

Pankaj Mishra

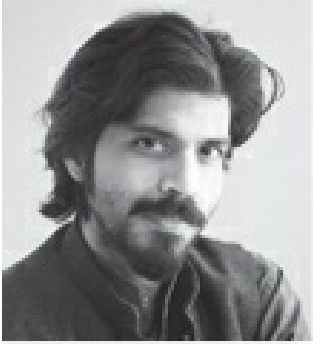
De las ruinas de los imperios

La rebelión contra Occidente
y la metamorfosis de Asia



Galaxia Gutenberg

Círculo de Lectores



Serie Actualidad

Dirigida por Josep Ramoneda

Se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad.

MICHEL FOUCAULT

PANKAJ MISHRA

De las ruinas de los imperios

La rebelión contra Occidente
y la metamorfosis de Asia

Prólogo de
Josep Ramoneda

Traducción de
Alejandro Pradera

V Premio Internacional de Ensayo Josep Palau i Fabre

Galaxia Gutenberg

Para las dos Ms

La historia de China no ha mostrado desarrollo alguno, de modo que nosotros ya no podemos ocuparnos de ella por más tiempo. [...] China e India están, por así decirlo, fuera del curso de la historia mundial.

G. W. F. HEGEL, 1820

A los europeos les gustaría huir de su historia, una «gran» historia escrita con letras de sangre. Pero otros, por cientos de millones, están fijándose en ella por primera vez, o están volviendo a hacerlo.

RAYMOND ARON, 1969

Nota sobre los nombres y los topónimos

Un libro como éste, que abarca un periodo y un espacio tan amplios, plantea innumerables dilemas acerca de los nombres de las personas y los topónimos –cuestiones que, de hecho, son de una naturaleza profundamente política, como descubre en seguida quienquiera que utilice el antiguo topónimo colonial de Bombay, en vez de Mumbai, para designar la ciudad portuaria construida por los británicos–. Latinizar los nombres islámicos requiere tomar una difícil decisión, por lo menos entre las tres principales tradiciones demóticas: la árabe, la turca y la persa. Al final, decidí utilizar los nombres que a mi juicio iban a resultar más familiares a los lectores que leen mayoritariamente en inglés. Por consiguiente, opté por Sun Yat-sen, utilizando el antiguo sistema Wade-Giles para latinizar los nombres chinos, en vez de la versión pinyin, Sun Yixian. Eso sigue dejando cierto margen para el debate sobre si Zhou Enlai, que es el nombre que yo utilizo, es más conocido que Chou En-lai. Y utilizo indistintamente Beijing y Pekín. Descubrí que en esas cuestiones resulta difícil ser consistente. Espero que los lectores tengan a bien disculpar mis decisiones más excéntricas.

Prólogo de Josep Ramoneda

Asia moderna: historia de una metamorfosis

Oriente sigue siendo un mundo desconocido para los occidentales. Por mucho que en los últimos tiempos se haya insistido en que el eje económico del mundo se ha desplazado hacia el Pacífico y que Europa está perdiendo peso, poder e influencia en beneficio del mundo asiático, entre Oriente y Occidente sigue habiendo barreras mentales y culturales significativas. Como cuenta Pankaj Mishra, en la década de 1920, Zhang Junmai, anfitrión de Tagore en China, sintetizaba los principios diferenciales entre su mundo y el nuestro con estas categorías: quietismo frente al activismo occidental, satisfacción espiritual frente al ansia de ventajas materiales; una economía de agricultura autosuficiente frente al mercantilismo en busca del beneficio; y una sensación de fraternidad moral frente a la segregación racial. Todo esto es historia y Asia ha adoptado buena parte del arsenal económico, político y cultural europeo. Pero los trazos del pasado siempre vuelven de algún modo y, si queremos conocer, ayudan a orientarnos. El mundo asiático es muy complejo, con tres tradiciones capitales, la confuciana, la hindú y la islámica, que definen paradigmas mentales tan alejados de los referentes culturales de Occidente que a veces forman parte de lo impensable. Y, sin embargo, el mundo contemporáneo en muy buena parte se ha moldeado a partir de los conflictos entre Occidente y Oriente. Si durante el siglo XX la atención se centraba en la guerra entre Occidente y el comunismo, ahora se ha impuesto la idea, como escribe Mishra, de que «el acontecimiento central del siglo pasado fue el despertar intelectual y político de Asia». De los fundamentos intelectuales y espirituales de este retorno trata este libro.

Si durante el siglo XIX los pueblos asiáticos vivieron la experiencia del sometimiento a Occidente, en el siglo XX se tomó conciencia de que el hombre

blanco dejaba de ser invencible y se ponía en marcha la revancha de Oriente, algo, en palabras de Mishra, «siniestramente ambiguo» cuyos éxitos han acabado en «victorias auténticamente pírricas». Mishra sitúa en la batalla naval de Tsushima (mayo de 1905), en la que una pequeña flota japonesa derrotó a la Armada rusa, el punto de inflexión. La victoria de Japón impulsó la idea de que el sometimiento a las potencias occidentales no era una fatalidad insuperable, sino que se les podía plantar cara y aspirar a cambiar las relaciones de fuerzas. Y así lo entendieron personajes determinantes en el destino de estos pueblos como Gandhi, Atatürk, Nehru o Sun Yat-sen. La libertad nacional, la dignidad racial o la simple venganza, nos explica Mishra, calaron en la cultura de aquellos países y fueron tejiendo lo que es el Oriente contemporáneo, en procesos de tensión dialéctica y de idas y venidas entre modernidad y tradición. Porque si en 1879 Al-Afghani interpelaba a los hijos de Oriente diciendo: «¿acaso no sabéis que el poder de los occidentales y su dominio sobre vosotros son fruto de sus avances en el conocimiento y la educación, y de vuestro declive en esos ámbitos?», apelando de este modo a aprender de los colonizadores, y si más tarde algunos movimientos quisieron hacer tabula rasa del pasado para combatir a Occidente, como hizo el maoísmo relegando el confucianismo, el fracaso de algunos proyectos laicos y nacionalistas tuvo que ver con el impulso de los partidarios de la recuperación de los fundamentos de la propia tradición y, en especial, del islamismo.

A partir del antes y del después que marca este momento simbólico de cesura que es la batalla de Tsushima, Pankaj Mishra construye un extraordinario ejercicio de arqueología del saber oriental moderno, hurgando en las formas de renovación y evolución del pensamiento de los dos últimos siglos. Un libro de una enorme utilidad para entender cómo de unos imperios otomanos y chinos que parecían «enfermos y moribundos» en el siglo XIX hemos pasado a unas sociedades que en Occidente generan a la vez miedo y admiración por su dinamismo y su capacidad de servidumbre y sumisión. Mishra estructura su relato a través de dos figuras intelectuales, pensadores de referencia «en la larga metamorfosis de la Asia moderna»: Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), musulmán, periodista, activista político, viajero impenitente, y Liang Qichao (1873-1929), quizás el más importante intelectual chino. En torno a estos dos protagonistas, en un ejercicio literario de narración

ensayística, entran y salen otros destacados pensadores de la modernidad asiática, en especial el chino Sun Yat-sen, el indio Rabindranath Tagore, el iraní Alí Shariati y el egipcio Sayyid Qutb. Un impresionante retablo de unas élites culturales con enorme capacidad de influencia e interrelación entre ellas en unas sociedades con espacios de poder relativamente cerrados.

Lo apasionante del libro es reseguir la evolución del pensamiento en relación con los hechos. Cómo el colonialismo se impone y modifica la actitud de las élites dirigentes y cómo funciona la fascinación por la modernidad y la apelación a las fuentes tradicionales a la hora de buscar energías para el combate contra los colonizadores. Las biografías intelectuales de los protagonistas del libro están hechas de asunción de principios culturales occidentales, crítica modernizadora de las culturas propias y recuperación de valores, principios y creencias de las largas tradiciones autóctonas. Un ejercicio apasionante de «orientarse en el mundo moderno y reorientar sus mentes hacia los nuevos problemas de identidad personal y colectiva». Mishra pone tres ejemplos: Liang Qichao defendió la tradición china, después la rechazó para volver a asumirla más tarde. Al-Afghani se movió entre la inculcación del islam por los desastres de sus países y su defensa apasionada, y Sayyid Qutb fue un ferviente nacionalista secular antes de convertirse en islamista radical.

Con todo, quizás lo más apasionante del relato de Mishra es cómo son, en buena parte, los propios instrumentos ideológicos y políticos occidentales los que permiten a estos países vencer a los imperialismos y reconstruir su papel en la historia. Sus grandes pensadores fueron pioneros en la crítica de la modernidad occidental, refutando el interés individual como motor de la vida humana a partir de las tradiciones filosóficas y espirituales del islam, del hinduismo y del confucianismo, y se adelantaron incluso a los europeos perplejos por la carnicería de la Primera Guerra Mundial en la pregunta por los límites de la fe y de la razón. Pero a la hora de la verdad, fueron los principios europeos del nacionalismo y del patriotismo los que actuaron como catalizadores para poder derrotar a los colonizadores occidentales. Y poco a poco han ido adaptando formas e instituciones del Estado-nación moderno: «unas fronteras claras, un gobierno disciplinado, una burocracia leal, un código de derechos para proteger al ciudadano, un rápido crecimiento

económico a través del capitalismo industrial o el socialismo, programas de alfabetización masivos, conocimientos técnicos, y el desarrollo del sentimiento de unos orígenes comunes en el marco de una comunidad nacional». En dos décadas, a partir de 1945, surgieron cincuenta Estados nuevos.

De ahí que Pankaj Mishra hable de victorias pírricas. El resultado es un mundo cada vez más unificado en un solo sistema económico: sencillamente, dice Mishra, «hoy en día no existe ninguna respuesta convincentemente universalista a las ideas occidentales sobre política y economía, aunque cada vez parezcan ser más febriles y peligrosamente inadecuadas en amplias regiones del mundo». En este sentido la historia que relata Mishra tiene algo de fracaso intelectual: no se pudieron construir verdaderas alternativas. «El hechizo del poder occidental [...] se ha roto», al tiempo que «la esperanza que alimenta la búsqueda de un crecimiento económico sin fin es una fantasía tan absurda y peligrosa como cualquier quimera de al-Qaeda». Pero no hay trazas de la configuración de un modelo distinto. Occidente podría perder su dominio con sus propias armas. Éste es el *impasse* civilizatorio en el que nos encontramos. La arqueología del pensamiento oriental moderno quizás sea en el fondo la genealogía de nuestro propio futuro.

JOSEP RAMONEDA

Prólogo del autor

El mundo contemporáneo empezó a asumir su forma definitiva en el transcurso de dos días de mayo de 1905, en las angostas aguas del estrecho de Tsushima. En lo que hoy en día es uno de los corredores de transporte marítimo más transitados del mundo, una pequeña flota japonesa comandada por el almirante Togo Heihachiro aniquiló la mayor parte de la Armada rusa, que había dado media vuelta al mundo para llegar al lejano Oriente. La batalla naval de Tsushima, que en opinión del káiser alemán fue la más importante desde la de Trafalgar, un siglo atrás, y que a juicio del presidente Theodore Roosevelt fue «el mayor fenómeno que ha visto el mundo en toda su historia», puso fin, a todos los efectos, a una guerra que llevaba atronando la región desde febrero de 1904, y que se libraba principalmente para decidir entre Rusia y Japón quién se hacía con el control de Corea y Manchuria. Por primera vez desde la Edad Media, un país no europeo había derrotado a una potencia europea en una guerra importante; y la noticia se propagó rápidamente por todo el mundo, un mundo al que los imperialistas occidentales –junto con la invención del telégrafo– habían conferido una estrecha interdependencia.

En Calcuta, salvaguardando la posesión más querida del Imperio Británico, el virrey de la India, lord Curzon, temió que «las reverberaciones de esa victoria se hayan propagado como un trueno a través de las susurrantes galerías de Oriente».¹ Por una vez, el altanero y a menudo metepatas Curzon acertaba de lleno acerca del sentir de la opinión autóctona, que tuvo su mejor formulación en las palabras de un abogado, a la sazón desconocido, que trabajaba en Sudáfrica, llamado Mohandas Gandhi (1869-1948), quien predecía que «las raíces de la victoria japonesa se han extendido con tal amplitud que en este momento somos incapaces de visualizar todos los frutos que engendrará».²

En Damasco, Mustafá Kemal, un joven soldado otomano al que

posteriormente todo el mundo conocería como Atatürk (1881-1938), se mostraba extasiado. Kemal, obsesionado con la idea de reformar y fortalecer el Imperio Otomano contra las amenazas de Occidente, había adoptado a Japón como modelo, al igual que muchos otros turcos, y en aquel momento se sentía vengado. A través de los periódicos de su ciudad de provincias, el joven de dieciséis años Jawaharlal Nehru (1889-1964), que más tarde sería el primer presidente del Gobierno de la India, había seguido con entusiasmo las primeras fases de la guerra de Japón contra Rusia, y había fantaseado con su propio papel en «la libertad de la India, y la liberación de Asia, de su esclavitud respecto a Europa».³ La noticia de Tsushima le llegó mientras viajaba en tren desde Dover a Harrow, su colegio privado inglés; le puso inmediatamente de «muy buen humor».⁴ Sun Yat-sen (1866-1925), el nacionalista chino, también estaba en Londres cuando se enteró de la noticia, y se mostró igualmente eufórico. Durante su travesía de regreso a China a finales de 1905, Sun recibió las felicitaciones de los trabajadores portuarios árabes del canal de Suez, porque creían que era japonés.⁵

Las especulaciones llenas de entusiasmo acerca de las implicaciones del éxito de Japón llenaban las páginas de los periódicos turcos, egipcios, vietnamitas, persas y chinos. A los niños recién nacidos en las aldeas indias les ponían nombres de almirantes japoneses. En Estados Unidos, el líder afroamericano W. E. B. Du Bois hablaba de una erupción a escala mundial del «orgullo de los pueblos de color». Algo parecido a ese sentimiento se adueñó visiblemente del poeta pacifista (y futuro premio Nobel de Literatura) Rabindranath Tagore (1861-1941), quien, al recibir la noticia de Tsushima, encabezó a sus alumnos en una improvisada marcha de la victoria por los terrenos de un pequeño complejo escolar de una zona rural de Bengala.¹

Poco importaba la clase social o la etnia a la que pertenecieran; los pueblos subordinados del mundo absorbieron con avidez las repercusiones más profundas –morales y psicológicas– del triunfo de Japón. Aquella diversidad resultaba sorprendente. Nehru pertenecía a una familia acomodada de brahmanes anglófilos; incluso se rumoreaba que su padre, que había salido beneficiado del dominio británico sobre la India, enviaba sus camisas sucias a Inglaterra para su limpieza en seco. Sun Yat-sen era hijo de un agricultor pobre; uno de sus hermanos murió durante la fiebre del oro de California, a la

que prestó servicio la mano de obra culi china. Abdurreshid Ibrahim (1857-1944), el intelectual panislámico más destacado de su tiempo, que viajó a Japón en 1909 para establecer contactos con políticos y activistas japoneses, nació en Siberia occidental. Mustafá Kemal era de Salónica (actualmente en Grecia), y sus padres eran de origen albanés y macedonio. Un posterior colaborador suyo, el novelista turco Halide Edip (1884-1964), que bautizó a su hijo recién nacido con el nombre de Togo, el almirante japonés, era un feminista de mentalidad laica. U Ottama, el icono nacionalista de Birmania (1879-1939), a quien la victoria de Japón sobre Rusia le animó a trasladarse a Tokio en 1907, era un monje budista.

Algunos de los numerosos nacionalistas árabes, turcos, persas, vietnamitas e indonesios que se regocijaron por la derrota de Rusia tenían unos orígenes aún más diversos. Pero todos ellos tenían en común una experiencia: la de sentirse sometidos por los occidentales, a los que desde siempre habían considerado unos advenedizos, cuando no unos bárbaros. Y todos sacaron la misma enseñanza de la victoria de Japón: los hombres blancos, conquistadores del mundo, habían dejado de ser invencibles. A partir de aquel momento empezaron a florecer infinidad de fantasías —de libertad nacional, de dignidad racial o de simple venganza— en los corazones y en las mentes que habían soportado con resentimiento la autoridad de los europeos sobre sus países.

Japón, amedrentado por las potencias occidentales a lo largo del siglo XIX, y escarmentado por el brutal trato que esas mismas potencias habían dispensado a China, se había propuesto una ambiciosa tarea de modernización interior a partir de 1868: la de sustituir un shogunato semifeudal por una monarquía constitucional y por un Estado-nación unificado, y crear una economía de corte occidental de altos niveles de productividad y consumo. En un libro titulado *El Japón del futuro*, publicado en 1886, y que fue un éxito de ventas, Tokutomi Soho (1863-1957), el periodista más importante de Japón, había expuesto lo caro que podía salirle a Japón su indiferencia a las tendencias «universales» marcadas por Occidente: «Esas razas de ojos azules y barbas rojas invadirán nuestro país como una ola gigantesca, y expulsarán a nuestro pueblo a las islas en medio del mar».⁶

Ya desde la década de 1890, el creciente poderío industrial y militar de Japón empezaba a suscitar en Europa y en Estados Unidos visiones del «peligro amarillo», una aterradora imagen de hordas de asiáticos que iban a arrasarse el Occidente blanco. La derrota de Rusia vino a demostrar que el programa de Japón para ponerse al mismo nivel que Occidente había tenido un éxito asombroso. «Estamos echando por tierra el mito de la inferioridad de las razas no blancas», declaraba entonces Tokutomi Soho. «Gracias a nuestro poderío estamos obligando a que nuestro país sea admitido como miembro entre las filas de las máximas potencias mundiales.»⁷

Para muchos otros pueblos no blancos, la humillación de Rusia parecía desmentir las jerarquías raciales de Occidente, y ponía en ridículo las pretensiones europeas de «civilizar» los países supuestamente «atrasados» de Asia. «La lógica de la “carga del hombre blanco”² –declaraba Benoy Kumar Sarkar (1887-1949), un pionero de la sociología en la India–, se ha convertido en un anacronismo, salvo para los fanáticos más obcecados.»⁸ Japón había demostrado que los países asiáticos podían encontrar su propio camino hacia la civilización moderna, y su peculiar vigor. Ahmed Riza (1859-1930), activista de los Jóvenes Turcos, y posteriormente ministro, resumía esa admiración generalizada:

Los acontecimientos del Lejano Oriente han venido a demostrar la inutilidad de las intervenciones de Europa, frecuentes aunque perniciosas, a fin de reformar a un pueblo. Por el contrario, cuanto más aislado y a salvo del contacto con los invasores europeos está un pueblo, mayor es el calado de su evolución hacia una renovación racional.⁹

En su lucha contra el racismo institucionalizado en la Sudáfrica gobernada por los blancos, Gandhi sacaba una conclusión parecida del triunfo de Japón: «Cuando en Japón todo el mundo, ya fuera rico o pobre, llegó a creer en el respeto por uno mismo, el país logró ser libre. Fue capaz de darle a Rusia una bofetada en la cara. [...] De la misma forma nosotros también necesitamos sentir el espíritu del respeto por nosotros mismos».¹⁰ El filósofo chino Yan Fu (1854-1921) recordaba un siglo de humillaciones infligidas a China por los

«bárbaros» occidentales, desde las guerras del Opio hasta la quema del Palacio de Verano imperial en Beijing, y concluía que «la única razón de que no devoráramos su carne ni durmiéramos sobre sus pieles fue que nuestro poderío era insuficiente».

Japón acababa de demostrar que el poderío podía adquirirse. Para muchos asiáticos, atormentados por los déspotas incompetentes y los rapaces empresarios europeos, la Constitución de Japón era el secreto de su fuerza. Enarbolando su ejemplo, los activistas políticos a lo largo y ancho de Asia contribuyeron a alimentar una serie de revoluciones constitucionales populares contra las autocracias anquilosadas (la propia derrota de Rusia desencadenó una de ellas en aquel país en 1905). El sultán Abdulhamid II (1842-1918), soberano del Imperio Otomano, había seguido muy de cerca la modernización de Japón, sobre todo teniendo en cuenta que las siempre crecientes exigencias de las potencias europeas habían reducido la soberanía de Estambul a una lastimosa ficción. Pero muchos de los admiradores de Japón en el mundo musulmán eran nacionalistas laicos, incluso antirreligiosos como Abdullah Cevdet, un exiliado y escritor de los Jóvenes Turcos, que en sus escritos hablaba de Japón como el portador «de la espada, para los opresores, para los insolentes invasores; de la antorcha para los oprimidos, para los que alumbran su propio futuro». Envalentonados por la victoria de Japón, en 1908 los Jóvenes Turcos nacionalistas obligaron al sultán Abdulhamid a reinstaurar una constitución que llevaba suspendida desde 1876. Los persas, animados al ver cómo el Japón constitucional derrotaba a la Rusia autocrática, crearon una asamblea nacional en 1906.

Aquel mismo año Egipto experimentó las primeras manifestaciones masivas importantes contra la ocupación británica. Para los musulmanes nacionalistas egipcios, Japón era «El Sol Naciente»: el título de un libro escrito justo antes de la guerra Ruso-Japonesa por el líder nacionalista egipcio más importante, Mustafá Kamil (1874-1908). Los estudiantes de los países musulmanes de todo el mundo empezaban a dirigir sus pasos hacia Tokio para aprender los secretos de su progreso. El efecto dominó de la victoria de Japón se dejó sentir hasta en el archipiélago indonesio, que acababa de ser unificado por los colonizadores holandeses, y donde los javaneses de clase alta fundaron el primer partido nacionalista en 1908.

Los cambios de mayor calado se produjeron en China, y culminaron en el derrocamiento en 1911 de una de las más antiguas dinastías imperiales del mundo. Miles de chinos acudieron en tropel a Japón a partir de 1905 en lo que entonces fue la mayor emigración estudiantil masiva a un país extranjero de la historia. Muchos de los líderes de la primera generación de la China posimperial iban a surgir de aquel grupo. En 1910, un escolar de un pueblo de la provincia china de Hunan llamado Mao Zedong (1893-1976) memorizaba una canción japonesa que le enseñó su profesor de música, un antiguo estudiante en Japón:

El gorrión canta, el ruiseñor baila,
Y los campos verdes son hermosos en primavera.
El granado florece carmesí, los sauces tienen hojas verdes,
Y hay un nuevo cuadro.¹¹

Algunas décadas más tarde, cuando Japón amenazaba a China, y acordándose perfectamente de la letra, Mao dijo: «En aquellos tiempos yo conocí y aprecié la belleza de Japón, y sentí un poco de su orgullo y de su poder en aquella canción que hablaba de su victoria sobre Rusia».¹²

También en otras partes del mundo la victoria de Japón galvanizaba el sentimiento patriótico, e incluso lo llevaba hasta el extremismo. Una de las víctimas de ese nuevo estado de ánimo fue el nacionalismo liberal que habían propugnado sin éxito las élites autóctonas occidentalizadas. El estado de ánimo en Bengala, que lord Curzon pretendía fraccionar, ya era vehementemente antibritánico. Los disturbios y los atentados terroristas daban fe del endurecimiento de unos sentimientos anticoloniales a partir de 1905, unos sentimientos que hasta ese momento el Congreso Nacional Indio tan sólo había expresado tímidamente. En Calcuta y en Dacca los radicales empezaron a patrocinar viajes de estudios a Tokio para los universitarios bengalíes, y los agitadores anticoloniales afincados en Europa y Estados Unidos establecieron vínculos con los revolucionarios irlandeses y rusos, y con los líderes japoneses y chinos, a fin de introducir clandestinamente armas en Bengala.

