento dado, el tercer califa, el tercer sucesor del Profeta, llamó a uno de sus lugartenientes y le dijo: «Oh, Hakim, ¿has visto el Indostán y lo has conocido bien?». Hakim respondió: «Sí, oh comendador de los creyentes». El califa dijo: «Haznos una descripción». Y en la respuesta de Hakim se reflejaron toda su frustración y amargura. «Su agua es oscura y sucia —dijo Hakim—. Su fruta es amarga y ponzoñosa. Su suelo es pedregoso y su tierra, salada. Un ejército pequeño no tardaría en ser aniquilado, y uno grande pronto moriría de hambre.» Al califa debería haberle bastado con esto. Pero, aún esperanzado, le preguntó a Hakim: «¿Y las gentes? ¿Son leales o incumplen su palabra?». Evidentemente, un pueblo leal resultaría más fácil de someter, les aligerarían la bolsa más fácilmente. Pero Hakim poco menos que escupió la respuesta: «Las gentes son traidoras y embusteras». Y entonces el califa se amedrentó —el pueblo de Sind se le antojó un gran enemigo— y ordenó que no volviera a intentarse la conquista de Sind.

Pero Sind era demasiado tentador. Los árabes lo intentaron una y otra vez. La organización, el empuje y la actitud de los árabes, fortalecidos por su nueva fe, en un mundo aún tribal y desorganizado, fácil de conquistar, se parecían extraordinariamente a los de los españoles en el Nuevo Mundo ochocientos años después, algo nada sorprendente, ya que los españoles fueron conquistados y gobernados por los árabes durante varios siglos. En realidad, España cayó en manos de los árabes aproximadamente al mismo tiempo que Sind.



La conquista definitiva de Sind se puso en marcha en Irak, y fue dirigida desde la ciudad de Kufa por Hayyay, gobernador de Irak. El objetivo de la conquista árabe de Sind —conquista en la que se pensó casi en cuanto se estableció la fe— siempre había sido el saqueo y la captura de esclavos más que la propagación de la fe. Y cuando Hayyay, el gobernador de Irak, recibió al fin la cabeza del rey de Sind, junto con sesenta mil esclavos de Sind y la quinta parte regia del botín de Sind, la cantidad impuesta por la ley religiosa,

posó la frente en el suelo y elevó plegarias de agradecimiento a Alá, y con dos genuflexiones lo alabó, diciendo: «Ahora tengo en mi poder todos los tesoros, descubiertos y ocultos, así como otras riquezas y el reino del mundo».

Había una célebre mezquita en la ciudad de Kufa. Hayyay convocó allí al pueblo y le dijo desde el almimbar: «Buenas nuevas y buena suerte para las gentes de Siria y Arabia, a quienes felicito por la conquista de Sind y por la posesión de las inmensas riquezas [...] que Dios grande y todopoderoso les ha otorgado».

Cito de una traducción de un texto persa del siglo XIII, el *Chach-nama*, la principal fuente de la historia de la conquista de Sind. Es una obra sorprendentemente moderna, una narración ágil, con detalles y diálogos que atrapan la atención del lector. Cuenta una historia terrible de saqueo y muerte: se permitió al ejército árabe matar durante varios días después de la caída de cada ciudad de Sind, y después se calculó el botín y se repartió entre los soldados, tras haber reservado una quinta parte para el califa. Pero para el autor persa la historia, escrita quinientos años después de la conquista, solo es «un ameno relato de conquista». Pertenece al género de escritura imperial árabe o musulmán. Tras quinientos años —y aunque los mongoles están a punto de irrumpir— prevalece la fe; la destrucción del reino de Sind no se considera desde una nueva perspectiva moral.

Este era el acontecimiento que conmemoraban los periódicos cuando yo estaba en Pakistán en 1979. Publicaron un artículo de un militar sobre el victorioso general árabe. El artículo trataba de ser justo, al estilo militar, con los ejércitos de ambos bandos. Se granjeó una

reprimenda del presidente de la Comisión Nacional para la Investigación Histórica y Cultural.

Esto es lo que dijo el presidente: «Es necesario emplear la fraseología adecuada cuando se proyecta la imagen de un héroe. Resuenan en el artículo expresiones como “invasor”, “defensores” y que “el ejército indio” luchara con valentía pero no fuera lo suficientemente rápido como para “caer sobre el enemigo en retirada”. Afean aún más el texto ciertas afirmaciones desproporcionadas como la que sigue: “Si el rajá Dahar hubiera defendido el Indo heroicamente y hubiera evitado que Qasim lo cruzase, la historia de este subcontinente habría sido muy distinta”. Uno no alcanza a comprender [es decir, el presidente de la Comisión Nacional para la Investigación Histórica y Cultural] si el autor del artículo celebra la derrota del héroe o lamenta la derrota de su rival». Sigue librándose la guerra santa mil doscientos años después. El héroe es el invasor árabe, el portador de la fe. El rival cuya derrota hay que celebrar es el hombre de Sind (y yo leía esto en Sind). Estar en posesión de la fe significaba estar en posesión de la verdad única, y la posesión de esta verdad puso muchas cosas del revés. El tiempo anterior a la llegada de la fe había que juzgarlo de una manera; lo que llegó después de la fe a Sind, de otra. La fe alteró los valores, las ideas de buena conducta, los criterios humanos.

De modo que no solo empecé a comprender a qué se refería la gente de Pakistán cuando me decía que el islam es un modo de vida completo, que afecta a todo; empecé a comprender que, aunque podría decirse que habíamos compartido unos orígenes subcontinentales comunes, yo había viajado por un camino diferente. Empecé a formular la idea de la civilización universal, en la que había vivido o de la que había formado parte sin saberlo, al haberme criado en Trinidad.

Al empezar con la influencia hindú de la vida instintiva, ritualizada, al criarme en las adversas condiciones de Trinidad, yo había pasado por muchas etapas de conocimiento y autoconocimiento, mediante el proceso que he tratado de explicar anteriormente. Me había hecho una idea más amplia de la historia y el arte indios que la que poseían mis abuelos. Ellos tenían rituales, epopeyas, mitos; veían su identidad a esa luz; más allá de esa luz estaba la oscuridad, que ellos

habrían sido incapaces de penetrar. Yo no dominaba los rituales y los mitos; los veía desde lejos. Pero a cambio se me habían concedido las ideas del estudio y la investigación y los instrumentos del saber. La identidad era para mí una cuestión más compleja. A mi creación habían contribuido muchas cosas, pero no tenía ningún problema con eso. Había hecho míos cúmulos de saber, en el sentido de que tenía acceso a ellos. Podía tener en la cabeza cuatro, cinco, seis ideas culturales distintas. Sabía de mi ascendencia y mi cultura ancestral; sabía de la historia de la India y su situación política; sabía dónde había nacido y conocía la historia del lugar; tenía una noción del Nuevo Mundo. Conocía las formas literarias que me interesaban, y comprendía el viaje al centro que tendría que hacer para ejercer la vocación que yo mismo me había dado.

Y al viajar entre musulmanes no árabes me vi entre unas gentes colonizadas cuya fe las había despojado de toda esa vida intelectual expansiva, de la variada vida del intelecto y los sentidos, del conocimiento expansivo cultural e histórico del mundo, a los que yo había accedido poco a poco en el otro extremo del mundo. Me encontraba entre personas cuya identidad iba prácticamente incluida en la fe. Me encontraba entre personas que deseaban ser puras.

En Malasia se desvivían por deshacerse del pasado, por liberar a la gente de las prácticas tribales o animistas, de la vida subconsciente, lastrada con el pasado, que vincula a la gente con la tierra que pisan, toda la rica cultura popular que en otros países la gente consciente cultiva y desentierra para su poesía. Deseaban, los más fervientes musulmanes entre los malasios, no ser sino su fe árabe importada; me dio la impresión de que, idealmente, les hubiera gustado dejar su mente y su alma en blanco, vacías, para no ser nada sino su fe. Cuánto esfuerzo, cuánta tiranía autotimpuesta. No podía haber existido mayor colonización que esta colonización de la fe.