También la burguesía culta de la Indochina francesa empezó a coquetear con los planteamientos de violencia revolucionaria. Phan Boi Chau (1867-

1940), un pionero del nacionalismo vietnamita, se estableció en Japón entre 1905 y 1909, y educó a muchos estudiantes de la Indochina francesa bajo el estandarte de su sociedad, Dong Du («Mirad hacia Oriente»). Las ideas de corte darwinista social sobre la guerra racial y la lucha por la supervivencia acabaron contaminando el discurso político en Ceilán, un país budista, así como en la China confuciana y en el Egipto islámico. En El Cairo, Rashid Rida (1865-1935), cuya obra posteriormente serviría de inspiración a los Hermanos Musulmanes de Egipto, escribía con entusiasmo sobre la posibilidad de convertir Japón al islam, y de transformar el «peligro amarillo» de la imaginación europea en un movimiento pan-asiático para la liberación del dominio de los infieles.¹³

La carnicería de la Primera Guerra Mundial, una década después de la batalla de Tsushima, iba a despojar a Europa, a ojos de los asiáticos, de casi todo el prestigio moral que le quedaba. La conquista de Asia por Japón durante la Segunda Guerra Mundial, aunque al final se quedara en nada, iba a contribuir a distanciar a gran parte del continente del dominio cada vez más debilitado de los exhaustos imperios europeos. No obstante, en un horizonte más amplio, parece que la batalla de Tsushima interpretó los primeros acordes del himno de retirada de Occidente.

Lo que Tsushima no fue capaz de revertir de inmediato fue la superioridad de las armas y el comercio occidentales, algo que se había recalado una y otra vez en Asia y en África durante gran parte del siglo XIX. El siglo XX comenzó con la organización de expediciones punitivas de tropas alemanas contra los bóxers chinos antioccidentales, con la represión por parte de Estados Unidos de una insurrección en Filipinas, y con la lucha de los británicos, y sus tropas indias, contra los colonos holandeses en el sur de África. En 1905 esas guerras ya habían concluido con el sometimiento de China y Filipinas y con una Sudáfrica unificada bajo el domino británico. Occidente no iba a renunciar a la posesión física de sus territorios orientales hasta muchos años después. Pero la victoria de Japón sobre Rusia aceleró un proceso irreversible de descolonización intelectual, aunque todavía no política.

En 1924, Sun Yat-sen recordaba la somnolienta última década del siglo

XIX, cuando «las razas de color de Asia, que sufrían la opresión de los occidentales, pensaban que la emancipación era imposible»:

Los hombres pensaban y creían que la civilización europea era una civilización progresista –en el campo de las ciencias, de la industria, de las manufacturas y del armamento– y que Asia no tenía nada que pudiera compararse a eso. Por consiguiente, daban por sentado que Asia nunca podría hacer frente a Europa, que nunca podría sacudirse de encima la opresión europea. Ésa era la idea predominante hace treinta años.¹⁴

La derrota de Rusia a manos de Japón en 1905, afirmaba Sun Yat-sen, había infundido una «nueva esperanza» a los pueblos de Asia: «la de zafarse del yugo de la restricción y el dominio europeos y recuperar la posición que les corresponde por derecho propio en Asia». Y en el plazo de menos de dos décadas, añadía Sun, los movimientos por la independencia de Egipto, Turquía, Persia, la India, Afganistán y China se habían hecho más fuertes. Como Gandhi había predicho en 1905, «la gente de Oriente» estaba por fin «despertando de su letargo».¹⁵ Los susurros de Oriente que tanto temía Curzon iban a convertirse muy pronto en afirmaciones y reivindicaciones de viva voz. Los individuos dispersos y aislados iban a confluír para formar movimientos de masas y avivar insurrecciones. Todos juntos iban a provocar un vuelco revolucionario de una rapidez asombrosa.

Desde su cénit a comienzos del siglo xx, el dominio de Europa sobre Asia iba a debilitarse drásticamente; para 1950, con China e India ya como Estados soberanos, Europa se veía reducida a una presencia periférica en Asia, apuntalada tan sólo por la más reciente potencia occidental, Estados Unidos, y cada vez más dependiente de un imperio no oficial formado por bases militares, presiones económicas y golpes de Estado políticos. Los europeos, y posteriormente los estadounidenses, iban a descubrir que habían subestimado la capacidad de los asiáticos para asimilar las nuevas ideas, técnicas e instituciones –los «secretos» del poderío occidental– y para después utilizarlos en contra del propio Occidente. No habían sido capaces de advertir el intenso deseo de igualdad y dignidad entre unos pueblos a los que los pensadores más influyentes de Europa, desde Hegel y Marx hasta John Stuart

Mill, habían considerado incapaces de autogobernarse –unos pensadores cuyas ideas, irónicamente, iban a resultar en realidad muy poderosas entre esos «pueblos sometidos».

Hoy en día las sociedades asiáticas, desde Turquía hasta China, parecen muy dinámicas y seguras de sí mismas. Eso no era lo que les parecía a quienes durante el siglo XIX condenaban a los imperios otomano y chino como Estados «enfermos» y «moribundos». El tan anunciado desplazamiento del poder económico de Occidente a Oriente podrá producirse o no, pero indudablemente se han abierto nuevas perspectivas en la historia mundial. Para la mayoría de la gente de Europa y Estados Unidos, la historia del siglo XX sigue estando marcada sobre todo por las dos guerras mundiales y el prolongado pulso nuclear con el comunismo soviético. Pero ahora está más claro que, para la mayoría de la población mundial, el acontecimiento central del siglo pasado fue el despertar intelectual y político de Asia, y su surgimiento de las ruinas tanto de los imperios asiáticos como de los imperios europeos. Reconocerlo es entender el mundo no sólo como es hoy en día, sino también tal y como sigue transformándose radicalmente, no ya a imagen de Occidente sino en consonancia con las aspiraciones y los anhelos de unos pueblos anteriormente sojuzgados.

¿Quiénes fueron los principales pensadores y actores de esa larga metamorfosis de la Asia moderna? ¿Cómo imaginaron el mundo en que vivimos, y en que vivirán las generaciones futuras? Este libro pretende responder a esas preguntas por el procedimiento de contemplar la historia del mundo moderno desde numerosos puntos de vista diferentes de Asia (un continente que aquí se define en su sentido original para los griegos, donde el Mar Egeo separaba Asia de Europa, y el Nilo era la frontera entre Asia y África –una concepción geográfica no muy distinta de las actuales divisiones geopolíticas).

Occidente siempre ha contemplado Asia desde la estrecha perspectiva de sus propios intereses estratégicos y económicos, y no ha tomado en consideración –ni ha imaginado– las experiencias y las subjetividades colectivas de los pueblos asiáticos. Puede resultar desorientador adoptar esta

otra perspectiva, y sin duda este libro mencionará muchos nombres y acontecimientos que no resultarán familiares a los lectores occidentales. Pero el libro no pretende sustituir una perspectiva eurocéntrica, u occidente-céntrica, por una perspectiva asiático-céntrica, igualmente problemática. Más bien, el libro aspira a abrir múltiples perspectivas sobre el pasado y el presente, en la convicción de que los presupuestos del poder occidental –cada vez más insostenibles– ya no son un punto de vista fiable, y podrían incluso resultar peligrosamente engañosos.

Desde un punto de vista occidental, la influencia de Occidente podría parecer a la vez inevitable y necesaria, que no requiere una minuciosa auditoría histórica. Normalmente los europeos y los estadounidenses ven sus países y sus culturas como la fuente de la modernidad, y su suposición se ve confirmada por el extraordinario espectáculo de la difusión universal de su cultura: hoy en día todas las sociedades, salvo algunas comunidades tribales aisladas de Borneo o de la selva tropical amazónica, parecen estar por lo menos parcialmente occidentalizadas, o aspiran a alguna forma de modernidad occidental. Pero hubo una época en que Occidente denotaba únicamente una región geográfica, y los demás pueblos suponían sin reparos un orden universal centrado en *sus* valores. Hasta finales del siglo XIX, los habitantes de las sociedades organizadas en torno a un núcleo de creencias sistematizadas, como el islam o el confucianismo –es decir, la mayor parte del mundo conocido–, podían presuponer tranquilamente que el orden humano seguía estando indisolublemente ligado al orden divino o cósmico más general que habían definido sus antepasados y sus dioses.

Este libro pretende ofrecer una amplia visión de cómo algunas de las personas más inteligentes y sensibles de Oriente reaccionaron a los abusos (tanto físicos como intelectuales) de Occidente en sus sociedades. Describe cómo aquellos asiáticos entendían su historia y su existencia social, y cómo reaccionaron a la extraordinaria secuencia de acontecimientos y movimientos –el Motín de la India, las guerras anglo-afganas, la modernización del Imperio Otomano, el nacionalismo turco y árabe, la guerra Ruso-Japonesa, la Revolución china, la Primera Guerra Mundial, la Conferencia de Paz de París, el militarismo japonés, la descolonización, el nacionalismo poscolonial, y el ascenso del fundamentalismo islámico– que colectivamente determinaron la

actual configuración de Asia.

Los principales protagonistas del libro son dos pensadores y activistas itinerantes: Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), un musulmán que desarrolló una larga carrera en un estilo de periodismo mordaz y en la exhortación política en Oriente Próximo y en Asia meridional durante la segunda mitad del siglo XIX; y Liang Qichao (1873-1929), tal vez el principal intelectual chino moderno, que participó en numerosos acontecimientos que condujeron a la destrucción de las antiguas certezas imperiales de su país y a su posterior renacer, al cabo de muchos horrores, como una importante potencia mundial. Muchas de las ideas de al-Afghani y de Liang acabaron convirtiéndose en factores primordiales de cambio. Estos dos asiáticos de la primera modernidad se sitúan en el comienzo del proceso por el que el habitual resentimiento contra Occidente y contra el dominio occidental, junto con la preocupación por la debilidad y el deterioro interior de sus respectivos países, se transformaron en movimientos de masas nacionalistas y de liberación, y en ambiciosos programas de construcción nacional a lo largo y ancho de Asia.

Además, en este libro aparecen muchos otros pensadores y líderes asiáticos. Algunos de forma relativamente fugaz, como el trabajador vietnamita, posteriormente conocido como Ho Chi Minh, que, en 1919, vestido con su chaqué alquilado intentó entregarle una petición al presidente Wilson para que ayudara a poner fin al colonialismo francés en Indochina. Otros, como Sun Yat-sen, o el poeta indio Rabindranath Tagore, o el pensador iraní Alí Shariati, y el ideólogo egipcio Sayyid Qutb, pasan rápidamente por delante de un cambiante telón de fondo. Las figuras más importantes, como Gandhi, desempeñan papeles secundarios en esta obra; su descripción de Occidente como una civilización «satánica» vino precedida de otras críticas de ese mismo estilo, pero más influyentes, en el mundo musulmán y en China.

La atención por los personajes menos conocidos es deliberada. Posibilita, a mi juicio, percibir las principales tendencias políticas e intelectuales que precedieron y sobrevivieron a las figuras más conocidas, que han llegado a monopolizar, y a limitar, nuestra visión de la India, de China y del mundo musulmán. Liang Qichao legó su obsesión por incrementar el poder del Estado a Mao Zedong y a sus herederos de la China comunista; el temor de al-Afghani

a Occidente y su obsesión por el reforzamiento de los musulmanes allanaron el camino a Atatürk y Nasser, así como al ayatolá Jomeini, y todavía siguen animando la política de las sociedades islámicas.

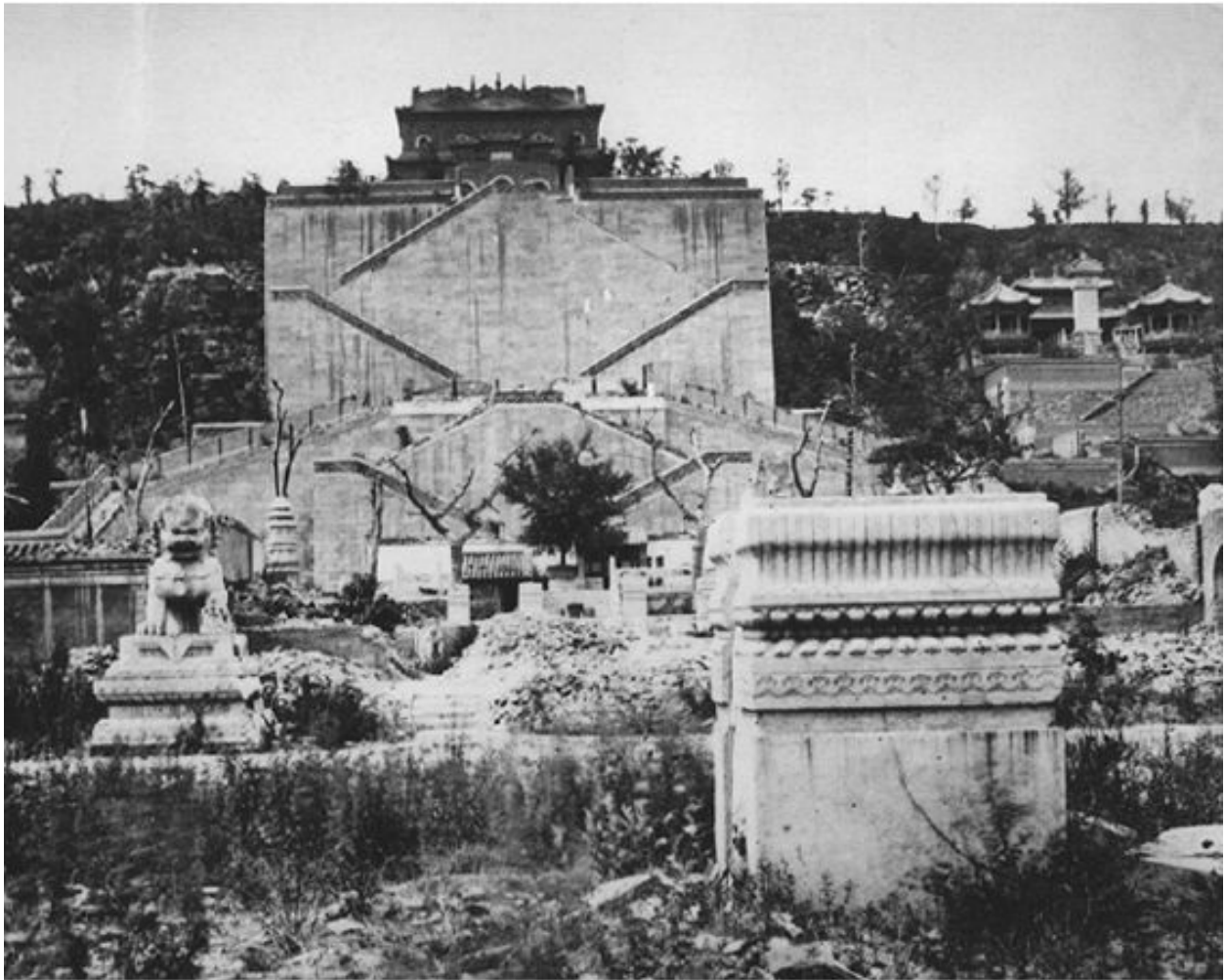
Durante sus largas y azarosas vidas, los asiáticos de los que habla este libro manifestaron las tres principales reacciones frente al poder occidental: la convicción reaccionaria de que si los pueblos de Asia se mantenían verdaderamente fieles a sus tradiciones religiosas, que supuestamente eran superiores a las de las demás civilizaciones, volverían a ser fuertes; el enfoque moderado de que los asiáticos necesitaban únicamente unas pocas técnicas occidentales, pues las tradiciones orientales ya aportaban una sólida base para la cultura y la sociedad; y la enérgica determinación, asumida por los secularistas radicales como Mao y Atatürk, de que era imprescindible revolucionar totalmente el antiguo estilo de vida para poder competir en las condiciones del mundo moderno, donde imperaba la ley de la selva.

La forma de este libro –en parte ensayo histórico y en parte biografía intelectual– está en cierto modo motivada por la convicción de que las líneas de la historia convergen en las vidas individuales, aunque éstas tengan sus propias formas e inercias. Los primeros hombres de la Asia moderna que el libro describe viajaban y escribían de forma prolífica, evaluando incesantemente sus propias sociedades y las de otros países, sopesando la corrupción del poder, la decadencia de la comunidad, la pérdida de la legitimidad política, y las tentaciones de Occidente. Sus apasionadas investigaciones se antojan en retrospectiva como un único hilo conductor, que va entrelazando unos acontecimientos y unos territorios aparentemente inconexos para formar una única telaraña de significado. Así pues, mientras voy describiendo la atmósfera intelectual y política general en Asia a finales del siglo XIX y principios del XX, espero por encima de todo volver sobre los pasos de las andanzas de aquellos hombres por los vericuetos de la historia y el pensamiento modernos. Porque, a pesar de ser relativamente desconocidos, ellos contribuyeron a crear el mundo en que vivimos, para bien o para mal.

1. Esa región estuvo administrada directamente por la Corona británica a través de un virrey a partir de 1857 y hasta la independencia, momento en que fue dividida entre la India y Pakistán Oriental, posteriormente Bangladesh. (N. del T.)

2. Expresión derivada de un poema de Rudyard Kipling, que posteriormente se utilizó con distintos matices para expresar la responsabilidad del hombre blanco respecto a los pueblos colonizados, y que también acabó formando parte de una justificación del imperialismo como una «noble tarea». (N. del T.)

UNO. ASIA SUBORDINADA



Tienen el trono en sus manos. Todo el reino está en sus manos. El país, el reparto del sustento de los hombres, está en sus manos. [...] Las fuentes de la esperanza y del miedo están en sus manos. [...] En sus manos está el poder de decidir quién será humillado, y quién ensalzado [...] Nuestro pueblo está en sus manos, la educación está en sus manos [...] Si Occidente sigue siendo lo que es, y Oriente sigue siendo lo que es, veremos el día en que el mundo entero esté en sus manos.

AKBAR ILLAHABADI, *en la década de 1870*

Egipto: «el comienzo de una serie de grandes desgracias»

En la madrugada del 5 de mayo de 1798, Napoleón se escabulló de París para incorporarse a un ejército francés de 40.000 soldados que navegaba hacia Egipto. Bonaparte, un general popular tras sus victorias en el norte de Italia, había estado presionando a sus superiores civiles para una invasión de Gran Bretaña. Pero la Armada Real británica seguía siendo demasiado fuerte, y los franceses no estaban preparados para enfrentarse a ella. Entretanto, Francia necesitaba colonias para prosperar, como creía su ministro de Asuntos Exteriores, Charles Maurice de Talleyrand, y la presencia en Egipto no sólo podría compensar a los franceses por su pérdida de territorios de América del Norte, también supondría un serio desafío para la Compañía Británica de las Indias Orientales, que producía unas muy rentables cosechas de dinero en efectivo en sus posesiones indias.

Al expandirse por toda la India, los británicos habían expulsado a los franceses de la mayoría de sus bases costeras originales. En 1798, los británicos estaban enzarzados en una dura batalla contra uno de sus más astutos adversarios en la India, el sultán Fateh Alí, un aliado de Francia. El control de Egipto por parte de Francia podía inclinar el equilibrio de poder en contra de los británicos en la India, y al mismo tiempo disuadir a los rusos, que tenían los ojos puestos en el Imperio Otomano. «En cuanto consiga que Inglaterra tiemble por la seguridad de la India –declaraba Napoleón–, regresaré a París y le asestaré al enemigo su golpe mortal.» Aparte de defender las aspiraciones geopolíticas de su país, Napoleón acariciaba su propia fantasía privada de conquistar Oriente. Bonaparte estaba convencido de que «las grandes reputaciones tan sólo se logran en Oriente; Europa es demasiado pequeña».¹ Desde Egipto Napoleón tenía planeado avanzar hacia el este, en una invasión de Asia al estilo de Alejandro Magno, a lomos de un elefante, y portando un nuevo Corán, personalmente revisado por él, que sería

el heraldo de una nueva religión.

Napoleón viajó a Egipto con un gran contingente de científicos, filósofos, artistas, músicos, astrónomos, arquitectos, topógrafos, zoólogos, impresores e ingenieros, con los que pretendía inmortalizar el amanecer de la Ilustración francesa en el atrasado Oriente. Lo trascendental de la ocasión –el primer contacto importante entre una Europa en vías de modernización y Asia– no se le había pasado por alto a Bonaparte. A bordo de su barco, en aguas del Mediterráneo, exhortó a sus soldados: «Estáis a punto de emprender una conquista, cuyos efectos sobre la civilización y el comercio en el mundo son inconmensurables».² También redactó grandiosas proclamas dirigidas al pueblo egipcio, donde describía la nueva República francesa, basada en la libertad y la igualdad, al mismo tiempo que profesaba su grandísima admiración por el profeta Mahoma y por el islam en general. De hecho, los franceses, afirmaba, también era musulmanes, en virtud de su rechazo de la Trinidad cristiana. Y también decía esas cosas que se dicen para quedar bien – y que ya nos resultan familiares al cabo de dos siglos de guerras imperialistas disfrazadas de intervenciones humanitarias– sobre la liberación de los egipcios de sus despóticos señores.

Tras presentarse sin previo aviso en Alejandría en julio de 1798, los franceses vencieron todas las resistencias militares en su avance hacia El Cairo. En aquella época Egipto era formalmente una parte del Imperio Otomano, aunque estaba gobernado directamente por una casta de antiguos soldados esclavos llamados mamelucos. Sus exiguos ejércitos no estaban equipados para luchar contra los soldados franceses, curtidos en la batalla, que superaban en número a las tropas egipcias, y que además tenían el respaldo de la tecnología militar más moderna.

Después de una serie de fáciles victorias, Napoleón llegó a El Cairo, donde se incautó de una mansión para su uso personal a orillas de lo que entonces era el lago Azbakiya, instaló a los eruditos que venían en su bagaje en un nuevo Institut d'Égypte, y se dispuso a hacer ingeniería política con Egipto siguiendo el modelo republicano. Concibió un Diván formado por hombres sabios, una versión egipcia del Directorio que ejercía el poder ejecutivo en París. Pero ¿dónde encontrar hombres sabios en El Cairo, si la capital había sido abandonada por su clase dirigente, los mamelucos

otomanos? Así pues, los principales teólogos y jurisconsultos religiosos de El Cairo, para su propia perplejidad, fueron ascendidos a cargos públicos, y a menudo eran llamados a consultas por Napoleón –lo que marca el primero de los muchos y convenientes intentos de ese tipo donde los occidentales, supuestamente laicos, pretendieron otorgarle poderes políticos al islam en Asia.

Soslayando su fidelidad a la Ilustración, Napoleón apaciguó enérgicamente a los clérigos musulmanes conservadores, con la esperanza de que pudieran llegar a formar el baluarte de las fuerzas pro francesas en el país. Se vistió a la manera egipcia el día del aniversario del Profeta y, para gran desasosiego de sus soldados de mentalidad secular, insinuó la posibilidad de una conversión masiva de los franceses al islam. Algunos egipcios, en actitud adulatora (y probablemente burlona) le aclamaron como Alí Bonaparte, bautizándole con el nombre del reverenciado yerno del Profeta. Aquello animó a Napoleón a sugerir a los clérigos que el sermón del viernes en la mezquita de al-Azhar, uno de los edificios más sagrados del islam, se pronunciara en su nombre.

Los devotos musulmanes se quedaron estupefactos. El presidente del Diván, el jeque al-Sharqawi, fue capaz de reponerse lo suficiente como para decir: «Usted quiere tener la protección del Profeta... Usted quiere que los musulmanes árabes marchen bajo sus enseñas. Usted quiere restablecer la gloria de Arabia... ¡Pues hágase musulmán!».³ Un evasivo Napoleón respondió: «Hay dos inconvenientes que impiden que mi ejército y yo nos hagamos musulmanes. El primero es la circuncisión, y el segundo es el vino. Mis soldados adquirieron esa costumbre desde su infancia, y nunca podré convencerles de que renuncien a ella».⁴

El intento por parte de Napoleón de introducir a los musulmanes egipcios a las maravillas del secularismo y el republicanismo franceses se vio igualmente abocado al fracaso. Los cairotas consideraban deplorables sus drásticas modificaciones del paisaje urbano, y la corruptora influencia de los franceses en general. Como escribía un observador: «El Cairo se ha convertido en un segundo París, las mujeres salen desvergonzadamente con los franceses; las bebidas alcohólicas se venden en público y se cometen cosas que el Señor del Cielo no aprobaría».⁵ Durante el verano de 1798, Napoleón

decretó que fuera obligatorio que todos los egipcios llevaran la escarapela tricolor, la cinta fruncida tan querida de los republicanos franceses. En una ocasión en que invitó a su mansión a los miembros del Diván, Bonaparte intentó colocarle sobre los hombros un mantón tricolor al jeque al-Sharqawi. El rostro del jeque se puso rojo por el miedo a la blasfemia, y arrojó el mantón al suelo. Napoleón, contrariado, insistió en que los clérigos tenían que llevar por lo menos la escarapela, si no querían el mantón. Al final se llegó a un compromiso tácito: Napoleón podía colocarles la escarapela a los clérigos en el pecho, y ellos podían quitársela en cuanto estuvieran fuera de su vista.

Puede que las eminencias islámicas estuvieran intentando seguirle la corriente a su extraño conquistador europeo, al mismo tiempo que procuraban salvar su propio pellejo. Muchos otros musulmanes veían claramente que el sometimiento de Egipto a manos de un cristiano de Occidente era una catástrofe; y sus temores se vieron confirmados cuando los soldados franceses, al tiempo que reprimían la primera de las insurrecciones egipcias contra su ocupación, irrumpieron en la mezquita de al-Azhar, ataron sus caballos a los nichos de oración, pisotearon ejemplares del Corán con sus botas, bebieron vino hasta quedar inconscientes y posteriormente orinaron sobre el suelo.

Pese a que Napoleón no tuvo reparos a la hora de incendiar aldeas hostiles, de ejecutar prisioneros y de demoler mezquitas para ensanchar las calles, en realidad cometió menos atrocidades en Egipto que posteriormente en otros lugares; siempre estaba ansioso por manifestar su admiración por el islam. A pesar de ello, el clérigo y erudito egipcio Abd al-Rahman al-Jabarti, que narró la conquista de Egipto por Napoleón, la describió como «grandes batallas, terribles acontecimientos, hechos desastrosos, calamidades, infelicidad, sufrimiento, persecuciones, alteraciones del orden de las cosas, terror, revoluciones, desórdenes, devastaciones, en una palabra, el comienzo de una serie de grandes desgracias».⁶ Y ésa era la reacción de un testigo un tanto favorable. Cuando las noticias de las hazañas de Napoleón llegaron hasta la región de Hejaz, los habitantes de La Meca arrancaron los cortinajes —que tradicionalmente se confeccionaban en Egipto— que rodeaban la sagrada Kaaba.

Aquel drástico gesto expresaba claramente lo que pensaban muchos musulmanes de la invasión de Egipto por Napoleón. Había venido a perturbar nada menos que el inveterado orden cósmico del islam –un orden que la historia de la humanidad había demostrado que era algo más que un delirio ampliamente compartido.

La palabra «islam», que describe toda la gama de creencias y prácticas de los musulmanes en todo el mundo, no se utilizaba antes del siglo XIX. Pero muy pocos musulmanes, fueran de donde fueran, y a lo largo de los siglos, habrían dudado de que pertenecían a un estilo de vida al mismo tiempo individual y colectivo, una intensa solidaridad basada en determinados valores, creencias y tradiciones compartidos. Ser un buen musulmán era pertenecer a una comunidad de defensores de la moral y del orden social que compartían una mentalidad similar. También significaba participar en la construcción y la expansión de una sociedad superior de creyentes y, por extensión, en la historia del islam tal y como había venido desarrollándose desde que Dios ordenó por primera vez al profeta Mahoma que viviera conforme a Sus designios. Aquella historia comenzó con una asombrosa serie de éxitos, y durante siglos parecía que los designios de Dios para el mundo se estaban cumpliendo en la práctica.

En 622 d. C., el primer año del calendario islámico, Mahoma y su grupo de seguidores fundaron la primera comunidad de creyentes en una aldea de Arabia. Menos de un siglo después, los musulmanes árabes habían llegado hasta España. Grandes imperios –como el persa o el bizantino– cayeron ante el empuje de una comunidad de musulmanes que iba extendiéndose con brío. El islam se convirtió rápidamente en el nuevo símbolo de autoridad, desde los Pirineos hasta el Himalaya, y el orden que creó no era únicamente político o militar. Los conquistadores de Jerusalén, del norte de África y de la India engendraron una nueva civilización con sus propios estándares lingüísticos, jurídicos y administrativos, con sus propias artes, su arquitectura y sus cánones de belleza.

Los mongoles invasores irrumpieron en aquel mundo autónomo durante el siglo XIII, acabando rápidamente con la edad clásica del islam. Pero en el plazo de cincuenta años los propios mongoles se habían convertido al islam y pasaban a ser sus más enérgicos defensores. Las órdenes sufíes se extendieron

por todo el mundo islámico, desencadenando un renacimiento del islam en tierras no árabes. Desde Kufa (actualmente en Irak) hasta Kalimantan (en la isla de Borneo), el erudito viajero, el comerciante y la asamblea de los viernes proporcionaban al islam una nueva y fácil vía de transmisión.

De hecho, el islam era una ideología igual de universalizadora como lo es hoy en día la modernidad occidental, y configuró con éxito unos sistemas políticos, unas economías y unas actitudes culturales inconfundibles, a lo largo y ancho de una extensa región geográfica: Ibn Battuta, el viajero marroquí del siglo XIV, tenía tan pocas dificultades para encontrar empleo en las cortes imperiales de la India o de África occidental como hoy en día las tendría un licenciado en Administración de Empresas por la Universidad de Harvard para colocarse en Hong Kong o en Ciudad del Cabo. La noción de una comunidad universal de musulmanes, la *umma*, que vive bajo la autoridad simbólica de un *khalifa* (califa), en una *Dar al-Islam* (tierra de musulmanes), que se diferenciaba de la remota y periférica *Dar al-Harb* (tierra de guerra), contribuyó a que los musulmanes, desde Marruecos hasta Java, imaginaran que todos ellos, y los valores que compartían, ocupaban un lugar primordial en el mundo.

Los comerciantes nómadas musulmanes procedentes de la India seguían comiéndole terreno al hinduismo y al budismo en Indonesia, e incluso en Indochina, en una época tan tardía como el siglo XVII. Las densas redes mercantiles y las rutas de peregrinación a La Meca desde todos los rincones del mundo afianzaban la unidad de *Dar al-Islam*. En efecto, el comercio mundial dependía de los comerciantes, los navegantes y los banqueros musulmanes. Para un musulmán del norte de África, de la India o del Sudeste asiático, la historia conservaba su coherencia moral y espiritual, así como temporal; podía considerarse como la gradual ejecución de los planes de Dios.

Aunque acuciados por problemas internos durante el siglo XVIII, los imperios musulmanes seguían considerando a los europeos tan sólo un poco menos bárbaros que sus derrotados antepasados de las Cruzadas. Así pues, el éxito de Napoleón sugería algo inconcebible: que los occidentales, aunque todavía eran bastante toscos, estaban empezando a tomar la delantera.

Europa iba a expresar, a medida que fuera avanzando el siglo XIX, una idea de sí misma a través de sus múltiples logros en materia de tecnología, de gobierno constitucional, de un Estado laico y de una administración moderna; y esa idea, que había surgido de la guerra de Independencia estadounidense y de la Revolución francesa, y que aparentemente colocaba a Occidente a la vanguardia del progreso, iba a resultar cada vez más difícil de refutar. Ya en 1798, tanto el Estado francés posrevolucionario como el pueblo francés se caracterizaban por un grado asombrosamente alto de organización, un Estado y un pueblo que iban cohesionándose sobre la base de un idioma, un territorio y una historia aparentemente comunes, hasta constituir un «Estado-nación» diferenciado e inconfundible.

Ante la evidencia de las ventajas de Europa, inicialmente muchos musulmanes se quedaron desconcertados y fueron incapaces de evaluarlo adecuadamente. «La república recién establecida en Francia –reconocía el historiador otomano Asim en 1801–, es distinta de los anteriores sistemas de gobierno franceses.» Pero a continuación decía: «En última instancia su fundamento es una doctrina maligna que consiste en el abandono de la religión y en la igualdad de ricos y pobres». En cuanto a las deliberaciones parlamentarias, para Asim eran «como los ruidos y crepitaciones de un estómago revuelto».⁷ Algo de aquella arrogancia cultural persistía en los testimonios directos de Abd al-Rahman al-Jabarti sobre la conquista de Napoleón. En general, al clérigo los usos de los franceses le resultaban de mal gusto, incluso bárbaros: «Es su costumbre –escribía–, no enterrar a sus muertos, sino arrojarlos sobre montañas de basura como los cadáveres de los perros y las bestias, o tirarlos al mar».⁸ «Sus mujeres no llevan velo, y carecen de modestia. [...] [Los franceses] tienen relaciones con cualquier mujer que les guste, y viceversa.»⁹ Al-Jabarti también se burlaba de los sombreros franceses, de la costumbre europea de orinar en público y del empleo del papel higiénico. Despachaba con desdén la pretensión de Napoleón de ser un protector del islam, se mofaba de la mala gramática árabe de las proclamas de los franceses, y se rió para sus adentros cuando los franceses no lograron hacer despegar un globo aerostático en una de sus demostraciones de la destreza científica europea.

Lo limitado de la experiencia de al-Jabarti en materia de instituciones

políticas le llevaba a malinterpretar los ideales revolucionarios franceses: «Su término “libertad” significa –concluía de forma un tanto precipitada–, que no son esclavos como los mamelucos.»¹⁰ Advertía cierta hostilidad hacia sus valores islámicos en la afirmación de Napoleón en el sentido de que «todas las personas son iguales a los ojos de Dios». «Eso es una mentira, es ignorancia, y estupidez», bramaba. «¿Cómo puede ser así cuando Dios ha hecho a algunos superiores a otros?»¹¹

Aun así, al-Jabarti, que se había educado en al-Azhar, no pudo evitar sentirse impresionado cuando visitó el Institut d'Égypte, donde los intelectuales del séquito de Napoleón tenían una biblioteca bien abastecida.

Quienquiera que desee consultar algo en un libro solicita los volúmenes que quiera y el bibliotecario se los entrega. [...] En todo momento guardan silencio y nadie molesta a su vecino. [...] Entre las cosas que vi había un gran libro que contenía la Biografía del Profeta [...] ¡El glorioso Corán está traducido en su idioma! [...] Vi a algunos de ellos que se saben de memoria capítulos del Corán. Tienen un gran interés por las ciencias, principalmente por las matemáticas y el conocimiento de los idiomas, y hacen grandes esfuerzos por aprender la lengua árabe y el lenguaje coloquial.¹²

A al-Jabarti también le llamó la atención la eficacia y la disciplina del Ejército francés, y siguió con gran curiosidad los procesos electorales en el seno del Diván que había creado Napoleón, explicando a sus lectores árabes que los miembros apuntaban su voto en tiras de papel, y que prevalecía la opinión mayoritaria.

Al-Jabarti no hizo del todo oídos sordos a las lecciones derivadas de la conquista de Napoleón: que el Gobierno del primer Estado-nación moderno del mundo no se limitaba a recaudar los impuestos y los tributos y a mantener la ley y el orden; también podía reclutar un ejército de leva, equipar con armamento moderno a sus bien adiestradas tropas y organizar procedimientos democráticos para elegir a los líderes civiles. Doscientos años después, al-Jabarti parece ocupar el primer puesto de una larga hilera de asiáticos atónitos: hombres que estaban acostumbrados a un orden de las cosas dictado

por Dios, a los misteriosos caprichos del destino y al ciclo de ascenso y caída de las peripecias políticas, y a quienes el extraordinario vigor de los pequeños Estados-nación europeos iba a ponerles de manifiesto que la energía y la acción humanas bien organizadas, combinadas con la tecnología, constituyen una fuerza capaz de manipular radicalmente los entornos sociales y políticos. Aquellos hombres, que inicialmente se mostraban rencorosamente condescendientes con Europa, acabarían indignándose con sus propios gobernantes dinásticos, perezosos y poco creativos, y con sus débiles gobiernos; y llegarían a una convicción parecida: que sus sociedades necesitaban adquirir fuerza suficiente como para hacer frente al desafío de Occidente.

El lento apaleamiento de la India y China

La ocupación por Napoleón de un país grande como Egipto siempre fue endeble. Pese a sus elogios del islam, la población siguió mostrándose hostil a Bonaparte. Estallaron motines en las principales ciudades, lo que dio pie a que los franceses tomaran feos represalias, como el vandalismo y las orgías de alcohol en la mezquita de al-Azhar. Finalmente, la Armada británica logró que la posición de Napoleón resultara insostenible mediante un bloqueo naval de Egipto, que lo aislaba de Francia y de sus líneas de abastecimiento. En agosto de 1799, cuando Napoleón abandonó Egipto de un modo igual de subrepticio que cuando partió de París, para iniciar su fase de ascenso hasta la supremacía política en Francia, su aliado indio, el sultán Fateh Alí Tipu, también había sido derrotado por los británicos. Para Bonaparte ya no quedaban conquistas que lograr en Asia. A partir de aquel momento se concentró en Europa, haciendo todo lo posible, en las temerosas palabras del embajador turco en París, «día y noche, como un perro que muerde ferozmente, para provocar todo tipo de fechorías en los países de su entorno y para reducir a todos los Estados al mismo desorden que el que reinaba en su propia y execrable nación».¹³

En retrospectiva, Napoleón había saltado demasiado pronto de los tacos de salida. Ya en 1798, los holandeses, los españoles, los portugueses y los

británicos habían asentado firmemente el pie en enclaves cruciales del territorio asiático. Pero la conquista de Asia por los europeos no se pondría del todo en marcha hasta la derrota total del propio Napoleón en 1815. Agotadas por la guerra, las cinco grandes potencias europeas –Gran Bretaña, Francia, Prusia, Rusia y Austria– iban a acordar el mantenimiento de un equilibrio de poder en Europa. Con su belicosidad nacional moderada por una serie de tratados, las naciones occidentales se volvieron más agresivas en Oriente, y ya no se conformaban con cabezas de playa en el inmenso continente asiático. En 1824, los británicos, ya bien instalados en la India oriental, empezaron su prolongada conquista de Birmania. En aquel mismo año, un tratado entre el Reino Unido y los Países Bajos confirmaba el control por los británicos de Singapur y de los Estados de la península de Malaca, al tiempo que demarcaba la influencia de Holanda sobre Java. A su vez, ni Gran Bretaña ni los Países Bajos se interponían en el camino del dominio francés sobre Vietnam.

Cuando se produjo la derrota de Napoleón en 1815, los británicos ya habían conquistado un tercio de la India; muy pronto iban a ejercer una influencia primordial sobre el resto del subcontinente, con lo que inauguraba una poderosa presencia en territorio asiático que iba a ayudarles a obligar a China a abrirse al comercio con Europa, y a convertir el resto de Asia en un dominio europeo. La velocidad y la audacia de las conquistas británicas en la India se antojan aún más asombrosas teniendo en cuenta que a lo largo de su presencia de siglos en el subcontinente siempre habían mantenido un perfil bajo. Al llegar a la corte mogola de Agra, espléndidamente adornada en 1616, sir Thomas Roe, el primer embajador inglés acreditado en la India, se había esforzado por dejar bien alto el pabellón de su país. El soberano inglés de Roe, Jacobo I, que deseaba un tratado comercial oficial con el emperador mogol Jahangir, le había dado instrucciones de que fuera «cuidadoso del mantenimiento de nuestro honor y dignidad»,¹⁴ y Roe logró evitar las reverencias y las súplicas que se exigían a los embajadores ante la corte mogola. Pero Roe sí advirtió con cierto sonrojo la pobreza de los regalos que había traído de Inglaterra para el esteta Jahangir, y no fue capaz de vencer del todo el escepticismo del emperador mogol acerca de ese supuesto gran rey inglés, que se preocupaba de cosas tan nimias como el comercio.

En una fecha tan tardía como 1708, el presidente de la Compañía Británica de las Indias Orientales consideraba imprescindible postrarse a los pies del emperador mogol para dirigirse a él, y se calificaba a sí mismo como «la más diminuta partícula de arena [...] restregando la frente en el suelo para lo que gustara ordenar».¹⁵ En 1750, cuando el Imperio Mogol, debilitado por las incesantes guerras e invasiones, se estaba desintegrando en numerosos estados independientes, el único lugar donde los británicos gozaban de soberanía territorial era el entonces recóndito pueblo de pescadores llamado Bombay (Mumbai). Finalmente, su suerte cambió durante los años siguientes. En 1757, tras una batalla con el virrey musulmán de Bengala, la Compañía de las Indias Orientales se encontró en posesión de un territorio tres veces mayor que Inglaterra. Al cabo de menos de una década, la Compañía había desplegado con éxito esa misma combinación de tejemanejes políticos y fuerza militar para desestabilizar al gobernador de Awadh, la mayor de las provincias del Imperio Mogol.

Posteriormente los británicos controlaron y explotaron económicamente y de forma implacable una gran parte de la India oriental. «El mundo nunca ha visto –escribiría más tarde Bankim Chandra Chatterji (1839-1894), uno de los primeros novelistas indios–, unos hombres tan tiránicos y poderosos como los que sentaron por primera vez las bases del Imperio Británico en la India. [...] Los ingleses que venían a la India en aquella época estaban contagiados por una epidemia: robar la riqueza de los demás. La palabra moralidad había desaparecido de su vocabulario.»¹⁶ Chatterji trabajó para la Administración británica en Bengala, y no tuvo más remedio que moderar el tono de sus críticas. Ese tipo de inhibición brillaba por su ausencia en la justificada cólera de Edmund Burke, a la sazón miembro del Parlamento británico. «Los jóvenes (casi unos niños) gobiernan allí», escribía en 1788 a propósito de Bengala,

sin relacionarse y sin la mínima compasión hacia los nativos. [...] Animados por toda la codicia característica de su edad y por todo el ímpetu de la juventud, van llegando uno tras otro, oleada tras oleada; y a los ojos de los nativos no hay nada más que una interminable e irremediable perspectiva de nuevas bandadas de aves de presa y de paso.¹⁷

El historiador musulmán Ghulam Hussain Khan Tabatabai (1727-1806), que también trabajó para los británicos en Bengala, estaba de acuerdo en lo referente a la corrupción y a la estrechez de miras de sus jefes. «Es imposible que arraigue el amor y la unidad –escribía en una historia de la India que se publicó en 1781–, entre los conquistadores y los conquistados.»¹⁸ Eso les daba bastante igual a los británicos. Como señalaba Haji Mustafá, un criollo convertido al islam, y que tradujo al inglés el libro de Tabatabai en 1786, en la introducción al mismo: «La actitud general de los individuos ingleses en la India parece ser un desprecio total hacia los indios (como nacionalidad). Se les considera poco más que un animal muerto con el que se puede hacer cualquier cosa, sin demasiados miramientos y a discreción».¹⁹ Los británicos, que eran cada vez más poderosos en la India, podían permitirse el lujo de ser más agresivos en China, donde los comerciantes europeos, confinados en el puerto de Cantón, llevaban mucho tiempo fantaseando con el mercado interior, potencialmente colosal, para sus productos. Dado que los británicos ocupaban tierras agrícolas muy fértiles en la India oriental, estaban especialmente ansiosos por encontrar compradores para sus cultivos, sobre todo para el opio, y les desesperaba el carácter arbitrario e impenetrable de la autoridad imperial de China. Envalentonados por sus éxitos en la India, los británicos realizaron un trayecto mucho más breve entre el respeto y el desdén a la hora de enfrentarse a los gobernantes de China.

Aunque menos extenso que la tierra del Islam, el Imperio Chino, un imperio unitario que sobrevivía desde hacía más de dos milenios, se caracterizaba por un elevado grado de ensimismamiento. Los extranjeros que portaban tributos desde lugares tan alejados como Birmania, dejaban que los chinos pensaran de sí mismos que eran los habitantes del «Reino Central».³ De hecho, ni siquiera el islam podía rivalizar con la extraordinaria longevidad y vitalidad del confucianismo chino, que lo regulaba todo, desde las relaciones familiares hasta los problemas políticos y éticos, y que contaba con entusiastas imitadores en Corea, Japón y Vietnam.