Mientras prevaleciera la fe, mientras pareciera incontrovertible, quizá se sostuviera el mundo, pero ante la aparición de una civilización exterior poderosa y envolvente, la gente no sabía qué hacer. Solo podían hacer lo que eran capaces de hacer; solo podían aferrarse aún más a la fe, infligirse aún más daño, estar aún más dispuestos a apartarse de lo que no creían poder dominar.

El fundamentalismo musulmán en países como Malasia e Indonesia parece nuevo, pero Europa ha estado en Oriente mucho tiempo, y durante casi todo ese tiempo ha existido la tensión musulmana. Esa tensión, ese encuentro de dos mundos opuestos, el mundo extrvertido de Europa y el mundo cerrado de la fe, los descubrió hace cien años el escritor Joseph Conrad, quien, con sus remotos orígenes polacos, su deseo de viajero de presentar con exactitud lo que veía, fue capaz, en una época de imperialismo rampante, de traspasar los modos imperialistas y superficiales de escribir sobre Oriente y los pueblos nativos.

Para Conrad, el mundo por el que viajaba era nuevo; lo examinaba a fondo. Me gustaría leer una cita del segundo libro de Conrad, publicado en 1896, hace casi cien años, que refleja algo de la histeria musulmana de la época, la histeria que, cien años más tarde, con el aumento de la educación y la riqueza de los pueblos nativos y el repliegue de los imperios, se transformaría en el fundamentalismo del que ahora se habla.

Un pesimista semidesnudo, mascando betel, estaba de pie a la orilla del río tropical, en la linde de los boques inmensos y silenciosos; un hombre furioso, impotente, con las manos vacías, con un grito de amargura y descontento en los labios, un grito que, de haberlo profestado, habría resonado por las soledades vírgenes de la selva tan verdadero, tan grande, tan hondo como cualquier alarido filosófico que haya surgido jamás de las profundidades de una butaca para perturbar la impura jungla de chimeneas y tejados.

Histeria filosófica; esas son las palabras que quería decirles, y creo que aún son pertinentes. Me devuelven a la lista de preguntas y temas que me envió el verano pasado el decano del Instituto, Myron Magnet, desde Inglaterra. ¿Por qué, preguntaba, se conforman ciertos grupos o sociedades con disfrutar de los frutos del progreso mientras aparentan detestar las condiciones que lo favorecen? ¿Qué sistema de creencias contraponen a eso? Y más concretamente, ¿por qué se presenta el islam como algo opuesto a los valores occidentales? Creo que la respuesta está en la histeria filosófica. No es algo fácil de definir o

comprender, y los portavoces del islam no ayudan mucho. Hablan de tópicos, pero quizá se deba únicamente a que no tienen una manera de expresar lo que sienten. Además, para algunos defender la causa es primordial, y otros son en realidad misioneros religiosos, no eruditos.

Pero hace años, aún bajo el gobierno del sah, apareció en Estados Unidos una novela corta de una joven iraní que, de una manera discreta, apolítica, presagiaba la histeria venidera. La novela se titula *Foreigner*; la autora se llama Nahid Rachlin. Quizá sea una suerte que la novela apareciera durante el reinado del sah y que tuviera que evitar la política; es posible que el delicado sentimiento de la novela hubiera sido trivializado o vulgarizado en caso de haber sido mezclado con la protesta política.

El personaje central de libro es una joven bióloga iraní que trabaja de investigadora en Boston. Está casada con un estadounidense, y podría dar la impresión de que le va bien, de que se ha adaptado. Pero cuando vuelve de vacaciones a Teherán pierde el equilibrio. Tiene ciertos problemas con la burocracia. No le dan un visado de salida; empieza a sentirse perdida. La perturban los recuerdos de su infancia de hacinamiento y opresión en Irán, con sus lascivas insinuaciones sexuales; la perturba lo que queda de su antigua vida familiar; la perturba su ciudad desmesurada, encanallada, llena de edificios «occidentales». Y resulta interesante que emplee «occidentales» en lugar de «grandes», como si la extrañeza del mundo exterior hubiera llegado a la propia Teherán.