En 1793 el enviado británico, lord Macartney, encabezó una misión diplomática a Beijing (Pekín) con una carta del rey Jorge III donde éste

solicitaba al emperador Qianlong un tratado comercial, más puertos para los comerciantes británicos y la presencia de un embajador ante su corte. Al igual que anteriormente sir Thomas Roe, Macartney vio peligrar la dignidad en muchas ocasiones. Su séquito se vio obligado a viajar bajo un estandarte que decía, en chino: «Embajador que porta un tributo del país de Inglaterra». Además, Macartney tuvo que tomar parte en un largo y delicado baile diplomático para evitar postrarse de cuerpo entero en el acto ceremonial de rendir pleitesía al emperador. En vez de postrarse dobló una rodilla ante la presencia del emperador, y le entregó distintos presentes que daban fe de las avanzadas habilidades técnicas y manufactureras de Gran Bretaña, como obuses de bronce e instrumentos astronómicos. El emperador chino, de ochenta años de edad y en buena forma, tuvo la gentileza de preguntar por la salud del rey Jorge, y le ofreció a Macartney vino de arroz durante un «suntuoso» banquete, que llamó la atención del inglés por poseer una «apacible dignidad, ese sobrio esplendor de la grandeza asiática que aún no han alcanzado los refinamientos europeos».²⁰

La delegación británica fue tratada con una cortesía anodina durante un par de días más, y a continuación fue abruptamente invitada a salir del país con una respuesta del Emperador Celestial donde decía de forma inequívoca que él «nunca había apreciado los artículos ingeniosos», y que no tenía «la mínima necesidad de las manufacturas de Inglaterra». Estaba bien que los «hombres del Océano Occidental» admiraran y desearan estudiar la cultura del Imperio Chino. Pero él no podía concebir que un embajador inglés, que hablaba y vestía de una forma tan diferente, encajara en el «sistema ceremonial del Imperio». Y, añadía el emperador, sería bueno que el rey inglés simplemente «actuara de conformidad con nuestros deseos fortaleciendo vuestra lealtad y jurando obediencia perpetua».²¹

La carta había sido redactada mucho antes de que lord Macartney llegara a Beijing. El tono de condescendencia reflejaba el acusado sentido de la élite china sobre la preeminencia de su país, y su empeño en proteger el viejo sistema político, donde las familias ricas y los terratenientes suministraban unos funcionarios bien formados para la Administración, y el comercio se llevaba a cabo por tierra y por mar con los países vecinos. Además, los chinos estaban al tanto del creciente poder de los «bárbaros» en Asia, donde los

Europeos habían cobrado ventaja en materia de comercio marítimo, estableciendo puestos militares y enclaves comerciales a lo largo de la costa india y por todo el sudeste asiático. «Se dice –le escribía Qianlong a su primer ministro–, que los ingleses han saqueado y explotado los barcos mercantes de los demás Estados del Océano Occidental, de modo que los extranjeros de las costas del Océano Occidental están aterrados por su brutalidad.»²² El emperador consideraba que lo mejor era mantener a raya a unos aventureros tan agresivos.

Los británicos insistieron, y enviaron otra embajada, menos costosa, a la corte de la dinastía Qing en 1816. En aquella ocasión los chinos insistieron absolutamente en la postración para rendir pleitesía, y no permitieron la entrada del embajador en Beijing cuando éste se negó a rebajarse de forma ritual ante el emperador chino.

Pero Gran Bretaña estaba a punto de ver el farol de China. Lord Macartney, que había sido gobernador de Madrás (Chennai) en la India británica, había observado sagazmente durante sus viajes por China que aunque el país, «un viejo buque de guerra, peligroso y de primera clase», podía «intimidar» a sus «vecinos simplemente por su tamaño y apariencia», era propenso a navegar a la deriva y a «estrellarse y romperse en mil pedazos contra la costa».²³ Las metáforas navales eran acertadas. Al explicar por qué China se había quedado al margen de la historia mundial, Hegel había señalado su indiferencia por la exploración marítima. Pues precisamente por ahí fue por donde las potencias europeas iban a sondear muy pronto los puntos débiles de China, y a ahondar en sus heridas. Y, al igual que los mogoles y los otomanos, los manchúes iban a conocer las amargas consecuencias de ignorar las innovaciones occidentales de una industria y un comercio respaldados por el Estado.

Igual que lo han venido haciendo en tiempos más recientes, en aquella época los chinos exportaban mucho más a Europa y a Estados Unidos –sobre todo té, sedas y porcelanas– de lo que importaban, lo que creaba un grave problema en la balanza de pagos para Occidente, que veía cómo sus preciosas reservas de plata iban desapareciendo y pasando a manos chinas. La Compañía Británica

de las Indias Orientales descubrió una forma de pago alternativa, una vez que hubo incrementado su férreo control sobre las fértiles tierras agrícolas de la India oriental. Era el opio, que crecía en abundancia, y que podía transformarse de forma muy barata en una pasta fumable, enviarse rápidamente a China meridional y venderse a las masas chinas a través de intermediarios con base en Cantón.

La exportación de opio incrementó los ingresos de forma exponencial y redujo rápidamente el déficit comercial de Gran Bretaña con China; el consumo de estupefacientes en China se convirtió en una cuestión primordial para la política exterior británica. Pero la gran disponibilidad de la droga muy pronto creó un problema de adicción en el país. En 1800 los chinos prohibieron la importación y la producción de opio; en 1813, prohibieron fumar del todo.

Sin embargo, los británicos no cesaron en su empeño: para 1820 entraba en China suficiente opio como para mantener la adicción de un millón de personas, y la dirección del flujo de plata se había invertido.²⁴ En la década de 1830, a fin de afrontar la creciente escasez de plata, el emperador Daoguang consideró la posibilidad de legalizar el opio. Pero tuvo que vérselas con un ruidoso *lobby* antiopio. Según uno de los firmantes de la petición al emperador, el opio era una peligrosa conspiración organizada por los occidentales de cabello rojo, que ya habían «engatusado a la hábil y belicosa población de Java para que lo consumiera, a consecuencia de lo cual había sido sojuzgada y sus tierras le habían sido arrebatadas». Otro de los que hacían campaña en contra del opio alegaba que «al introducir el opio en este país, la intención de los ingleses ha sido debilitar y ablandar al Imperio central. Si no nos damos cuenta inmediatamente del peligro que corremos, nos veremos, más pronto que tarde, abocados a la ruina».²⁵

El *lobby* antiopio sugería disuadir a los fumadores con la pena de muerte, pero ya sólo la cantidad de fumadores daba pie al fantasma de ejecuciones masivas. En 1838, Daoguang decidió acabar del todo con el tráfico y el consumo de opio. Al principio, la guerra de China contra las drogas fue pacífica; los altos funcionarios de la corte Qing invocaban los valores confucianos de la sobriedad y la obediencia para convencer a muchos adictos de que renunciaran a fumar, y a los intermediarios chinos para que desistieran

de comerciar con la droga. Esa misma invocación moral también se dirigió a los occidentales, incluyendo una carta que Lin Zexu, el comisario imperial en Cantón, le escribió a la reina Victoria.

Lin, un funcionario ejemplar en la tradición confuciana, había adquirido gran prestigio por su probidad y competencia en sus anteriores cargos como gobernador provincial en China central. Al dirigirse a la potentada británica, Lin manifestaba su asombro por el hecho de que los comerciantes acudieran a China desde un lugar tan remoto como Gran Bretaña «con el propósito de obtener grandes beneficios».²⁶ Presuponía ingenuamente que el Gobierno británico no estaba al tanto de las actividades inmorales de los contrabandistas de Cantón, y que iba a defender los principios morales de Confucio con la misma firmeza que lo había hecho el emperador chino. «Ojalá podáis, o Rey –escribía–, contener a vuestros hombres malvados y cribar a vuestra gente depravada antes de que venga a China.»²⁷ Lin instaba a la soberana británica a erradicar la planta de opio de Madrás, Bombay, Patna y Benarés y a sustituirla por el mijo, la cebada y el trigo.

Con los comerciantes occidentales, Lin adoptó una línea de firmeza. Cuando opusieron resistencia, sus factorías en Cantón quedaron bloqueadas hasta que entregaron sus reservas de opio, que rápidamente fueron arrojadas al mar. Los que se negaron a firmar declaraciones donde se comprometían a no dedicarse al tráfico de opio fueron expulsados sumariamente: fue entonces cuando un grupo de comerciantes británicos se estableció por primera vez en la isla rocosa llamada Hong Kong.

No obstante, los chinos subestimaban la importancia que el comercio del opio había adquirido para la economía británica. Como tampoco estaban demasiado al tanto de lo mucho que había aumentado su confianza tras derrotar a Napoleón y convertirse en la principal potencia de la India; por ejemplo, la carta de Lin a la reina Victoria ni siquiera tuvo acuse de recibo.

En general, el creciente poderío tecnológico y el éxito comercial estaban provocando que los occidentales cambiaran de opinión respecto a China. Lejos de ser el *súmmum* de la ilustración, como les había parecido a Voltaire y a Leibniz, en aquel momento el país se veía como un lugar atrasado. Incluso tratarlo de igual a igual, como dijo un diplomático estadounidense, equivalía a «tratar a un niño como si fuera un anciano».²⁸ Por añadidura, en la economía

en expansión de Gran Bretaña a principios del siglo XIX, el «libre comercio» parecía un bien universal, que era preciso imponer por medios militares, en la misma medida que la «democracia» iba a parecerlo en los tiempos modernos.

Un grupo de agresivos comerciantes particulares de Cantón hizo campaña para conseguir más mercados en China, después de que la Compañía de las Indias Orientales, relativamente conservadora, perdiera su monopolio sobre el comercio con Asia en 1834. Aquellos hombres de negocios y sus grupos de presión suscitaron tanta alarma sobre las medidas adoptadas por China que el Gobierno británico se sintió obligado a enviar una flota punitiva. Nada más llegar, en junio de 1840, los buques bloquearon Cantón y navegaron a lo largo de la costa septentrional de China, hasta amenazar la ciudad de Tianjín, y más allá, hasta la mismísima sede del emperador, en Beijing. Conscientes de la debilidad de sus Fuerzas Armadas, el emperador Qing hizo un llamamiento a la paz, cedió Hong Kong a los británicos y se comprometió a pagar una indemnización de seis millones de libras esterlinas y a reabrir Cantón a los comerciantes británicos.

Aquello no fue suficiente para el Gobierno británico. La fantasía de un gran mercado chino para los productos británicos había crecido desenfrenadamente en Gran Bretaña. El primer ministro, lord Palmerston, un agresivo imperialista, protestó furiosamente porque sus representantes no hubieran impuesto unos términos más estrictos a los chinos después de derrotarles. Volvió a enviar otra flota en 1841, que, después de tomar Shanghái y de bloquear el tráfico en el curso inferior del Yangtsé (Chianjiang), amenazó con atacar Nanjing, la antigua capital.

Tras sufrir nuevos reveses militares, los chinos volvieron a capitular, y en 1842 firmaron el humillante Tratado de Nanjing, que abría cinco puertos, incluido el de Shanghái, a los extranjeros, y otorgaba Hong Kong a los británicos a perpetuidad. En una carta dirigida a sus socios empresariales de la firma británica Jardine, Matheson & Co., el comerciante indio Jamsetjee Jejeebhoy advertía de que «los chinos están hartos de nosotros a ese respecto. [...] Ahora mismo guardar las distancias es mucho mejor que plantear amenazas».²⁹ Los propios chinos estaban perplejos ante la codicia aparentemente insaciable de los británicos. Como argumentaba uno de los representantes del emperador en una carta dirigida a los británicos:

Reflexionamos con veneración sobre la cariñosa ternura del Gran Emperador por los extranjeros, y en la total justicia de todos sus acuerdos. Con ello insta a todo el mundo a tomar parte a su favor, y a disfrutar de su protección, para la promoción de la civilización, y el pleno disfrute de unos beneficios duraderos. Pero hace ya dos años que los extranjeros ingleses [...] a raíz de la investigación sobre el tráfico de opio, han dejado a un lado su obediencia y han estado combatiendo incesantemente [...] ¿Cuáles podrían ser sus intenciones y la deriva de sus actos?³⁰

El emperador recibió un informe sensiblemente suavizado del duro estilo negociador de los británicos: «Aunque las exigencias de los extranjeros son verdaderamente rapaces –escribía su representante–, consisten en poco más que una petición de puertos y el privilegio del comercio. En ellas no hay conspiraciones ocultas».

Aquel informe resultó ser demasiado optimista. Los británicos, que exigían compensación por el opio destruido, exigían más indemnizaciones, incluyendo el rescate de ciudades que no habían llegado a ocupar, como Hangzhou. Otros países occidentales siguieron el ejemplo del Reino Unido, sobre todo Estados Unidos, que había mantenido una presencia en Cantón desde los tiempos de su propia independencia del dominio británico. Los estadounidenses insistían en que los chinos dejaran trabajar a los misioneros protestantes en los puertos regidos por un tratado. Los franceses pidieron unos derechos aún más amplios para los católicos, con lo que la identificación a ojos de los chinos entre Occidente y la religión proselitista del cristianismo fue completa.

Los tratados concedían a las potencias occidentales el derecho de decidir sobre aspectos vitales de las políticas comerciales, sociales y exteriores de China durante el siglo siguiente. Posteriormente los hechos demostraron que ni siquiera aquella cobarde rendición de la soberanía china satisfizo a los partidarios del libre comercio. El mercado supuestamente ilimitado de China no llegó a materializarse, y el comercio de opio, que no se mencionaba en los tratados, pero que había sido aceptado tácitamente por todas las partes, siguió siendo la principal actividad comercial de los occidentales. En 1900, el 10% de la población china fumaba esa droga; un tercio de ellos eran adictos.³¹

Cuanto mayor era su frustración respecto al mercado chino, más fuerte era

el clamor de los empresarios británicos a favor de una relajación de las restricciones al comercio que habían subsistido. En 1854, cuando la dinastía Qing se enfrentaba a la creciente rebelión Taiping, los representantes británicos, franceses y estadounidenses exigieron una revisión del Tratado de Nanjing a fin de permitir su libre acceso a todas las regiones de China, la navegación sin restricciones por el Yangtsé, su presencia diplomática en Beijing, la legalización del opio, y la regulación de la emigración de mano de obra china (durante el caos que imperó al final de la guerra del Opio, muchos trabajadores chinos fueron secuestrados o llevados mediante engaños a lugares tan remotos como California o Cuba para satisfacer la demanda local de mano de obra barata).

Como es natural, los chinos se opusieron a aquellas demandas. Sin embargo, utilizando como pretexto un registro supuestamente ilegal por las autoridades del imperio de un barco matriculado en Hong Kong, de nombre *Arrow*, los británicos volvieron a declararles la guerra, esta vez al lado de los franceses, quienes, bajo el gobierno de Napoleón III, estaban ansiosos por hacer una demostración de fuerza. En 1859, lord Elgin, hijo del conde que se había llevado a Inglaterra los frisos de mármol del Partenón de Atenas, llegó a China al mando de una flota que rápidamente conquistó Cantón y avanzó hacia al norte hasta Tianjín.

Los desventurados chinos se ofrecieron de nuevo a negociar a través del virrey de Tianjín. Pero Elgin estaba decidido a tratar con la mismísima corte imperial y no con sus gobernadores provinciales. En Beijing el emperador cedió y envió a sus representantes para que firmaran un acuerdo que concedía el pleno acceso al Yangtsé, la eliminación de cualquier tipo de trabas para viajar por el interior de China para quienes contaran con un pasaporte, otros seis puertos sujetos a tratado, libertad para los misioneros, presencia diplomática en Beijing e inmunidad de los extranjeros frente a la jurisdicción china. Elgin, con los franceses a la zaga, presionó para conseguir más. Y encontró la excusa para avanzar sobre Beijing cuando, en medio del caos de la guerra, sus negociadores fueron detenidos y ejecutados por los chinos.

Los franceses, tras llegar los primeros a las afueras del nordeste de la ciudad, mientras todavía estaban en curso las negociaciones con los chinos, se toparon con el Yuan Ming Yuan, el elegante Palacio de Verano, que los

misioneros jesuitas habían diseñado para el emperador Qianlong, y lo saquearon de inmediato. Durante tres días los soldados franceses arrasaron las catorce hectáreas de pabellones, jardines y templos, incapaces de dar crédito a su suerte: «para describir –escribía un saqueador embriagado–, todos los esplendores que se abrían ante nuestros atónitos ojos, necesitaría una tinta hecha de muestras de todas las piedras preciosas conocidas disueltas en oro líquido, y una pluma de diamantes que tuviera como plumilla todas las fantasías de un poeta oriental».³²

Cuando llegó Elgin, los franceses se ofrecieron a repartirse el botín con los ingleses, y el conde se llevó el bastón de mando, hecho de jade verde, del emperador chino. Elgin, que había contribuido a sofocar el Motín de la India antes de viajar a China, era un imperialista renuente según los estándares de la época. Consideraba que la dirección general de la política británica en China era «estúpida». «Todo este asunto me repugna tanto que prefiero no escribir nada sobre ello», escribía en su diario, al tiempo que los buques de guerra británicos a su mando bombardeaban y mataban a doscientos civiles en Cantón.³³ Pero cuando Elgin recibió la noticia de que algunos prisioneros europeos habían muerto estando en manos de los chinos, se esfumaron los escrúpulos que le quedaban.

Había que darles una severa lección a los chinos. Los franceses se excusaron de aquel acto de represalia, en el que las tropas británicas prendieron fuego al Palacio de Verano, antes de que Elgin procediera a firmar el tratado que concedía más indemnizaciones a los británicos, y otro puerto sujeto a tratado (en Tianjín), y embajadas para todas las potencias occidentales en Beijing. El Palacio de Verano estuvo dos días ardiendo y cubrió Beijing de un denso humo negro. El «sonido del chisporroteo y los chasquidos –escribía un observador inglés–, era atroz, y el sol que se filtraba a través de las masas de humo confería un tono enfermizo a las plantas y a los árboles, y el rojo de las llamas que resplandecía en los rostros de los soldados participantes les daba un aspecto de demonios que se estuvieran regodeando con la destrucción de algo que nunca serían capaces de reponer».³⁴

Los chinos fueron relativamente lentos a la hora de comprender su peligrosa posición en el mundo. Los innovadores barcos de vapor de los británicos habían remontado hasta muy arriba el curso del Yangtsé, amenazando las ciudades chinas del interior, y los británicos movilizaron rápidamente sus tropas indias contra los chinos. Sin embargo, tamaña evidencia de una potencia marítima con recursos globales tan sólo dio lugar a que el erudito y funcionario confuciano Wei Yuan, que obviamente estaba profundamente inmerso en el Reino Central, comentara, a la luz de aquellos acontecimientos, que la «India está cerca, y no debemos considerarla una tierra árida en la periferia [del mundo]». ³⁵ En una fecha tan tardía como 1897, después de que Japón dejara brutalmente en evidencia la debilidad militar de la China de los Qing, Liang Qichao seguía argumentando que «China no podía compararse con la India ni con Turquía». ³⁶ Hicieron falta los efectos acumulados de las conmociones interiores y exteriores –la rebelión Taiping, la derrota a manos de Japón en Corea y la posterior rebatiña por el territorio chino entre las potencias europeas– para infundir entre la élite china una nueva percepción de la cambiante topografía mundial.

A finales de 1898, cuando parecía claro el fracaso de las denominadas reformas «de los Cien Días» en la corte Qing, China empezó por fin a parecer, a juicio de Liang, tan vulnerable frente a Occidente como Turquía y la India, ya que su difícil situación formaba parte de una coyuntura global provocada por el capitalismo y el imperialismo de corte occidental. Muy pronto, Liang, obligado a exiliarse en Japón, examinaba detalladamente la situación en Filipinas, donde Estados Unidos estaba sofocando una insurrección popular, en busca de semejanzas con China. A finales de la década de 1890, el filósofo Yan Fu describía una visión de la guerra del Opio cada vez más generalizada entre los chinos:

Cuando los occidentales llegaron por primera vez, trayendo consigo cosas inmorales que hacían daño a la gente [es decir, el opio], y empuñaron las armas contra nosotros, aquello no fue sólo un motivo de dolor para los que estábamos informados; era entonces, y sigue siendo hoy, una fuente de vergüenza para los habitantes de sus ciudades capitales. En aquella época China, que había gozado de la protección de una serie de sagaces

gobernantes, y con su inmensa extensión de territorios, disfrutaba de un régimen de prosperidad política y cultural sin precedentes. Y cuando echábamos un vistazo por el mundo, pensábamos que no había entre la raza humana nadie más noble que nosotros.³⁷

Desde la década de 1890, la guerra del Opio y la destrucción del Palacio de Verano han sido cuidadosamente rememoradas en China como las más atroces humillaciones que padeció el país a manos de Occidente durante el siglo XIX. En un ensayo titulado «El tráfico de la muerte», escrito en 1881, un juvenil Rabindranath Tagore se asombraba de cómo «un país entero, China, había sido obligado por Gran Bretaña a aceptar el veneno del opio, tan sólo por codicia comercial». Tagore era consciente de que su propio abuelo, Dwarkanath Tagore, fue uno de los hombres de negocios indios que se habían enriquecido a base de enviar opio a China. «En su indefensión –escribía Tagore–, China declaraba patéticamente: “No necesito opio”. Pero el comerciante británico le respondía: “No me vengas con tonterías. Tienes que consumirlo”.»³⁸

Al explicar el creciente dominio de Europa sobre el mundo, el escritor bengalí Bhudev Mukhopadhyay, un hombre conservador, lamentaba que «esta guerra china haya quedado como un ejemplo de que la virtud no siempre triunfa. De hecho, a menudo la victoria es de los deshonestos».³⁹ Para muchos indios, eso también era válido en el caso del Motín de 1857, que supuso el fin de varios siglos de dominio musulmán sobre la India.

Los musulmanes habían sido los máximos perdedores cuando la Compañía Británica de las Indias Orientales se convirtió en la principal potencia militar del subcontinente. Lo que allanó el camino para la supremacía incontestable de la Compañía en la India fue la derrota de dos gobernantes en el centro y el sur del subcontinente, después de lo cual los británicos avanzaron rápidamente, anexionándose paulatinamente el interior, ya fuera por las armas o mediante tratados, para acabar sometiendo a los grandes territorios de mayoría musulmana en el Punjab en 1848.

Durante la primera mitad del siglo XIX, las clases dirigentes musulmanas del norte de la India fueron o bien depuestas con desdén por los británicos, o bien despojadas de sus atributos mediante restricciones a su autoridad. La más

atroz de aquellas anexiones tuvo lugar en 1856 en la provincia de Awadh, que había estado subordinada a los intereses comerciales y políticos británicos desde finales del siglo XVIII, y a la que los británicos habían considerado, en palabras de su gobernador general, «una guinda que algún día caerá en nuestra boca, y que lleva madurando mucho tiempo».⁴⁰ Los sucesivos reyes musulmanes chiíes habían hecho de Lucknow la capital de Awadh. Era famosa por su inconfundible arquitectura, que mezclaba las formas persas con las europeas, y por la riqueza cultural de sus cortes, que atraían a los mejores poetas, artistas, músicos y eruditos del norte de la India. Wajid Alí Shah, el último rey de Lucknow, cantaba, bailaba y escribía poesía con un enorme talento, pero para los británicos aquellos logros no eran más que otra señal de su incapacidad para gobernar. La aristocracia terrateniente de Awadh, que en su mayoría apoyaba a Wajid Alí Shah, llevaba mucho tiempo preocupada por las intenciones de los británicos, hasta que los europeos, que ya no estaban dispuestos a esperar más a que cayera, acabaron arrancando la guinda. Tras exiliar a Calcuta al popular soberano, los británicos procedieron rápidamente a recaudar las máximas rentas de los terratenientes y los campesinos.

También el ámbito de la cultura distaba mucho de estar aislado de los grandes cambios sociales y económicos que desencadenaron los británicos. Durante las décadas previas al Motín, Lucknow había sustituido a Delhi como la principal ciudad del norte de la India. Sin embargo, Delhi había seguido siendo un centro intelectual y cultural para los musulmanes de la India septentrional, y sus madrasas atraían a los hombres con mayor talento de las provincias. La pérdida de sus territorios y de su influencia habían reducido a los emperadores mogoles de Delhi a meras figuras decorativas ya a mediados del siglo XVIII, pero los británicos seguían dándoles a los mogoles unas pensiones generosas, y les permitían celebrar periódicamente alardes de grandiosidad y ceremonial. Pese a su debilidad, los emperadores conservaban, a juicio de los británicos, el valor simbólico de pertenecer a la dinastía gobernante más antigua y prestigiosa de la India. Los *mushairas*, recitales públicos de poesía, atraían a enormes audiencias, y la rivalidad de los dos máximos poetas de la corte mogola, Zauq y Ghalib, alimentaba los chismorreos en las callejuelas de la ciudad. Un joven poeta llamado Altaf Husain Hali caminó muchos kilómetros desde su provincia para asistir a los

famosos institutos de educación de Delhi, y para alternar con los poetas y los intelectuales, cuyas «reuniones y asambleas», como escribiría posteriormente Hali, «recordaban a los días de Akbar y Shah Jahan», los emperadores mogoles de mayor prestigio cultural.⁴¹

No obstante, aquello resultó ser, como escribía Hali, «el último destello brillante de la cultura en Delhi». A su paso por Delhi en 1838, la cronista inglesa Emily Eden lamentaba la imparable incorporación de la ciudad a un imperio con mentalidad de beneficio. «Unos vestigios tan formidables de poder y riqueza que se habían desvanecido y que estaban desapareciendo, y de alguna manera yo tengo la sensación de que nosotros, los horribles ingleses, simplemente hemos “llegado y la hemos fastidiado”, lo hemos comercializado, rentabilizado y estropeado todo.»⁴² A medida que se secularizaban las instituciones educativas y judiciales, a los ulemas, los clérigos musulmanes, les resultaba difícil ganarse la vida por sí solos. La sustitución del persa por el inglés como lengua oficial también socavó el mundo cultural tradicional de los musulmanes indios. Como recordaba Hali:

Yo me había criado en una sociedad que creía que la educación se basaba exclusivamente en el conocimiento del árabe y del persa [...] Nadie pensaba siquiera en una educación en inglés, y si la gente tenía alguna opinión al respecto era como forma de conseguir un empleo en la administración, no de adquirir ningún tipo de conocimiento.⁴³

Pero también ahí los antiguos súbditos de los musulmanes –los hindúes– parecían estar siendo favorecidos por los nuevos gobernantes, y se apresuraron a formarse en las instituciones de estilo occidental y a asumir los puestos administrativos inferiores que les encomendaban. Los británicos estaban empezando a sustituir su régimen económico y político basado en el puro saqueo, tal y como había existido en Bengala, por intereses monopolistas en el transporte marítimo, en la banca, en los seguros y el comercio, y en las estructuras administrativas. Enrolaron a colaboradores autóctonos, como los intermediarios que aceleraban la lucrativa exportación del cultivo de opio de la India a China, pero en su mayoría eran hindúes, sijs o parsis, no musulmanes.

La indiferencia de los británicos hacia la sociedad y la cultura indias que Edmund Burke y el historiador indio Ghulam Hussain Khan Tabatabai habían advertido el siglo anterior, fue sustituida por una creciente agresividad cultural y racial. Lord Macaulay desdeñaba la erudición india como algo risible y carente de valor, e instaba a los británicos de la India a crear «una clase de personas, indias de sangre y de color, pero inglesas en sus gustos, en sus opiniones, en su moral y en su intelecto». Convencidos de su superioridad, los británicos intentaron afianzarla mediante reformas sociales y culturales en cualquier parte de la India donde pudieran. Muy pronto los colegios, los institutos y las universidades de estilo británico de la India, a menudo gestionados por misioneros cristianos, empezaron a producir hornada tras hornada de falsos ingleses del tipo ansiado por Macaulay.

Muchos musulmanes rechazaban aquella educación moderna por miedo al desarraigo. En su mayoría se limitaban a mirar sin poder hacer nada mientras los británicos organizaban plantaciones, excavaban canales, construían carreteras y convertían la India en un proveedor de materias primas para las industrias británicas, y en su mercado exclusivo. Las comunidades artesanas de las ciudades del norte de la India, que en su mayoría eran musulmanas, se vieron empobrecidas a medida que los bienes manufacturados británicos iban inundando los bazares indios. Gandhi, uno de los más destacados defensores de los artesanos locales, posteriormente resumiría en su Declaración de Independencia de la India los muy diversos perjuicios que el dominio británico había infligido al país:

Las industrias de los pueblos, como el hilado a mano, han sido destruidas [...] y nada ha venido a sustituir, como ocurre en otros países, a las artesanías que han desaparecido por ese motivo. Las aduanas y la moneda han sido manipuladas hasta tal punto que suponen una carga adicional para los campesinos. Los bienes manufacturados británicos constituyen el grueso de nuestras importaciones. Los aranceles aduaneros delatan una gran parcialidad a favor de los fabricantes británicos, y los ingresos procedentes de ellos no se utilizan para aliviar la carga impuesta a las masas por el hecho de mantener una Administración sumamente extravagante. Todavía más arbitraria ha sido la manipulación del tipo de

cambio, que ha supuesto la salida de millones del país [...] Se mata cualquier talento administrativo y las masas tienen que conformarse con los organismos y los puestos más insignificantes en los pueblos. [...] El sistema educativo nos ha arrancado de nuestros amarres.

En otros países, aquellas desgarradoras reorganizaciones privadas y sociales resultaban demasiado traumáticas para unos pueblos acostumbrados a vivir a la luz de las costumbres y la tradición. Al no estar protegidas por aranceles, que los británicos insistían en reducir, las incipientes industrias locales de Egipto, de la Turquía otomana y de Irán eran incapaces de competir con los productos manufacturados procedentes de Europa. No es de extrañar que los comerciantes, los tejedores y los artesanos de los bazares de El Cairo y de Nayaf, que veían una amenaza directa en los empresarios y los partidarios del libre comercio europeos, se situaran a la vanguardia de los movimientos antioccidentales a finales del siglo XIX.

El pensador indio más famoso de aquel siglo, Swami Vivekananda (1863-1902), formuló la repugnancia moral generalizada que sentían los asiáticos por sus señores europeos:

Intoxicados por el vino embriagador del poder recién adquirido, temibles como los animales salvajes que no saben diferenciar entre el bien y el mal, esclavos de las mujeres, demenciados en su lujuria, empapados de pies a cabeza en alcohol, carentes de cualesquiera normas de conducta ritual, impuros, materialistas, dependientes de las cosas materiales, arrebatándole la tierra y la riqueza a los demás por las buenas o por las malas [...] sin más ser que su cuerpo, sin otra preocupación que sus apetencias, ésa es la imagen del demonio occidental a ojos de los indios.⁴⁴

En Asia iba extendiéndose la idea de que los occidentales estaban llevando a cabo un ataque deliberado contra los estilos de vida autóctonos. La frustración y los agravios que sentían los nativos se formulaban inevitablemente a través de la religión, que, como acertadamente señalaba Marx, era mucho más que un sistema de creencias: era una «teoría general del mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en una forma popular, su *point*

d'honneur espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su fuente universal de consuelo y justificación». ⁴⁵ La ira de los nativos, que iba fermentando en silencio, a menudo estallaba de forma violenta: la rebelión de los bóxers en China, los disturbios tribales en la India centro-oriental justo al final del siglo XIX, la revuelta del Mahdi en Sudán, el motín de Ahmad Urabi de 1882 en Egipto, y la revolución del tabaco en Irán en 1891 vinieron a manifestar la fuerza de la xenofobia antioccidental no organizada, a menudo acompañada de un deseo desesperado de resucitar un orden sociocultural que se estaba desvaneciendo o que se había perdido.

El Motín de la India de 1857 fue uno de aquellos estallidos. A principios del siglo XIX, los musulmanes marginados y amargados habían empezado a mostrarse receptivos a los reformadores puritanos y escrituralistas del islam – actualmente conocidos como wahabíes –, que entonces eran cada vez más influyentes en Arabia. Los teólogos y activistas musulmanes, que alegaban que la India era *Dar al-Harb*, declararon la yihad (guerra santa) en 1803, y de nuevo en 1826, contra los británicos y sus colaboradores indios. Los yihadistas, que llegaron a controlar partes del noroeste de la India, fueron finalmente derrotados en 1831 en la batalla de Balakot, que iba a asumir un aura trágica en la tradición islámica de Asia meridional comparable al martirio del imán Huseín en Kerbala en 680 d. C.

El motín fue un estallido mayor que cualquiera de aquellas revueltas dispersas organizadas por los musulmanes indios contra los británicos. El detonante fue el rumor de que los nuevos cartuchos que utilizaba el ejército británico de la India habían sido engrasados con manteca de cerdo y de vacuno. Sin embargo, para una gran parte de la antigua élite de la India, el motín llevaba años cociéndose a fuego lento, a medida que los británicos iban reorganizando a toda prisa el mapa social, político y económico de la India. Una buena medida de ello la aportaba el *Delhi Urdu Akhbar*, un periódico de Delhi, cuyo director, Maulvi Baqar, miembro de la vieja élite de la ciudad, en 1857 pasó sin solución de continuidad de ser un inofensivo cronista de la corte a convertirse en un feroz panfletista antiimperialista. «En verdad –escribía–, los ingleses están padeciendo la ira divina [...] y su arrogancia les ha deparado el castigo divino.» ⁴⁶ Baqar recordaba para sus lectores los muchos crímenes de los británicos –los tratados que habían suscrito con los

gobernantes locales y que después no habían respetado, la sangría de beneficios hacia Gran Bretaña— y en aquel momento la tortilla se estaba volviendo en su contra a manos de los hindúes y los musulmanes: «Les han arrebatado sus países y sus gobiernos a sus legítimos propietarios con la acusación de mala gestión, y aparentemente con el fin de mejorar la situación de sus súbditos. Hoy esa misma lógica se vuelve contra ellos, y dice que no podéis administrar el país».⁴⁷ Uno de los terratenientes expropiados de Awadh le planteaba esa misma lógica de revancha a un funcionario británico, al que había salvado de caer en manos de una muchedumbre furiosa:

Sahib, sus compatriotas llegaron a este país y echaron a nuestro rey. Ustedes envían a sus funcionarios a recorrer los distritos para que examinen los títulos de propiedad de las fincas. De un plumazo ustedes me arrebataron unas tierras que llevaban en manos de mi familia desde tiempo inmemorial. Yo me sometí. De repente, la desgracia se ha abatido sobre ustedes. El pueblo de esta tierra se alzó contra ustedes. Usted recurrió a mí, a un hombre al que había desposeído de sus tierras. Yo le he salvado. Pero ahora, ahora yo encabezo el avance de mis siervos de Lucknow para intentar echarles a ustedes del país.⁴⁸

Los amotinados no tuvieron compasión ni con las mujeres ni con los niños británicos. Una de las muchas y fogosas proclamas a favor de la insurrección general establecía un reparto del trabajo entre los indios cuyo «deber ineludible» era

dar un paso al frente y matar a los ingleses [...] algunos deberán matarles con armas de fuego [...] y con espadas, flechas, puñales [...] algunos deberán levantarlos en alto con lanzas [...] algunos deberán luchar con ellos y hacer pedazos al enemigo, algunos tendrán que atacarles con garrotes, otros los abofetearán, otros les lanzarán tierra a los ojos, otros les golpearán con sus zapatos [...] En resumen, nadie deberá escatimar esfuerzos para aniquilar al enemigo y reducirlo al máximo rigor.⁴⁹

Aunque los hindúes a menudo encabezaban a los amotinados, los

musulmanes, sobre todo los que habían sido rebajados por el dominio británico, participaron en masa, y la confusa revolución se unió brevemente en torno a la figura del emperador mogol en Delhi, antes de ser sofocada brutalmente. Incitados por la opinión pública de la madre patria y por figuras tan veneradas como Charles Dickens, los británicos de la India se cobraron terribles represalias a medida que iban dispersando a los amotinados. Los soldados sedientos de venganza ataron a miles de amotinados a las bocas de los cañones y los hicieron pedazos; dejaron tras de sí un rastro de destrucción por todo el norte de la India, abriéndose camino a golpe de bayoneta e incendiando aldeas y pueblos.

Acampados a las afueras de Delhi, esperando a que cayera la ciudad, los soldados británicos soñaban con arrebatarse «un o dos buenos diamantes» a los «viejos negros ricos». ⁵⁰ A continuación se prodigaron en una orgía de asesinatos y saqueos de una ferocidad asombrosa. «¿Puedo hacer algo –se preguntaba lord Elgin mientras leía en China las noticias sobre la salvaje represión del Motín de la India–, para evitar que Inglaterra concite sobre sí la maldición de Dios por las brutalidades cometidas sobre otra débil raza oriental? ¿O acaso todos mis desvelos tendrán como único fruto la ampliación del área sobre la que los ingleses están abocados a mostrar lo vacuos y superficiales que son tanto su civilización como el cristianismo?» ⁵¹

Elgin contestó a su propia pregunta incendiando el Palacio de Verano del emperador chino. Lo cierto es que el Imperio Qing sobrevivió renqueante todavía medio siglo. Pero la furia y el vandalismo de los británicos después del motín hicieron insostenibles incluso los símbolos del Imperio Mogol. El final oficial del poder musulmán en la India llegó finalmente cuando un soldado inglés ejecutó a los hijos del emperador mogol rebelde, que resultaría ser el último, y dejó que sus cuerpos se pudrieran en las calles de Delhi.

La nueva jerarquía mundial

La falta de unidad y de líderes eficaces abocó al fracaso el motín, aunque contara con una amplia base de masas, y pese a que los rebeldes eran muy

superiores en número a los británicos. En 1921, al escribir sobre los amotinados, Abdul Halim Sharar, uno de los primeros novelistas en urdu y cronista del declive de la magnificencia de Lucknow, lamentaba que:

No había entre ellos ni un solo hombre de valor que supiera algo de los principios de la guerra, o que pudiera combinar las fuerzas desunidas y convertirlas en una fuerza de ataque organizada. Por otra parte, los británicos, que estaban luchando para salvar sus vidas, se mantuvieron firmes. Al enfrentarse al máximo peligro, repelieron a sus atacantes y demostraron su pericia en las más modernas artes de la guerra.⁵²

La brecha entre los británicos y sus adversarios indios era más que una simple cuestión militar. Como escribía Sharar con amargura:

Resultaba imposible que la inteligencia de aquellos extranjeros, con su buena planificación y sus sistemas metódicos, no se impusiera frente a la ignorancia y la modestia de la India. En aquella época el mundo había asumido un nuevo modelo de civilización industrializada, y ese modelo estaba llamando a gritos a todas las naciones. En la India nadie oyó aquella proclama, y todos acabaron aniquilados.⁵³

Por melodramática que parezca, no se trataba de una valoración poco realista del poderío europeo. A mediados del siglo XIX, con la ayuda de las nuevas tecnologías, de una mayor capacidad para hacer acopio de información y de unos atractivos términos comerciales, los europeos estaban rivalizando con los chinos, expulsando a Persia de su esfera de influencia en el Cáucaso, invadiendo el norte de África, obligando a los otomanos a abrir sus mercados, promocionando el cristianismo en Indochina, y tenían la vista puesta en Japón, que llevaba mucho tiempo aislado. Ocho décadas después de la invasión de Egipto por Napoleón, los británicos lograban ocupar aquel país.

Esos rápidos avances no obedecen a las trasnochadas explicaciones occidentales que hablan de un «declive» o «estancamiento» de Asia, o del «despotismo oriental», una visión que también adoptaron muchos asiáticos autocompasivos. En una fecha tan temprana como 1918, el sociólogo indio

Benoy Kumar Sarkar rechazaba de plano lo que él calificaba de superstición académica «occidental», donde una Europa llena de energía había dejado atrás a una somnolienta Asia. Sarkar advertía en contra del «dogma histórico que naturalmente atribuye el mérito a las razas dominantes y triunfadoras». ⁵⁴ Los estudiosos contemporáneos refrendan el punto de vista de Sarkar y demuestran que Asia seguía siendo económica y culturalmente dinámica durante el siglo XVIII. La ventaja competitiva de Europa era una consecuencia de su clara superioridad en las dotes para la «civilización industrializada», o, más sencillamente, para la organización –algo que los asiáticos muy pronto iban a envidiar y que aspirarían a imitar–, y de las muchas ventajas que había ido acumulando a lo largo del siglo XVIII.

«El espíritu de la organización militar –decía con asombro Tokutomi Soho sobre Europa en 1887–, no se limitaba tan sólo a las Fuerzas Armadas.» Su influencia «se extendía a todos los rincones de la sociedad». ⁵⁵ Como señaló más de un observador asiático, las formas de movilización política y militar de los europeos (ejércitos de leva, una fiscalidad eficiente, los códigos jurídicos), las innovaciones financieras (la captación de capital, las sociedades por acciones) y una cultura pública de investigación y debate, con abundancia de información, se alimentaban mutuamente para crear una ventaja formidable y decisiva en el momento en que Europa se adentraba en Asia. Puede que, individualmente, los europeos no fueran ni más valientes, ni más innovadores ni más sensibles o leales que los asiáticos, pero como miembros de grupos o corporaciones, de iglesias o de gobiernos, y como eficaces usuarios del conocimiento científico, habían logrado reunir más poder que los imperios más ricos de Asia.

Como señalaba Sharar, una gran parte del poderío de Europa consistía en su capacidad para matar, que se vio incrementada por las continuas y encarnizadas guerras entre las pequeñas naciones de la región a lo largo del siglo XVII, una época en que los países asiáticos gozaron de una relativa paz. «Nuestro único problema –se lamentaba en 1870 Fukuzawa Yukichi, escritor, educador y prolífico comentarista de la modernización de Japón–, es que hemos gozado de un periodo de paz demasiado prolongado sin tener ningún

tipo de relación con el exterior. Mientras tanto, otros países, estimulados por sus guerras esporádicas, han inventado muchas cosas nuevas, como el ferrocarril a vapor, los barcos de vapor, la artillería pesada y las armas cortas, etcétera.»⁵⁶ Obligados a luchar tanto en el mar como en tierra, y a proteger sus plantaciones esclavistas del Caribe, los británicos, por ejemplo, desarrollaron las tecnologías navales más sofisticadas del mundo. Mirza Abu Talib, un musulmán indio que viajó por Europa en 1800, fue de los primeros asiáticos que formularon la medida en que la Armada Real británica era la clave de la prosperidad de su país. Durante gran parte del siglo XIX, los buques y las compañías comerciales de Gran Bretaña conservaron su ventaja inicial en el comercio internacional sobre sus rivales europeos, así como sobre los productores y comerciantes asiáticos.

Además, detrás del dominio europeo había otra cosa. En una carta que Alexis de Tocqueville le escribió en 1855 a Arthur Gobineau (que fue el primero que formuló la teoría de una raza «aria» superior), aquél se maravillaba de cómo «unos cuantos millones de hombres, que hace pocos siglos vivían casi a la intemperie en los bosques y los pantanos de Europa, acabarán transformando el mundo y dominando a las demás razas en el plazo de cien años».⁵⁷ Un año más tarde, reflexionando sobre el mismo fenómeno, el escritor bengalí Bhudev Mukhopadhyay sacaba algunas conclusiones inquietantes:

El esfuerzo para conquistar territorios de otros pueblos va en aumento, y va haciéndose más intenso con el tiempo entre los europeos: su sed de placeres materiales tiene algo de exagerado, y lo es cada vez más; nada de ello indica un aumento de sus estándares morales, ni la perspectiva de que eso ocurra. [...] Lo lógico sería concluir que sus descendientes también heredarán su afición por el saqueo [...] Así pues, si Europa no precisa de un control externo, ¿quién lo necesita?⁵⁸

Pero no iba a haber ningún tipo de control externo –por lo menos no hasta la catástrofe de la Primera Guerra Mundial–. Era como si las energías competitivas desencadenadas por la guerra de Independencia americana y por la Revolución francesa no pudieran limitarse al ámbito de Occidente; no tenían

más remedio que propagarse por todo el mundo, y empujar a los pequeños Estados-nación de Europa hasta las regiones más recónditas de Asia –un oprobio permanente, y una amenaza sin precedentes para unos pueblos que ni eran modernos ni disponían de los medios con los que lograr una paridad económica o diplomática con Europa.

En el pasado habían existido otros imperialismos. De hecho, muchas de las víctimas de las conquistas europeas pertenecían ya de por sí a poderosos imperios –la Turquía otomana, la China de la dinastía Qing–. Pero el imperialismo europeo moderno carecía totalmente de precedentes por lo que respecta a la creación de una jerarquía mundial de poder económico, físico y cultural a través de la conquista a secas o de los imperios «no oficiales» del libre comercio y de los tratados injustos. Como observaba Fukuzawa Yukichi en la década de 1870:

En materia de comercio, los extranjeros son ricos e inteligentes; los japoneses son pobres y no están familiarizados con el oficio. En los tribunales de justicia, a menudo se da el caso de que se condena a los japoneses, mientras que los extranjeros consiguen eludir la ley. En materia de conocimientos, estamos obligados a aprender de ellos. En finanzas, debemos pedirles capital prestado. Preferiríamos abrir nuestra sociedad a los extranjeros en etapas graduales y avanzar hacia la civilización a nuestro propio ritmo, pero ellos insisten en el principio del libre comercio, y nos instan a que les permitamos acceder de inmediato a nuestra isla. En todas las cosas, en todos los proyectos, ellos toman la iniciativa y nosotros estamos a la defensiva. Casi nunca hay un toma y daca en pie de igualdad.⁵⁹

Hacia 1900, una pequeña minoría blanca que se había propagado desde Europa llegaba a controlar la mayor parte de la superficie terrestre del mundo, imponía los imperativos de una economía comercial y del comercio internacional a las sociedades de Asia, preponderantemente agrarias. Los europeos, respaldados por sus plazas fuertes y sus buques de guerra, podían intervenir en los asuntos de cualquier país asiático que les viniera en gana. Eran libres de transportar a millones de trabajadores asiáticos a colonias

remotas (a los indios, hasta la península de Malaca a los chinos, hasta Trinidad); arrancarles a las economías asiáticas las materias primas y las mercancías que necesitaban para sus industrias; e inundar los mercados locales con sus productos manufacturados. El campesino de una aldea y el comerciante del mercado de una ciudad se veían obligados a abandonar una vida definida por la religión, la familia y la tradición, entre todo tipo de rumores acerca de unos poderosos hombres blancos con un extraño dios crucificado que estaban transformando el mundo; unos hombres que conjugaban la agresividad moral con unos Estados-nación compactos y coherentes, el móvil del beneficio con un armamento superior, y que hacían que las sociedades asiáticas parecieran torpemente incompetentes en todos los aspectos, incapaces de igualar el poderío de Europa ni de dar rienda suelta a su propio potencial.