En este estado de inquietud, la joven reflexiona sobre su vida en Estados Unidos. No es el momento de la claridad, como podría haber parecido. Ella lo ve como un momento de vacío. No sabe por qué ha vivido la vida estadounidense. Sexual y socialmente —y a pesar de su aparente éxito— nunca ha controlado la situación, y tampoco sabe por qué ha llevado a cabo su trabajo de investigación. Todo esto se presenta de una manera muy sutil y eficaz; vemos que la joven no estaba preparada para el tránsito entre civilizaciones, el tránsito del mundo enclaustrado de Irán, donde la fe lo era todo, lo llenaba todo, no dejaba libre ni un solo resquicio de la mente, la voluntad o el alma, al otro mundo, en el que necesariamente había que ser un individuo, y responsable, en el que la gente seguía su vocación, se movía por la

ambición y el deseo de superación y creía en la perfectibilidad. Cuando comprendemos la situación, o nos hacemos una idea al respecto, vemos, con el personaje central de la novela, el tormento y el vacío que han supuesto para la joven esa vida automática, imitativa.

Cae enferma por la angustia. Va al hospital. El médico comprende su desdicha. Él también ha pasado algún tiempo en Estados Unidos; dice que cuando volvió pasó un mes visitando mezquitas y lugares sagrados para tranquilizarse. Le dice a la joven que su dolor procede de una antigua úlcera. «Lo que tienes es una enfermedad occidental», dice triste y seductor. Y la bióloga toma una decisión. Renunciará a esa vida del intelecto y el trabajo absurdo, impuesta por Boston; le dará la espalda al vacío norteamericano; se quedará en Irán y se pondrá el velo. Hará lo que hizo el médico, visitar mezquitas y lugares sagrados. Una vez tomada la decisión, se siente más feliz que nunca.

Una renuncia tremendamente gratificante, pero con un fallo intelectual: presupone que seguirá habiendo gente ahí fuera, en el mundo de las tensiones, que siga esforzándose, fabricando medicinas e instrumental médico para que siga funcionando el hospital del médico iraní.

En el transcurso de mi viaje por el islam en 1979, encontré una y otra vez una contradicción similar en la actitud de las personas. Recuerdo especialmente al director de un periódico de Teherán. Su publicación había estado en el centro mismo de la revolución. A mediados de 1979 rebosaba de actividad, vivía momentos de gloria. Siete meses después, cuando volví a Teherán, había perdido su carácter; la redacción, antes ajetreada, estaba vacía; había desaparecido toda la plantilla, salvo dos personas. Habían tomado la embajada de Estados Unidos; a continuación sobrevino una crisis económica; cerraron muchas empresas extranjeras; la publicidad dejó de aparecer; el director del periódico no sabía cómo salir adelante; perdía dinero con cada número; a la espera de que acabara la crisis, podría decirse que el director era tan rehén como los diplomáticos. Me enteré entonces de que él también tenía dos hijos en edad universitaria. Uno estaba estudiando en Estados Unidos; el otro había solicitado el visado, pero se produjo la crisis de los rehenes. Para mí era una novedad que Estados Unidos fuera tan importante para los hijos de uno de los portavoces

de la revolución islámica. Le dije al director que me sorprendía. Contestó, refiriéndose especialmente al hijo que esperaba el visado: «Es su futuro».

Satisfacción emocional por un lado; pensar en el futuro por el otro. El director estaba tan dividido como casi todos los demás. Uno de los primeros relatos de las Indias Orientales de Conrad, escrito en la última década del siglo XIX, es sobre un rajá o jefe local, un hombre cruel, musulmán (si bien no se dice explícitamente), que, en un momento de crisis y habiendo perdido a su consejero mago, una noche va a nado hasta uno de los buques mercantes ingleses fondeados en el puerto y pide a los marineros, representantes de la inmensa potencia llegada del otro extremo del mundo, que le den un amuleto mágico, un talismán. Los marineros no saben qué hacer, pero de repente uno de ellos le da al rajá una moneda británica, una pieza de seis peniques que conmemora el aniversario de la reina Victoria, y el rajá se queda contento. Conrad no trata la historia como una broma; la carga de implicaciones filosóficas para ambas partes, y creo que supo ver la verdad.