A medida que los países europeos iban alegremente de conquista en conquista, dejando tras de sí múltiples trastornos sociales, económicos y culturales, muchos intelectuales asiáticos empezaban a mostrarse profundamente angustiados por el destino de sus sociedades. Muchos musulmanes interpretaban la pérdida de sus territorios en la India, en África y en Asia central a manos de los europeos cristianos como un castigo de Dios por su laxitud religiosa. La sensación de una crisis mayúscula y permanente era profunda incluso en lugares como Japón y Turquía, que no estaban ni ocupados ni gobernados directamente por las potencias europeas. El gran novelista japonés Natsume Soseki (1867-1916) lo describía así:

La civilización de Occidente tiene sus orígenes en sí misma, mientras que la del Japón moderno tiene su origen fuera del país. Desde Occidente las nuevas oleadas se suceden una tras otra. [...] Es como si, antes de que podamos disfrutar de un plato que tenemos en la mesa, o de saber siquiera lo que es, nos colocaran delante otro plato nuevo. [...] No podemos evitarlo; no podemos hacer otra cosa.⁶⁰

La gran velocidad de los cambios, y la impotencia ante ellos, era una experiencia compartida. El mínimo contacto de Occidente con los países asiáticos inevitablemente desencadenaba una drástica transformación,

normalmente a peor. La Revolución Industrial y la demanda de materias primas por parte de Europa para sus industrias manufactureras no sólo desbarató la industrialización en Asia; también obligó a los campesinos, tradicionalmente autosuficientes, a lo largo y ancho de Asia a convertirse en cosechadores de caucho, en mineros de estaño, en cultivadores de café y en recolectores de té. En las sociedades islámicas, el imperativo de ponerse a la altura del poder de Occidente y de construir un Estado centralizado al estilo europeo creó nuevas clases de burócratas, tecnócratas, banqueros, trabajadores urbanos e intelectuales que amenazaban con socavar el viejo mundo islámico de los gremios, de los bazares, de los caravasares y de la aristocracia de los ulemas y los sufíes. Incluso la indiscutible ayuda de la medicina moderna de un Occidente en ascenso se convertía en algo sombríamente ambiguo en Asia, al contribuir al aumento de la población pero con ausencia de un crecimiento económico acorde con él, lo que vino a agravar el problema de la pobreza.

Los efectos culturales de la primacía de Europa no fueron menos dramáticos. La civilización acabó viéndose representada en las formas europeas del conocimiento científico e histórico, así como de las ideas de moral, orden público, crimen y castigo, incluso de la forma de vestir del viejo continente. Por todas partes los asiáticos se oponían a la nueva forma en que Europa se veía a sí misma, una forma que representaba todo lo que Asia no era: no despótica, cada vez más urbana y comercial, innovadora y dinámica. Rabindranath Tagore escribía con exasperación que

Asia es siempre la acusada en el tribunal de Europa, siempre acepta su veredicto como la última palabra, y admite que nuestra única salvación consiste en erradicar las tres cuartas partes de nuestra sociedad, junto con sus mismísimos fundamentos, y en sustituirlos por ladrillo y cemento de acuerdo con los planes de los ingenieros ingleses.⁶¹

Y Liang Qichao no era el único que se preocupaba por el hecho de que una transformación tan drástica en las circunstancias externas de su sociedad dañara mortalmente la vida interior y los antiguos conceptos de moralidad: «Temo –confesaba en 1901 durante su fase más pro occidental–, que la

formación mental vaya siendo cada vez más importante, mientras decae la formación moral; que la civilización materialista de Occidente invadirá China, y que sus cuatrocientos millones de habitantes pierdan el rumbo y se conviertan en algo parecido a las aves y las bestias».⁶²

Para los pensadores como Liang, Soseki y Tagore, los desafíos que planteaba Occidente eran al mismo tiempo existenciales y geopolíticos. ¿Qué tenían de bueno y de malo las antiguas costumbres, y las nuevas que proponía Occidente? ¿Y era la civilización moderna de Europa verdaderamente «universal» y «liberal» como alegaban sus defensores, o discriminaba a las razas no blancas? ¿Era posible permanecer fiel a la propia nación al tiempo que se importaban ideas de los mismos países occidentales que amenazaban la existencia y la supervivencia de dicha nación? ¿Y cómo había que definir el nuevo concepto de la nación?

Las diversas condiciones geopolíticas y las distintas tradiciones religiosas y políticas iban a determinar la respuesta de los países asiáticos y su cronología. Tras un largo periodo de aislamiento, los japoneses fueron capaces de tomar prestada la caja de herramientas antes que cualquier otro país asiático, y de una forma más exhaustiva. Emulando a Rusia y a sus pares musulmanes en Egipto, los turcos otomanos intentaron adoptar las técnicas militares y administrativas europeas en un intento por hacerse invulnerables frente al poderío de Europa. Los chinos siguieron lamentando su «atraso» respecto a Europa hasta bien entrado el siglo XX.

Numerosos hombres sumamente inteligentes recurrieron a una visión tradicionalista del mundo por lealtad a las prescripciones morales del islam, del confucianismo y del hinduismo. Algunos de los asiáticos más innovadores buscaron una síntesis ilustrada entre sus tradiciones religiosas y la Ilustración europea. Por ejemplo, los modernistas islámicos invitaban a tomar prestadas de forma selectiva la ciencia, la política y la cultura europeas, e insistían en que el Corán era totalmente compatible con la modernidad.

Pero hicieran lo que hicieran aquellos asiáticos, todos postulaban el extraordinario dominio de Occidente en casi cualquier aspecto del esfuerzo humano en el mundo moderno. Era como si los inmensos imperios de Asia, sus venerables tradiciones y sus costumbres consagradas por el tiempo no tuvieran defensa posible frente a los comerciantes, misioneros, diplomáticos y

soldados europeos, todos ellos en pos de algo. Unos tras otros, los egipcios, los chinos y los indios demostraron ser igual de vulnerables, de poco idóneos para el nuevo mundo moderno que estaba creando Occidente, y al que no tenían más remedio que incorporarse o morir. Ésa es la razón de que el sometimiento de Asia por Europa no fuera simplemente económico, político y militar. Fue también intelectual, moral y espiritual: un tipo de conquista totalmente diferente de lo que el mundo había presenciado anteriormente, y que dejaba a sus víctimas resentidas pero también envidiosas de sus conquistadores, y, en última instancia, ávidas de iniciarse en los misterios de su poder, aparentemente poco menos que mágico.

3. Significado de *Zhongguo* (中国), uno de los muchos nombres de China. (N. del T.)

DOS. LA EXTRAÑA ODISEA DE JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI



¿Cómo sobrevino esta era? ¿Qué ocurrió para que otros pueblos, que nos ignoraban completamente mientras iban transformándose y desarrollando sus máquinas, construyeran, llevaran a cabo sus planes, yendo y viniendo entre nosotros, hasta que un día nos despertamos y encontramos todo tipo de torres de perforación agujereando nuestra tierra?

¿Por qué acabamos occidentotoxicados?

Volvamos a la historia.

YALAL AL-E AHMAD, *Gharbzadegi («Occidentoxicación»)*, 1962

Un hombre insignificante vestido con toscos ropajes

A principios de la década de 1960, un grupo de exiliados en París se reunía a menudo en un café llamado Au Départ, en el barrio de Saint Germain. La mayoría eran refugiados políticos procedentes de Irán, donde en 1953 la CIA estadounidense y el MI6 británico habían contribuido a derrocar al recién elegido Gobierno de Mohammad Mossadeq después de que éste nacionalizara la industria petrolera iraní. Entre aquellas airadas figuras estaba Alí Shariati (1933-1977), que posteriormente sería el principal guía intelectual de la Revolución islámica iraní. «Condenado por el delito de haber infligido el primer latigazo al Occidente saqueador –se lamentaba con motivo del octavo aniversario del golpe de Estado angloamericano–, un pueblo todavía sigue encadenado.»¹ Al igual que sus compañeros de exilio, Shariati tenía pocos objetivos en París, aparte de mejorar su formación política e intelectual, a fin de poder a su vez informar y educar a sus compatriotas. Tradujo al persa las obras *¿Qué es la literatura?*, de Jean-Paul Sartre y *Los condenados de la Tierra*, de Frantz Fanon. Escribió sobre Sun Yat-sen, sobre la insurrección contra los franceses en Argelia, y sobre Gandhi y Nehru (a los que veía como los Mossadeqs de la India) en las publicaciones que editaban los exiliados iraníes (y que a menudo se introducían clandestinamente en Irán); asistió a las manifestaciones contra el brutal asesinato de Patrice Lumumba en el Congo. También siguió muy de cerca la sangrienta insurrección de junio de 1963 contra el régimen pro occidental de Irán, que dio por primera vez cierta prominencia política a un clérigo llamado Ruholá Jomeini; y en los locales de Saint Germain que solían frecuentar, él y sus amigos hablaban cada vez más a menudo de un activista y pensador itinerante del siglo XIX llamado Jamal al-Din al-Afghani.

A principios de 1892, en una carta dirigida al sultán otomano Abdulhamid II, al-Afghani había formulado el temor que gobernaba su vida, y que en los años sesenta también dominaba la vida de Shariati, el temor de que

todas las potencias occidentales tienen un único deseo, hacer que nuestro país desaparezca hasta el último rastro. Y ahí no cabe hacer distinciones entre Rusia, Inglaterra, Alemania o Francia, sobre todo si perciben nuestra debilidad y nuestra impotencia a la hora de oponernos a sus designios. Si, por el contrario, permanecemos unidos, si los musulmanes son como un solo hombre, entonces podemos resultar peligrosos y útiles, y se escuchará nuestra voz.²

En 1955, siendo un joven estudiante en Mashhad,⁴ Shariati había escrito uno de sus primeros artículos acerca de la figura de al-Afghani, relativamente desconocida. En los años sesenta, en París, Shariati volvió a centrarse en al-Afghani tras un largo rodeo intelectual por las ideologías laicas de emancipación occidentales, y, como afirmaba en un escrito de 1970, Shariati estaba convencido de que «comprenderle equivale a reconocer el islam y a los musulmanes, así como nuestro presente y nuestro futuro».³

En Irán se venera a Jamal al-Din al-Afghani como el padrino intelectual de la Revolución islámica, una revolución que Michel Foucault, que visitó Teherán en 1979, definía como «la primera gran insurrección» contra los «sistemas globales» de Occidente.⁴ Y lo más llamativo es que los secularistas de izquierdas, así como los islamistas, los panarabistas y los panislamistas de países musulmanes tan diversos como Egipto, Turquía, India, Pakistán, Afganistán y Malasia consideran a al-Afghani como un innovador líder y pensador antiimperialista. Comparado con los otros dos grandes exiliados políticos y filosóficos del siglo XIX, Karl Marx y Alexander Herzen, al-Afghani apenas es conocido hoy en día en Occidente, pese a que su influencia supera a la de Herzen y, por lo menos en longevidad, casi iguala la de Marx.

Eso se debe en parte a que existen enormes huecos en la biografía de al-Afghani. Gran parte de lo que hizo y dijo a lo largo de sus viajes por el mundo musulmán se ha perdido para la historia. Reconstruir su trayectoria histórica, como intentan hacer las páginas siguientes, equivale a explorar la agitación social y política de los distintos países por los que viajó –las experiencias que determinaron su visión del mundo—. En cualquier caso, la historia de sus ideas no puede basarse, como ocurre con muchos pensadores occidentales, en una serie de textos publicados donde se exponen conceptos claros y biografías

bien referenciadas. En este caso, la historia intelectual es la historia de sus argumentos, que no son, ni podían ser, internamente coherentes con su mundo.

Indudablemente, hubo muy pocas tendencias sociales o políticas en las tierras musulmanas –el modernismo, el nacionalismo, el panislamismo– que la sensibilidad amplia y vital de al-Afghani no inflamara o alimentara. Ni tampoco hubo un ámbito de la acción política –la conspiración antiimperialista, la educación, el periodismo, el reformismo constitucional– sobre el que no dejara la huella de sus ideas. Alí Shariati tan sólo exageraba un poco cuando afirmaba que al-Afghani era «el hombre que levantó por primera vez la voz de la conciencia en el aletargado Oriente».⁵

Según él mismo admitía, al-Afghani era un «hombre insignificante, que no posee un alto rango y que no ha alcanzado un cargo elevado». Sin embargo, advertía de que las «grandes hazañas» las llevaban a cabo los hombres como él, «que iba de un sitio a otro, vestido con toscos ropajes, conociendo el frío y el calor, lo amargo y lo dulce, y que había cruzado muchas montañas y desiertos, y experimentado los usos de los hombres».⁶ Sus logros parecen más grandes en retrospectiva, sobre todo en comparación con los de los pensadores musulmanes que le precedieron.

La invasión de Egipto por Napoleón había demostrado por primera vez a muchos musulmanes que algunos pueblos de Occidente habían descubierto nuevas fuentes de poder económico y militar, y que podían proyectar ese poder a miles de kilómetros de su patria. Pero durante mucho tiempo después, una gran parte de las clases gobernantes y de la *intelligentsia* de los países islámicos siguieron defendiendo fervientemente la asimilación con los estilos de vida occidentales, y la adaptación al poderío europeo, en vez de la resistencia frente a él. Todavía no temían a Europa como una fuerza profundamente perturbadora, una fuerza que iba a poner en entredicho los conceptos más firmes de los musulmanes acerca de su lugar en el mundo. A pesar de su preocupación por la incursión de Napoleón, al cronista egipcio al-Jabarti le resultaba fácil burlarse de los franceses por sus hábitos higiénicos. No se preguntaba por los motivos que habían llevado a los franceses a Egipto, y acogió las ideas de la Revolución francesa, que habían sumido a Europa en

el caos –el republicanismo, la igualdad y la movilidad social, el Estado justo e imparcial– con una incompreensión casi total. Más adelante, los observadores de las innovaciones de Occidente se mostraron más curiosos que preocupados, sobre todo teniendo en cuenta que Egipto y el Imperio Otomano emprendieron la tarea de crear unos Estados y unos ejércitos modernos a imitación de los de Occidente.

De hecho, Europa se le antojaba como un ejemplo positivo al gran erudito egipcio Rifa'a Badawi Rafi al-Tahtawi (1801-1873), que vivió cinco años en París, de 1826 a 1831. Al explicar la Revolución francesa y la Constitución francesa, proporcionó a los lectores en lengua árabe la primera explicación completa de un sistema político en un país occidental. «Los franceses – escribía con admiración–, son iguales ante la ley a pesar de sus diferencias de prestigio, posición, honores y riqueza.»⁷ Análogamente, a raíz de sus muchos viajes a Europa entre 1850 y 1865, el tunecino Khayr al-Din al-Tunisi se convirtió en un devoto admirador de Voltaire, Condillac, Rousseau y Montesquieu, y tan sólo lamentaba los feroces ataques contra la religión de esos filósofos. Destacaba las asociaciones voluntarias y las dotes organizativas de los europeos: «Si la gente se une para alcanzar una meta colectiva, son capaces de lograr incluso las cosas más difíciles». Uno de los «increíbles ejemplos» de ello era el dominio de los ingleses sobre la India. «El Gobierno británico, a través de una asociación de sus comerciantes conocida como la Compañía de las Indias, se hizo con aproximadamente trescientos millones quinientos metros cuadrados de tierra con una población de más de ciento ochenta millones de personas.»⁸

Al-Tahtawi, Khayr al-Din y el pedagogo sirio Butros al-Bustani (1819-1883) –autor de un diccionario, de una excelente enciclopedia y de distintas publicaciones que contribuyeron a crear la lengua y la literatura árabes modernas– fueron de entre los primeros funcionarios, maestros y soldados del mundo musulmán que estaban convencidos de la necesidad de reformas para contrarrestar el declive y la descomposición interior. Asimismo, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, muchos intelectuales del entorno de la corte otomana en Estambul habían llegado a la misma conclusión: que su orden sociopolítico se había quedado anticuado y decrepito, y que era imprescindible renovarlo mediante unos conocimientos venidos desde fuera.

Aquellos intelectuales no relacionaban, como muy pronto haría al-Afghani, las condiciones en que se hallaban sus países con los alarmantes cambios en las relaciones internacionales. Veían las reformas mayormente como una cuestión de incorporar el conocimiento y las habilidades prácticas de los europeos a sus sociedades, y de modernizar sus Fuerzas Armadas. Muchas élites europeas ya habían empezado a considerar el cristianismo y la raza blanca como superiores y exclusivas. Pero los admiradores turcos y egipcios de Montesquieu y de Guizot, que iniciaron la modernización bajo la tutela de los occidentales durante la década de 1830, todavía no eran plenamente conscientes de las nuevas jerarquías raciales de Europa; ellos confiaban en que sus sociedades musulmanas acabarían siendo lo suficientemente avanzadas como para lograr la paridad con Europa. En la década de 1860, el escritor otomano Namik Kemal estaba convencido de que

a Europa le hicieron falta dos siglos para llegar a esta situación, y mientras que ellos fueron los inventores a lo largo de la senda del progreso, nosotros ya nos encontramos con todos los medios a nuestra disposición [...] ¿Puede cabernos alguna duda de que también nosotros, aunque nos hagan falta dos siglos, podemos llegar a un estadio en que podamos contarnos entre los países más civilizados?⁹

Cabe destacar que al-Afghani ya era plenamente consciente de los peligros que se avecinaban para los países musulmanes en la década de 1860, cuando la presencia europea en Asia se limitaba sobre todo a la India. Él se daba cuenta de que la historia estaba funcionando al margen del Dios del Corán y que la iniciativa la habían tomado los inquietos y enérgicos pueblos de Occidente, que, emergiendo con pujanza de su prolongado estancamiento cultural y político, estaban explorando y descubriendo nuevos mundos, y sojuzgando por medios nunca utilizados en anteriores expansiones imperialistas a los pueblos musulmanes y a otros pueblos no occidentales.

El despertar en la India y Afganistán

Son escasos los datos sobre la juventud de al-Afghani, y resultan más confusos por el hecho de que él afirmaba, y lo repitió en varios países, que era un musulmán suní procedente de Afganistán. Pero hoy en día es un hecho constatado que nació en 1838 en el pueblo de Asadabad, próximo a Hamadán, en el noroeste de Persia, y que se educó en Teherán, después en los seminarios de las grandes ciudades chiíes, sobre todo en Nayaf, y posteriormente en la India. Los años de su juventud en Persia coincidieron con el ascenso del babismo, una interpretación radical y mesiánica de las tradiciones islámicas. Tras ser ilegalizado en Persia, muchos seguidores del babismo huyeron a las ciudades chiíes de Mesopotamia, a la sazón gobernada por los otomanos; puede que aquellos exiliados tuvieran alguna influencia en la visión que tenía al-Afghani del islam, una visión audaz y casi herética, y en su mesianismo revolucionario. Pero además adquirió muy temprano unos buenos fundamentos de la tradición de la filosofía islámica persa, que, al ser más abierta a la innovación que su homóloga tradición árabe suní, claramente dio mayor empuje al islam revisionista de al-Afghani.

El islam chií tenía una tradición más heterodoxa en Persia, ya que, incluso en una época tan tardía como el siglo XIX, produjo uno de los principales filósofos islámicos, Mullah Hadi. Persia, de mayoría chií, había conservado las tradiciones filosóficas que agonizaban desde hacía mucho tiempo en los países de lengua árabe, como por ejemplo la conciliación de las ideas racionalistas con la religión revelada. Al-Afghani, que se había formado en una tradición heterodoxa, fue capaz de hablar de reformas y cambios antes que sus pares suníes. Pero, por su condición de chií, sus ideas estaban abocadas a tener un atractivo limitado entre los suníes, y da la impresión de que debió de parecerle prudente aducir unos antepasados afganos a fin de hacerse pasar por musulmán suní en los países que deseaba reformar. También fue, aunque brevemente, masón en Egipto. A al-Afghani, que no era ni un occidentalizador irreflexivo ni un devoto tradicionalista, parecían preocuparle sobre todo las exigencias de una estrategia antiimperialista. Viajó a la India a finales de la década de 1850 para proseguir con su educación, y pasó allí una parte considerable de la década siguiente, entre otros lugares en Bombay (que tenía una gran comunidad persa) y en Calcuta. Fue precisamente durante aquella época de virulentos ataques por parte de la población india contra los

británicos, y de la brutal reacción de éstos, cuando el legado intelectual de insurrección que al-Afghani había aprendido del babismo empezó a dejar de ser una ideología local de resistencia para convertirse en un movimiento global.

Poco tiempo después, al-Afghani hace su ingreso en la historia documentada asumiendo un papel pequeño pero tentador, como cabía esperar en Afganistán, que en aquella época era, igual que lo ha sido más recientemente, la traicionera encrucijada de distintas ambiciones geopolíticas. Unos informes secretos del Gobierno británico realizados en Kandahar y en Kabul en 1868 describen a al-Afghani como un viajero que había llegado en 1866 desde la India, un virulento agitador antibritánico y probable agente ruso, un hombre delgado y de tez pálida, una frente abierta, ojos azules y penetrantes y perilla, que bebía té constantemente, estaba bien versado en geografía y en historia, hablaba árabe, turco y persa (esta última lengua la hablaba como un oriundo de Persia), no visiblemente religioso, y con un estilo de vida europeo, más que musulmán.¹⁰

Poco después de llegar a Kabul, al-Afghani fue nombrado consejero del emir de Afganistán, que a la sazón estaba envuelto en una compleja guerra civil con su hermanastro, y del que sus poderosos vecinos, los británicos de la India, sospechaban que actuaba en complicidad con Rusia. Los afganos habían demostrado ser unos perspicaces enemigos de los británicos. En 1839, los británicos de la India habían intentado instalar a un gobernante amigo en Kabul. Los guerrilleros afganos aguardaron el momento oportuno y entonces atacaron a una gran fuerza expedicionaria británica que había sido enviada a la ciudad, y acabaron reduciéndola, tras sucesivos ataques, a un solo hombre: un médico militar británico, cuya maltrecha figura a lomos de un caballo, inmortalizada en *Lo que quedó de un ejército*, un famoso cuadro de la época victoriana, vino a simbolizar el peor desastre militar británico del siglo XIX.