En los cien años transcurridos desde este relato, la riqueza del mundo se ha incrementado, ha aumentado el poder, la educación se ha extendido; la perturbación, el alarido filosófico, se ha amplificado. La división en el ánimo del director del periódico y la renuncia de la bióloga de ficción suponen un tributo —no reconocido, pero por ello más profundo— a la civilización universal. De ella no se pueden obtener simples amuletos, y con ella también llegan otras cosas, más peliagudas: la ambición, la individualidad, la iniciativa.

La civilización universal lleva mucho tiempo construyéndose. No siempre ha sido universal; no siempre ha sido tan atrayente como hoy en día. La expansión de Europa le dio durante al menos tres siglos un tinte racial que aún causa dolor. Yo crecí en Trinidad en los últimos tiempos de esa clase de racismo. Y quizá eso haya contribuido a que aprecie mejor los inmensos cambios que han tenido lugar desde el final de la guerra, los extraordinarios esfuerzos de esta civilización por dar cabida al resto del mundo y a todas las corrientes de pensamiento de ese mundo.

Vuelvo de nuevo a las primeras preguntas que me formuló Myron Magnet hace unos meses. ¿Somos solamente tan fuertes como nuestras creencias? ¿Basta con defender con convicción una visión del mundo, una postura ética? Comprenderán la preocupación que reflejan las preguntas. Naturalmente, y a pesar de su aparente pesimismo, están cargadas de implicaciones, y albergan las respuestas. Pero también son preguntas de auténtico doble filo. Por esa razón se las puede considerar un acercamiento a un sistema de creencias invariable, lejano y en ocasiones hostil; pueden ser consideradas un aspecto de la universalidad de nuestra civilización en este periodo. La reticencia filosófica hace frente a la histeria filosófica, y al final el reticente ejerce más control.

Puesto que, en el seno de esta civilización, me he movido desde la periferia hasta el centro, es posible que haya visto o sentido ciertas cosas desde una perspectiva más nueva que las personas para las que esas cosas son algo cotidiano. Una de ellas fue descubrir cuando era niño, un niño preocupado por el dolor y la crueldad, el precepto cristiano «Haz a los demás lo que quieres que te hagan a ti». En el hinduismo en el que me crie no existía tal consuelo humano, y, aunque nunca he profesado ninguna fe religiosa, la simple idea me parecía, y me sigue pareciendo, fascinante, perfecta como guía de la conducta humana.

Algo que comprendí más adelante —supongo que lo había sentido la mayor parte de mi vida, pero lo he comprendido filosóficamente mientras preparaba esta charla— fue la belleza que encierra la idea de la búsqueda de la felicidad. Son palabras conocidas, fáciles de presuponer, fáciles de malinterpretar. Esta idea de la búsqueda de la felicidad es central en la atracción que ejerce la civilización sobre muchas personas situadas fuera de ella o en la periferia. Me maravilla pensar en hasta qué punto, tras doscientos años y tras la terrible historia de la primera parte de este siglo, ha fructificado la idea. Es una idea elástica; se adapta a todos. Conlleva cierto tipo de sociedad, cierto tipo de despertar espiritual. No creo que los padres de mi padre hubieran sido capaces de comprenderla. Contiene multitud de cosas:



## EPÍLOGO

la idea de lo individual, la responsabilidad, la capacidad de elegir, la vida del intelecto, la idea de vocación, perfectibilidad y logro. Es una idea humana grandiosa. No puede reducirse a un sistema fijo. No puede generar fanatismo. Pero se sabe de su existencia, y, por eso, a otros sistemas más rígidos al final se los lleva el viento.

*1992*