A partir de la década de 1860, los británicos volvieron a ejercer presión sobre Afganistán, y al parecer al-Afghani vio una oportunidad. En una historia de Afganistán que escribió en 1878, al-Afghani ratificaba su fe en el odio de los afganos a los usurpadores extranjeros: «La nobleza de su alma les lleva a elegir una muerte con honor antes que una vida de abyección bajo el dominio extranjero.»¹¹ Ahí estaba la oportunidad de al-Afghani para azuzar a los

afganos, un pueblo feroz y orgulloso, en contra de los británicos. Aconsejó al emir que considerara la posibilidad de colaborar con los rusos, que para entonces se habían convertido en serios rivales de los británicos en la región comprendida entre el Imperio Otomano y el Tíbet. Uno de los motivos que adujo al-Afghani ante un informador afgano de los británicos para preferir a Rusia frente al Reino Unido era el siguiente: «Los ingleses son unos ladrones de origen desconocido, que han surgido últimamente, y todo lo que han conseguido se lo deben a sus intrigas. El Estado ruso ha existido desde la época de Alejandro Magno».¹²

Sea como fuere, al-Afghani forzó sus bazas. En 1868 el emir fue derrotado por su hermanastro, Sher Alí, y perdió el trono. Sher Alí llegó a un acuerdo con los británicos y expulsó de inmediato a al-Afghani de Kabul, lo que le obligó a ir en busca de otro gobernante musulmán al que adoctrinar acerca de los peligros del imperialismo británico. Al-Afghani se marchó de Afganistán con una impresión particularmente mala de los líderes afganos, a los que consideraba poco de fiar y propensos a colaborar con las potencias europeas (posteriormente cambió de idea cuando Sher Alí se volvió en contra de sus patrocinadores británicos en 1878, desencadenando la segunda guerra Anglo-Afgana).

Al-Afghani, encarcelado en el fuerte Bala Hisar de Kabul a la espera de su expulsión del país, compuso en prosa rimada un irónico comentario sobre los malentendidos que creía ver en Afganistán (y que muy pronto vería en muchos otros países):

Los ingleses creen que soy ruso

Los musulmanes creen que soy zoroastriano

Los suníes creen que soy chií

Y los chiíes creen que soy un enemigo de Alí⁵

Algunos de los amigos de los cuatro compañeros⁶ han creído que soy un wahabí

Algunos de los virtuosos imamíes se figuran que soy un babista

Los teístas se imaginan que soy un materialista

Y los píos, un pecador carente de devoción

Los doctos me han considerado un inculto ignorante

Y los creyentes creen que soy un pecador no creyente
Tampoco el no creyente me quiere a su lado
Ni los musulmanes me reconocen como uno de los suyos
Desterrado de la mezquita y rechazado por el templo
Ignoro en quién he de confiar y contra quién tengo que luchar
El rechazo de uno hace que los amigos se muestren firmes con su contrario
No tengo escapatoria para huir de las garras de un grupo
Para mí no hay una morada fija para luchar contra los del otro bando
Sentado en Bala Hisar, en Kabul, con las manos atadas y las piernas
Rotas, quiero ver lo que la Cortina de lo Desconocido
Tendrá a bien revelarme, y qué destino me tiene reservado el girar
De este malévolo Firmamento.¹³

Durante las décadas sucesivas, al-Afghani iba a encontrarse con frecuencia en el bando perdedor. Pero iba a amplificar, de una forma más elocuente y apremiante que cualquier otro musulmán de su época, las múltiples amenazas que Occidente planteaba a la civilización construida por el islam. Y no iba a dejar nunca de destacar sus primeras experiencias en la India, el único país con una gran población musulmana ocupada y en parte administrada por los británicos. En 1857, Maulvi Baqar, el director del *Delhi Urdu Akhbar*, ya estaba manifestando un incipiente anticolonialismo religioso, sirviéndose de la épica y la mitología hindúes, así como de las leyendas coránicas y de la historia turca para describir una nación india totalmente diferente de la británica, y opuesta a ella. En un escrito de 1878 sobre el motín, también al-Afghani contaba que le había llamado la atención el sentimiento antibritánico compartido por encima de todas las divisiones sociales y religiosas en la India. «Su rencor y su enemistad [hacia los británicos] –escribía–, han llegado a tal extremo que no existe ni un solo indio que no rece por el avance de los rusos hasta la frontera india.»

La formación política de al-Afghani se nutrió del motín, y sus repercusiones, particularmente dolorosas, le resultaron muy útiles para el resto de su vida. Años después, conversando con un afgano, al-Afghani seguía lamentándose de la debilidad de los amotinados y de la facilidad con la que los británicos se habían anexionado Awadh. Comparaba a los británicos con

«un dragón que se había tragado a veinte millones de personas, y que se había bebido todas las aguas del Ganges y del Indo, pero eso no había bastado para saciarle, y todavía estaba dispuesto a devorar el resto del mundo y de consumir las aguas del Nilo y del Oxus [Amu Daria]». ¹⁴

La violencia del lenguaje de al-Afghani estaba motivada por lo menos en parte por la destrucción de toda una sociedad y una cultura musulmanas, una destrucción de la que había sido testigo en la India posterior al motín. En Delhi, los británicos habían arrasado grandes sectores de la ciudad, y habían matado o expulsado a la mayoría de sus habitantes musulmanes. «Cuando los leones furiosos entraron en la ciudad –contaba Ghalib, el más grande poeta de la última corte mogol, en una carta dirigida a un amigo suyo–, asesinaron a los indefensos e incendiaron las casas. Hordas de hombres y mujeres, plebeyos y nobles, salieron en tropel de Delhi por sus tres puertas, y se refugiaron en las pequeñas comunidades y en los panteones funerarios de las afueras de la ciudad.» ¹⁵ «La ciudad –se lamentaba Ghalib–, se ha convertido en un desierto.» ¹⁶ Los británicos no permitieron que los musulmanes regresaran a la ciudad hasta 1859. «Las casas de los musulmanes habían permanecido tanto tiempo vacías [...] que parecía que sus paredes estaban hechas de hierba», escribía Ghalib. ¹⁷

Los antepasados de Jawaharlal Nehru, que habían sido funcionarios administrativos en la corte mogola, estaban entre los que salieron huyendo de la furia vengativa de los británicos en Delhi en 1857. Pero los Nehru, hindúes de casta superior, originarios de Cachemira, no sufrieron tanto como los miembros de la élite musulmana, como por ejemplo su *munshi* (secretario), quien, como cuenta Nehru en su autobiografía, vio cómo se arruinaba su familia, y cómo era parcialmente exterminada por las tropas británicas. Y ésa no era la única clase de pérdidas. Para los musulmanes indios, acostumbrados a gobernar en la India, la atroz represión del motín fue nada menos que una radical y absoluta derrota espiritual.

Fueron los poetas quienes expresaron con mayor elocuencia la humillación y el desarraigo de su comunidad. Akbar Illahabadi, que presencié el motín, versificó una amargura generalizada: «Si pasas por allí verás mi pueblo arrasado / Un cuartel de soldados británicos erigido sobre las ruinas de una mezquita». ¹⁸ En otro poema, Illahabadi describía la dolorosa sensación de

adaptarse a un mundo totalmente nuevo:

El juglar, la música y la melodía, todo eso ha cambiado. Ha cambiado hasta nuestro sueño; el cuento que solíamos oír ya no se cuenta. La primavera llega con nuevos adornos; los ruiseñores del jardín cantan una canción distinta. Todos y cada uno de los efectos de la Naturaleza han sufrido una revolución. Del cielo cae otro tipo de lluvia; otro tipo de grano crece en los campos.¹⁹

Altaf Hussein Hali, un poeta de las provincias, también evocaba la caída en desgracia de los musulmanes en su popular poema *Mussadas: el flujo y el reflujo del Islam* (1879):

Si alguien ve la forma en que nuestra caída pasa sin remedio
La forma en que el islam, después de caer, no vuelve a levantarse,
Nunca creerá que la marea sube después de cada bajar,
Cuando vea la forma en que nuestro mar se ha retirado.²⁰

A principios del siglo XX, las elegías de Hali eran recitadas con frecuencia en las reuniones políticas de los anticolonialistas musulmanes, muchos de los cuales posteriormente serían activistas a favor de una nueva patria –Pakistán– para los musulmanes indios.

Cuando el otoño se ha instalado en el jardín,
¿Por qué hablar de la primavera de flores?
Cuando las sombras de la adversidad oscurecen el presente,
¿Por qué insistir en la pompa y la gloria del pasado?
Sí, son cosas para olvidar; pero ¿cómo se puede
Al amanecer olvidar la escena de la noche anterior?
La concurrencia acaba de dispersarse;
El humo todavía asciende de la vela quemada;
Las huellas sobre las arenas de India todavía dicen
Que una elegante caravana ha pasado por aquí.²¹

Los británicos eran propensos a echarle la culpa del motín más a los musulmanes que a los hindúes, y a partir de entonces mostraron más ansias que nunca de reducir el papel de los musulmanes en la vida pública. En 1885, durante una reunión personal con Randolph Churchill, el secretario de Estado británico para la India, al-Afghani le expuso los motivos del odio de los musulmanes indios contra Gran Bretaña: «Porque ustedes destruyeron el Imperio de Delhi; en segundo lugar, porque no les pagan un sueldo a los imanes, ni a los muecines, ni a los cuidadores de las mezquitas. Y han renunciado a la propiedad del *waqf*⁷ y no reparan los edificios sagrados».²² Pero cuando llegó por primera vez a aquel país humillado a finales de la década de 1850, al-Afghani parecía estar más interesado en asimilar las lecciones más importantes de las víctimas del imperialismo.

Los musulmanes indios, como sir Sayyid Ahmed Khan, funcionario de la Compañía de la Indias Orientales durante el motín, ya habían empezado a poner el acento en una educación de estilo occidental para los musulmanes, al estar convencidos de que el dominio de las ciencias era la base del éxito en el mundo moderno. En 1857, cuando los amotinados le pidieron que abandonara a los británicos y se sumara a la rebelión, sir Sayyid jugó correctamente sus bazas. «Es imposible eliminar de la India la soberanía británica»,²³ respondió. (A continuación consiguió un salvoconducto para un británico recaudador de impuestos de distrito y su familia, que con toda probabilidad habrían sido asesinados por los amotinados.) Posteriormente sir Sayyid recibió la ayuda de los británicos en sus esfuerzos por fundar instituciones educativas, la más célebre de las cuales estaba en la ciudad de Aligarh, al norte de la India, y siguió aconsejando a sus compatriotas musulmanes que sacaran provecho del «estilo y el arte de los ingleses».²⁴ Su lema pasó a ser «Educar, educar, educar», y tenía muchos partidarios entre los musulmanes indios. Nazir Ahmed, un importante novelista y ensayista en lengua urdu, afirmaba que:

Mientras todos nosotros perdíamos el tiempo en disputas inútiles
Los hombres de Europa ocupaban de un salto el vacío de la creación de
Dios.

Hubo un tiempo en que su situación era más miserable que la nuestra
Pero ahora la riqueza del todo el mundo llueve sobre ellos como un

chaparrón.

Ahora el mismísimo Dios ha pasado a compartir sus secretos con esas
naciones

Porque han percibido la forma en que funciona la Naturaleza.²⁵

Al-Afghani iba a seguir exhortando de una forma parecida a sus correligionarios musulmanes a lo largo de las décadas siguientes. «O, hijos de Oriente –escribía en 1879–, ¿acaso no sabéis que el poder de los occidentales y su dominio sobre vosotros se produjo por sus avances en el conocimiento y la educación, y por vuestro declive en esos ámbitos?»²⁶ Al mismo tiempo, al-Afghani nunca dejaría de odiar y de desconfiar de la pérfida Albión –unos sentimientos que se desarrollaron durante su estancia en la India, y que fueron muy bien resumidos por el poeta satírico Akbar Illahabadi:

El inglés puede difamar a quien quiera

Y llenarte la cabeza con cualquier cosa que se le antoje.

¡El inglés empuña armas afiladas, Akbar! ¡Es mejor que no te acerques!

Ha cortado al mismísimo Dios en tres pedazos.²⁷

En 1878, estando en Egipto, cuando su explicación de la opresión británica en la India estaba en entredicho, al-Afghani menospreciaba a sus críticos diciendo que estaban influenciados por los libros de historia escritos por autores ingleses, unos libros que, según él, «han sido escritos por las manos del amor propio de los ingleses, con las plumas del engreimiento y los lápices del engaño, e irremediablemente no cuentan la verdad ni informan de la realidad».²⁸ Convencido de que los relatos británicos sobre la India «tendían la celada de la ambigüedad y la trampa de la duplicidad» a sus lectores, al-Afghani tampoco sucumbió jamás a las alegaciones de los propagandistas imperialistas en el sentido de que los británicos estaban en la India por el bien de los indios, y que habían construido ciudades, ferrocarriles y colegios, y que habían derrocado a tiranos como el rey de Awadh con ese propósito. Aquello resultaba risible, según él. Aunque los gobernantes indios fueran opresores y corruptos, su alcance era muy limitado, y se gastaban su riqueza mal adquirida en la India. Los británicos aterrorizaban y explotaban a todos los indios, y

exportaban su botín a Gran Bretaña. En cuanto al telégrafo y el ferrocarril, al-Afghani decía que cualquier indio diría que se construyeron

a fin de drenar la sustancia de nuestra riqueza y facilitar los medios de comerciar para los habitantes de las Islas Británicas y ampliar la esfera de sus riquezas: aparte de eso, ¿qué nos ha llevado a la pobreza y la necesidad, al agotamiento de nuestro patrimonio, al fin de nuestras riquezas, y a que muchos de los nuestros hayan muerto, consumidos por el hambre?²⁹

Al-Afghani, con su pretensión de hablar en nombre de todos los indios, adopta un tono impertinente. Pero Jawaharlal Nehru, al escribir su autobiografía varias décadas después, no era menos enfático cuando afirmaba que «los heraldos del industrialismo», el ferrocarril, el telégrafo y la radio «llegaron a nosotros principalmente a fin de fortalecer el dominio británico» – hasta el extremo de que, según Nehru, «las vías férreas, un elemento vivificador, siempre me han parecido como unas cinchas de hierro que confinaban y aprisionaban a la India».³⁰

Al parecer –ya que la información fiable es escasa a ese respecto–, tras completar su educación en la India gobernada por los británicos a principios de la década de 1860, al-Afghani viajó a Irán y, probablemente, a La Meca, Bagdad y Estambul. Su breve aparición en el Gran Juego⁸ de Afganistán fue tan sólo la primera de las muchas intrigas internacionales en las que se involucró al-Afghani. Pero marcó una pauta: a partir de entonces, el hilo conductor de sus actividades iba a ser su miedo y su desconfianza hacia el poder occidental, en particular el poder británico, y sus necesarios colaboradores autóctonos de los países musulmanes.

Indudablemente, la India ya era un país sojuzgado, y Afganistán un pequeño principado atrasado, con unos dirigentes que parecían unos feudatarios de poca monta en comparación con los gobernantes e intelectuales del Imperio Otomano, país al que al-Afghani viajó a continuación, en 1869. Pero allí iba a presenciar cómo incluso el imperio musulmán más poderoso de su época, aunque sin estar amenazado militarmente por Occidente, había acabado dependiendo de él; y cómo los otomanos, en sus intentos de

autorrenovación –a base de crear nuevas estructuras administrativas, modernos ejércitos, y una fiscalidad eficiente– habían desencadenado un gran revuelo interior.

El «enfermo» de Europa y su peligrosa autoterapia

Cuando al-Afghani llegó a Estambul, a finales de 1869, la capital turca era la ciudad más grande del mundo musulmán, y el centro político tanto de los árabes como de los persas. Los tranvías tirados por caballos traqueteaban por el barrio occidental, y un mosaico de nacionalidades –búlgaros, circasianos, árabes, griegos, persas y kazajos– se dejaba ver en el puente Gálata que cruza el Cuerno de Oro. La mayoría de la población de Estambul era cristiana, y en algunas zonas –en los barrios occidentales de Pera y Gálata– se parecía, por lo menos superficialmente, a una versión más cosmopolita de Berlín o San Petersburgo.

Atraídos por la posibilidad de ganar un dinero fácil, los europeos habían acudido en tropel a la ciudad a partir de 1838, cuando los otomanos firmaron un tratado de libre comercio con Gran Bretaña y relajaron su control de la economía. Al-Afghani vivió en la ciudad vieja, donde los musulmanes con turbante y túnica larga y suelta seguían estudiando el Corán y el Hadiz. Pero en el resto de la ciudad los turcos llevaban el fez y la estambulina, una levita corta, y un decreto imperial promulgado en 1856 (un «día de llanto y de duelo para el pueblo del islam», según algunos musulmanes turcos) había permitido que las campanas de las iglesias sonaran en la ciudad por primera vez desde la conquista de Constantinopla por los otomanos, en 1453.

En efecto, las iglesias, los palacios, los hospitales, las fábricas, los colegios y los jardines públicos iban avanzando sin parar hacia las orillas del Cuerno de Oro y el Mar de Mármara, desalojando los barrios musulmanes tradicionales. En 1867, el sultán Abdulaziz, que estaba empeñado en construir palacios más esplendorosos que cualquier palacio de Europa, había regresado de una gran gira por París, Londres y Viena, con grandes planes para conseguir que Estambul tuviera un aspecto más europeo. En 1869, el príncipe de Gales

visitó la ciudad. El periodista británico William Howard Russell, que asistía a la ópera acompañando al príncipe y al sultán, se maravillaba de la evidente riqueza y glamur de los asistentes. «Era preciso hacer un esfuerzo para creer que estábamos en Constantinopla, de lo muy brillante y europeizado que era el panorama.»³¹ A los occidentalizados hombres de Estado otomanos aquellas palabras les habrían parecido un fantástico reconocimiento de sus esfuerzos. Pero la europeización era un asunto muy costoso, que pasó una elevada factura política y económica a los otomanos.

Los bancos europeos surgían como hongos, y ofrecían préstamos con unos tipos de interés desorbitados. A medida que los otomanos iban endeudándose más y más, el poder de Europa fue aumentando inexorablemente. Los embajadores de Gran Bretaña, Francia, Rusia y otros países europeos llegaban a Estambul a bordo de buques de guerra; los soldados otomanos les saludaban desde los puestos de guardia que veían a su paso, y se inmiscuían con impunidad en los asuntos del Imperio. En virtud del inveterado sistema otomano del *millet*, se concedía a las comunidades religiosas un elevado grado de autogobierno; por ejemplo, tenían sus propios tribunales de justicia, y recaudaban sus propios impuestos. Pero las Capitulaciones, un sistema de privilegios jurídicos concedidos a los extranjeros residentes en el Imperio Otomano, provocaban que las principales potencias europeas –en particular los franceses, los rusos y los británicos– fueran los protectores oficiales de las minorías étnicas del Imperio Otomano. Por añadidura, las Capitulaciones concedían inmunidad a los europeos frente a los litigios o al procesamiento en los tribunales musulmanes, independientemente de la gravedad de su delito.

Un año antes de la llegada de al-Afghani a Estambul, Ziya Pashá, uno de los «Jóvenes Otomanos» descontentos que empezaron a protestar contra la influencia europea en la década de 1860, había escrito: «Hemos asistido como meros espectadores mientras nuestro comercio, nuestros oficios e incluso nuestras destartaladas chozas han sido entregados a los extranjeros [...] Muy pronto resultará imposible ganarse la vida».³² Muchos otomanos, acostumbrados a una sensación de superioridad frente a los «infieles», se sentían consternados por su aparente debilidad frente a Europa, a la que habían amenazado durante mucho tiempo. Sentado frente a Rumeli Hisari, la fortaleza desde la que los otomanos lanzaron su conquista de Constantinopla

en el siglo xv, el escritor y estadista Ahmed Vefik no podía más que lamentarse. «Tal vez estamos siendo justamente castigados. Fuimos insolentes e injustos en nuestro trato con los países extranjeros en el apogeo de nuestro poder. Ahora, en el momento de nuestra adversidad, nos pisoteáis.»³³

En la Turquía otomana, el dominio de Occidente llegó no a través de una conquista directa, como en la India, sino a través de las ideas políticas, económicas y culturales que apresuradamente se habían tomado prestadas de Europa. No obstante, como iba a averiguar al-Afghani, los cambios que desencadenaron dichas ideas entre los musulmanes corrientes resultaron no menos desorientadores que en la India.

En comparación con sus pares safávidas y mogoles, el Imperio Otomano parecía todavía intacto y políticamente independiente a comienzos del siglo XIX. A caballo entre tres continentes, desde el Danubio hasta el Golfo Pérsico, y desde Trípoli hasta Trabzon, a orillas del Mar Negro, el Imperio era el Estado más cosmopolita del mundo, con una ligera impronta sobre sus regiones periféricas, muchas de las cuales eran total o parcialmente autónomas. A lo largo de los siglos había demostrado ser un organismo político extenso y sofisticado, capaz de dar cabida a una gran diversidad étnica y religiosa, así como de arbitrar en las disputas entre las diferentes regiones y comunidades: el sistema del *millet*, que fomentaba cierto grado de pluralismo cultural y religioso, era ejemplar en ese aspecto en el mundo premoderno. Contrariamente a las percepciones europeas de un declive irreversible, que estaban condicionadas por la incapacidad de los otomanos de conquistar Viena en 1683, el Imperio había florecido política, económica y culturalmente. No obstante, a medida que el poderío europeo fue expandiéndose por todo el mundo, en el siglo XVIII los gobernantes del Imperio Otomano empezaron a preocuparse por su capacidad de crear un Estado lo suficientemente fuerte como para competir con sus rivales continentales. Como afirmaba el sultán Mustafá III (r. 1757-1774) en un cuarteto que compuso poco antes de su muerte:

El Mundo se está poniendo cabeza abajo, sin que quepan esperanzas de

mejora durante nuestro reinado
El malvado destino ha dejado el Estado en manos de unos hombres
despreciables,
Nuestros burócratas son unos villanos que merodean por las calles de
Estambul,
No podemos hacer otra cosa que suplicarle clemencia a Dios.³⁴

Aquello resultaba demasiado melodramático. Pero es cierto que la Europa posterior a la Ilustración ya había emprendido su extraordinario ascenso; y la proximidad a ese continente hacía que los otomanos se sintieran igual de impacientes y ansiosos que los rusos por hacer lo que había que hacer, y unirse a la marcha de progreso que encabezaban los europeos. Incluso Egipto, que nominalmente era una provincia otomana, había iniciado un programa de rápida modernización interior tras su encontronazo con Napoleón en 1798. Resultó que las sucesivas sacudidas que se dejaron sentir durante la primera mitad del siglo XIX provocaron que algunas de las mentes más preclaras del Imperio Otomano se centraran en la absoluta necesidad de reformas.

Rusia, que se había vuelto aún más agresiva tras derrotar a Napoleón en 1812, desgajó grandes pedazos del Imperio Otomano. El sultán Mahmut II (r. 1808-1839) no tuvo más remedio que tolerar las insurrecciones nacionalistas de sus súbditos cristianos de los Balcanes, envalentonados por sus protectores de Occidente. El éxito de la insurgencia griega, que recibió el apoyo conjunto de las potencias europeas en 1829, animó a otras minorías étnicas del Imperio Otomano a internacionalizar sus motivos de agravio.

Mientras tanto, los europeos iban mordisqueando el territorio otomano. En 1830, los franceses ocuparon Argelia, lo que tan sólo provocó una protesta oficial por parte de Estambul. Los fundamentalistas wahabíes, que propugnaban la vuelta a un islam crudamente puritano, invadieron algunas zonas de Arabia, pero posteriormente fueron expulsados. Gran parte del norte de África musulmán, incluido Egipto, era independiente del control otomano a todos los efectos. Mehmet Alí, el virrey insubordinado de Egipto, incluso se atrevió a amenazar el propio interior del Imperio Otomano en 1832 y 1839, y fue necesario disuadirle con la ayuda de fuerzas rusas y británicas. La situación se desarrollaba tan rápidamente que tan sólo la feroz rivalidad entre

las potencias occidentales y Rusia, y el temor a una guerra europea generalizada, parecían proteger de la desaparición al Imperio Otomano. Como proclamaba el duque de Wellington, «El Imperio Otomano se mantiene no en beneficio de los turcos sino de la Europa cristiana».³⁵ Eso era cierto en más de un sentido: aparte de ser una garantía contra un posible conflicto europeo, un Imperio Otomano en buena forma también suponía un lucrativo mercado único para los productos europeos, sobre todo después de que una serie de tratados comerciales favorables a Europa rebajaran los aranceles.

Las derrotas militares hacían imprescindible que los otomanos reformaran el Ejército; sin embargo, eso significaba apuntalar y centralizar más la Administración civil, lo que a su vez hacía necesaria una serie de cambios en las costumbres sociales y económicas de la población. Pese a todo, el sultán Mahmut II consiguió, a menudo de forma brutal, forzar la imposición de cierto grado de centralización. Igual que habían hecho los gobernantes musulmanes en la India, desde finales del siglo XVIII los otomanos habían intentado instruir a su Ejército al estilo occidental. Se crearon academias militares y navales, y se reformó la Administración tributaria a fin de poder pagar a una infantería regular. Ahora, la clase gobernante otomana introducía nuevas reformas, como el ejército de leva, los impuestos, una burocracia bien formada (en lugar de personas nombradas por la corte) y una educación moderna.

Los esfuerzos del sultán Mahmud por crear un Estado moderno fueron complementados por su sucesor, el sultán Abdul Majid (r. 1839-1861), cuyos burócratas anunciaron a bombo y platillo la introducción de un programa de reformas llamado *tanzimat* («normativas»). El edicto del programa *tanzimat*, a pesar de su prefacio con referencias al Corán y al derecho de la *sharía* (un gesto conciliador hacia los ulemas y otras fuerzas conservadoras), aspiraba explícitamente a crear un sistema jurídico y administrativo siguiendo el modelo occidental, y más específicamente el francés. Prometía igualdad jurídica a las minorías en vez de integrarlas en el sistema del *millet*, aspiraba a fundar una universidad laica, e incluso permitía que los campesinos emigraran de sus aldeas. Los reformadores modernizadores del Gobierno centralizaron la administración, socavando el poder de los notables locales, y

fomentando un nuevo concepto secular de la «ciudadanía» otomana. Crearon un Ministerio de Hacienda y empezaron a promover la educación laica.

Los efectos del programa *tanzimat* se dejaron sentir de inmediato. El periodismo y la literatura experimentaron un fuerte auge; los estilos de vida europeos pasaron a ser algo muy deseable. Se establecieron colegios privados al estilo occidental para las clases adineradas, lo que habría sido del agrado de lord Macaulay. Entre los primeros colegios de ese tipo estaba el Lycée Imperial de Galataseray, en Pera, el barrio europeo de Estambul, un colegio que presuntamente era más cosmopolita que cualquier colegio de características parecidas en Europa occidental o en Rusia. (De aquellos centros de educación laica acabaría surgiendo la élite culta de Turquía.) Se erigió un grandioso palacio de estilo casi europeo, el Dolmabahçe, a orillas del Bósforo, que vino a sustituir al palacio de Topkapi, la residencia tradicional del sultán.

Los bajás (altos funcionarios) encargados de aplicar el programa *tanzimat*, muchos de los cuales se habían educado en París, estaban casi totalmente entregados a la idea de occidentalizar la vida social, cultural e intelectual en Turquía. No tenían tiempo para viejas devociones. Como declaraba Fuad Pashá, uno de los ministros con mentalidad reformadora y autocráticos de la Sublime Puerta, el Gobierno del Imperio Otomano, «el islam fue durante siglos, en su ámbito, un maravilloso instrumento de progreso. Hoy en día es un reloj que ha ido atrasándose, y al que hay que volver a poner en hora».³⁶

Los reformistas, personalmente almibarados en el sentido europeo, podían ser implacables a la hora de defender su poder y sus prerrogativas como clase modernizadora, y raramente dudaban en pasar sin miramientos por encima de las élites tradicionales. De hecho, para ellos la reforma era un medio para asegurarse su propia posición en la cúspide de la sociedad otomana. Concibieron el *tanzimat* en parte para complacer a la opinión europea, con la esperanza de convencerla de las aspiraciones de Turquía a la civilización (los turcos modernizadores tenían algunos admiradores europeos: el filósofo positivista Auguste Comte decidió que Turquía podía ser el laboratorio adecuado para su religión de la Humanidad).

No cabe duda de que los otomanos lograron mejorar su situación

internacional. Después de luchar junto a Francia y Gran Bretaña contra Rusia en la guerra de Crimea (1853-1856), el Imperio Otomano fue ascendido al estatus de paridad con las potencias cristianas. Las aspiraciones otomanas de formar parte del Concierto de Europa, de las que se hace eco hoy en día la solicitud de ingreso de Turquía en la Unión Europea, se vieron cumplidas al final de la guerra mediante el Tratado de París de 1856. Gran Bretaña se convertía en un aliado no oficial contra la siempre presente amenaza de Rusia; los otomanos les correspondieron apelando a los musulmanes indios a que permanecieran leales a sus señores británicos durante el motín.

No obstante, el carácter multiétnico y multirreligioso del Imperio Otomano no dejó de ser un anacronismo en la era del nacionalismo. El sultán tenía súbditos armenios, griegos, serbios, búlgaros y árabes cristianos, así como árabes musulmanes y kurdos. Los cristianos suponían el 35% de la población del Imperio, y aparentemente incitaban a una injerencia de Occidente en los asuntos otomanos, una aspiración que efectivamente se hizo más palmaria tras el Tratado de París. Los embajadores europeos en Estambul, que se presentaban como los protectores de las minorías cristianas y judías en tierras otomanas, y con el consentimiento de los estadistas turcos, eran sumamente dominantes. Los ministros otomanos tomaban las decisiones sobre cuestiones importantes tan sólo después de consultarlo exhaustivamente con ellos, mientras que los extranjeros acusados de delitos contra súbditos otomanos se acogían a la protección jurídica de los tribunales consulares.

En 1860 las tropas francesas intervinieron para proteger a los cristianos del Líbano, y los otomanos tuvieron que nombrar a un gobernador cristiano. Los nacionalistas de los Balcanes consiguieron arrancarle más concesiones a Estambul. Mientras tanto, la corrupción persistía, al amparo del aumento de la burocracia. La mayoría de los campesinos se mostraba indiferente ante su nueva libertad de emigrar a las ciudades. Dotados de igualdad jurídica, los no musulmanes preferían la jurisdicción de sus propias comunidades a la del Gobierno central. Las minorías cristianas, como los griegos y los búlgaros, se beneficiaron de las nuevas oportunidades profesionales que había traído consigo la modernización, pero los musulmanes turcos se sentían aislados: no es de extrañar que la forma de vestir europea se convirtiera en objeto de burla entre la gente corriente. La occidentalización tenía su máxima oposición entre

los ulemas, que veían en la proliferación de las instituciones educativas laicas y de sus enseñanzas no islámicas una amenaza directa.

A los musulmanes les molestaba profundamente la concesión de una igualdad aparentemente blasfema a los no musulmanes, quienes no sólo seguían estando exentos del reclutamiento forzoso en las Fuerzas Armadas, sino que también podían recurrir a sus protectores cristianos de Europa para que ejercieran presión sobre el Estado otomano con total impunidad (y aunque los musulmanes siguieran careciendo de derechos en los países asiáticos y africanos administrados por las potencias coloniales europeas). Al recordar las actitudes de los europeos respecto a Turquía, Hüseyin Cahid, el más destacado periodista turco de principios del siglo XX, explicaba por qué él y otros Jóvenes Turcos se convirtieron en unos nacionalistas y antiimperialistas tan fervientes:

El turco era un tirano, un opresor, no sabía nada de derecho ni de justicia. El turco no tenía conciencia, era hostil a la civilización, no comprendía nada, su corazón era indiferente ante los sentimientos humanos. Turquía era una propiedad legítima y natural del Occidente civilizado, de la que podía aprovecharse como le viniera en gana; sus habitantes eran, a ojos de los europeos, personas a las que se podía explotar, y únicamente servían para que se les obligara a trabajar lo más posible. Sí, conciudadanos, los turcos tuvimos que someternos a todo aquello, aunque nuestro único error era que nuestros antepasados habían sido hospitalarios con nuestros invitados. Mientras nosotros refunfuñábamos por todas esas desgracias, si de vez en cuando nos decidíamos a pedir clemencia, nuestras súplicas, que venían a demostrar que habíamos empezado a reconocer nuestro honor y nuestra dignidad, fueron acogidas con nuevas medidas de opresión. Cada vez que levantábamos la cabeza, recibíamos un golpe; cada vez que intentábamos ponernos en pie recibíamos una patada. ¡Ése era el destino de los turcos! Mientras que en sus propios países sus propios ciudadanos ambicionaban el pan de sus hermanos, y los pobres iniciaban revoluciones para conseguir una gran parte de las riquezas de los más adinerados, aquí el visir otomano era inferior al criado de un extranjero. Hacíamos todo lo posible por ayudar a cualquier occidental que viniera a nuestro país; los

ingresos procedentes de todos los impuestos que se pagan en esta pobre nación servían para garantizar el bienestar de ese extranjero. Por su parte, él no mostraba la mínima consideración por este país, no pagaba impuestos, y criticaba nuestros tribunales de justicia. A veces se atacaba a nuestros ciudadanos y a nuestros funcionarios, unos ataques que nos hacían hervir la sangre. Pero no podíamos hacer nada.³⁷

Los Jóvenes Turcos como Cahid surgieron a finales del siglo XIX para protestar contra el lamentable estado de su país. Pero ya en la década de 1860 algunos jóvenes intelectuales otomanos habían empezado a preocuparse por la capitulación aparentemente incesante de Estambul frente a las exigencias, cada vez más agresivas, de los europeos (o de los francos, como se les llamaba), y propugnaban un régimen más democrático y constitucional. A menudo se trataba de burócratas del Gobierno otomano que sospechaban que los modernizadores del programa *tanzimat* eran antiislámicos, y también insensatamente pro europeos. La figura más elocuente de aquel grupo clandestino que recibió el nombre de los Jóvenes Otomanos era Namik Kemal; sentía en lo más vivo el desconcierto de la gente corriente a la que la occidentalización había dejado «varada, material y espiritualmente».³⁸ Kemal también deploraba la occidentalización superficial y a menudo de mal gusto que preferían los encargados de aplicar el *tanzimat*, un programa que, a su juicio, no consistía más que «en la creación de teatros, en la asistencia a los salones de baile, en mostrarse liberal ante las infidelidades de la propia esposa, y en usar cuartos de baño europeos».³⁹ Otro Joven Otomano, Ziya Pashá, se quejaba de lo siguiente:

El islam, dicen, es un obstáculo para el progreso del Estado;
Esa historia no se conocía anteriormente, y ahora está de moda.
Olvidar nuestra lealtad religiosa en todos nuestros asuntos
Seguir las ideas de los francos es lo que ahora está de moda.⁴⁰

En conjunto, la modernización desde arriba durante los años del *tanzimat* dejó un legado ambiguo. Incrementó la brecha que había entre las élites y las masas. Contrariamente a lo que se presuponía, la vieja Turquía no desapareció

con la aparición de la nueva, y la religión tampoco perdió su atractivo. La retórica de la igualdad dio rienda suelta a las aspiraciones nacionalistas, y la centralización desde arriba suscitó unas afirmaciones de la identidad más desafiantes. Y, lo que no es menos importante, la intensificación de los vínculos económicos con Europa trajo consigo cambios sociales traumáticos. Como señalaron reiteradamente los Jóvenes Otomanos, los productos manufacturados procedentes de Europa que inundaron la economía turca, destruyendo las industrias locales y las asociaciones de comerciantes y los gremios, eliminaron un pilar fundamental de la vida urbana.⁴¹

En aquel momento Turquía empezaba a esbozar una pauta que muy pronto iba a hacerse visible en Egipto y en Irán –los países que al-Afghani iba a visitar a continuación– y también en otros lugares de Asia: que la modernización modificaba, a menudo de una forma drástica, el reparto de poder dentro de cualquier sociedad, y suscitaba la resistencia de las antiguas élites que se sentían ignoradas o desairadas. Por ejemplo, los reformistas otomanos que impusieron un gorro de lana similar, el fez, a todos los empleados del Gobierno otomano, independientemente de su religión, provocaron una grave desafección entre las élites de mentalidad tradicionalista, sobre todo entre los ulemas, ya que el fez, que había sido elegido por su semejanza con los sombreros occidentales, no era el tocado más indicado para las postraciones requeridas durante la oración. (A pesar de todo, el fez acabaría convirtiéndose en un símbolo de la identidad musulmana fuera de Turquía.)

De hecho, una de las dos consecuencias más duraderas de la modernización en todos los ámbitos del mundo asiático iba a ser el ascenso al poder de nuevos grupos laicos y occidentalizadores, ya fueran oficiales de las Fuerzas Armadas o burócratas del gobierno y nuevos profesionales. La otra consecuencia iba a ser la reacción adversa de los ciudadanos corrientes a los que se les exigía pagar impuestos, las élites religiosas y sociales que veían amenazada su influencia por los occidentalizadores, y las minorías que, frente a una autoridad centralizadora, se dieron cuenta de su identidad étnica o religiosa diferenciada.

A menos que las condiciones fueran propicias –como en Japón, gracias a su población étnicamente homogénea y a su estado secular, o en la Rusia de

Pedro el Grande—, la modernización podía desencadenar el caos y la desunión. Y se daba el caso de que los otomanos, con sus territorios indómitos, sus considerables poblaciones cristianas, y sus ulemas institucionalizados, estaban muy mal preparados para una rápida reorganización social y política según el modelo occidental. En conjunto, el efecto fue tan desestabilizador que en 1876 el propio sultán Abdulhamid iba a sumarse a la creciente reacción popular en contra de la occidentalización, y a recurrir al panislamismo como baluarte contra las incursiones de Occidente sobre el mundo musulmán.

¿Por qué fue al-Afghani a Estambul a finales de la década de 1860? Los musulmanes indios, hostigados por los británicos, y los tártaros musulmanes, maltratados por los rusos, estaban empezando a pedir que el sultán otomano asumiera el liderazgo del mundo musulmán y declarara la guerra santa contra los infieles. Pero el panislamismo, del que Estambul se convirtió en el centro magnético para los musulmanes durante el último cuarto del siglo XIX, no era más que un rumor entre los círculos de exiliados en 1869 —que sepamos, Namik Kemal fue el primer escritor que utilizó, en 1872, la expresión «unidad de los musulmanes».⁴²

Sin embargo, Estambul era famosa como un centro de la modernización protectora a la que posteriormente al-Afghani instaría a sus correligionarios musulmanes —un tema que él mismo destacaba en su primer discurso del que ha quedado constancia, pronunciado en Estambul en 1870—. El mismo año que al-Afghani llegó a Estambul, un antiguo gran visir, Fuad Pashá, le había escrito una carta al sultán para advertirle de que su Imperio «está en peligro. Debemos modificar todas nuestras instituciones, políticas y militares, y adoptar las nuevas leyes y los nuevos aparatos que han inventado los europeos».⁴³ Pero al-Afghani no se sentía capaz de propugnar un tipo de occidentalización del que Estambul, una ciudad con mayoría cristiana, había pasado a ser el principal modelo. En muchos aspectos al-Afghani tenía más cosas en común con los Jóvenes Otomanos, que defendían un fortalecimiento del país sin una imitación ciega de Occidente, y que insistían en que el propio Corán sancionaba muchos de los valores —la libertad y la dignidad personales, la justicia, el uso de la razón, incluso el patriotismo— que los altos

funcionarios turcos promocionaban como «occidentales».

Las personas que posteriormente se agruparon en torno a al-Afghani en Egipto eran musulmanes marginados por las reformas modernizadoras, que se sentían inseguros. Un Joven Otomano típico, como Alí Suavi, un *alim* o erudito, y representante de la clase media-baja tradicionalista de Estambul, molesto porque la modernización al estilo *tanzimat* le había dejado al margen, probablemente habría acabado gravitando hacia al-Afghani. Sin embargo, dado que el grupo de los Jóvenes Otomanos había sido ilegalizado, y sus miembros se habían exiliado en 1867, dos años antes de que al-Afghani llegara a la ciudad, éste tuvo unos colaboradores muy distintos en Turquía.

Al-Afghani conoció a Alí Pashá, uno de los más poderosos de entre los estadistas occidentalizadores. Su anfitrión era un importante reformista en el campo de la educación, un *tanzimatista*. Al igual que en Afganistán, parece que al-Afghani no tuvo demasiados problemas a la hora de ganarse el favor de los más altos escalafones de la clase dirigente. A los pocos meses de su llegada fue nombrado miembro del Consejo de Educación, y le invitaron a hablar en la inauguración de Darülfünun-i-Osmani, una nueva y moderna universidad, a la que asistió el ministro de Educación, junto con otros altos cargos de la Administración.

Al-Afghani conocía al director de la universidad, un librepensador que frecuentemente era el blanco de las invectivas de los ulemas. Los *tanzimatistas* modernizadores probablemente vieron en al-Afghani un aliado útil, un *alim* con el que salvar las apariencias y desarmar las críticas a la educación laica por medio de sus propias figuras religiosas. Indudablemente, el propio al-Afghani parecía sinceramente decidido a reavivar el poder musulmán a través de una educación moderna. Además, gracias a sus antecedentes filosóficos heterodoxos persas, al-Afghani era más proclive que los ulemas suníes otomanos a reconocer la importancia de la razón y la ciencia. En el primer discurso del que hay constancia, en la universidad Darülfünun-i-Osmani, de orientación laica, en 1870, al-Afghani deploraba la ignorancia que engendraban las madrasas y los «conventos derviches» entre el pueblo islámico (*milla*) y su consiguiente sojuzgamiento a manos del

Occidente científico:

Hermanos, levantaos del sueño de la incuria. Sabed que el pueblo islámico [*milla*] fue [antiguamente] el más fuerte en rango, el máspreciado en valor. [...] Posteriormente ese pueblo se sumió en la comodidad y la pereza. [...] Algunas naciones islámicas acabaron bajo el dominio de otras naciones. Les impusieron las ropas de la abyección. El glorioso *milla* fue humillado. Todas esas cosas ocurrieron por falta de vigilancia, por pereza, por trabajar demasiado poco, y por estupidez. [...] ¿Acaso no vamos a seguir el ejemplo de las naciones civilizadas? Echemos un vistazo a los logros de los demás. A través del esfuerzo han alcanzado el máximo nivel del conocimiento y la cúspide de la elevación. Todo los medios también están a nuestra disposición, y no subsiste ningún obstáculo a nuestro progreso. Tan sólo la pereza, la estupidez y la ignorancia son los obstáculos para [nuestro] avance.⁴⁴

Resulta aleccionador fijarse en las palabras escogidas por al-Afghani. «Naciones civilizadas» era un término de la política del siglo XIX utilizado por los estadistas de Europa occidental para ensalzar a sus países por encima de todos los demás. Los términos en los que se definía esa «civilización» eran exclusivamente europeos y cristianos; los *tanzimatistas* los habían adoptado como un desafío en su pretensión de elevar a Turquía en la escala de la evolución. El hecho de que el propio al-Afghani hiciera gala de ese término apuntaba a lo lejos que había llegado en su rechazo de la vanidad y el excepcionalismo de la cultura musulmana. Implicaba, peligrosamente, que los musulmanes habían dejado de ser el pueblo elegido; que su historia ya no era congruente con el plan de Dios. Y que las madrasas ya no estaban a la altura de la misión de educar a los musulmanes.

Claramente, las lecciones aprendidas en Afganistán y en la India estaban empezando a cristalizar en la mente de al-Afghani –sobre todo la idea de que los musulmanes ya no podían volver a su glorioso pasado imperial–. Tenían que mirar hacia el futuro, para ponerse a la altura de Occidente; y para eso no bastaba con limitarse a la necesaria modernización de las Fuerzas Armadas, como estaban haciendo en aquel momento los otomanos y los egipcios. El gran

adversario musulmán de los británicos en el sur de la India, el sultán Fateh Alí Tipu, había puesto en práctica unas tácticas aprendidas de las tropas francesas, y a pesar de todo fue derrotado por los británicos. Los soldados rebeldes que participaron en el motín pertenecían a un ejército moderno de tipo europeo. Pero, al carecer de una organización centralizada, no fueron capaces de concebir un objetivo más elevado que volver a sentar al desventurado emperador mogol en su trono de Delhi. A juicio de al-Afghani, era necesaria una transformación mucho mayor, sobre todo mental.

Sin embargo, al-Afghani había llegado en la última fase del *tanzimat*, en medio de una creciente reacción en contra de los reformadores modernizadores por parte de los ulemas. Le gustara o no, la gente identificaba a al-Afghani con los modernizadores, y quedó a merced de la malignidad de los conservadores; muy pronto iba a sentir todo el peso de su desaprobación. Durante otra conferencia pública en esa misma universidad, la primera de una serie que preveía catorce conferencias de ese tipo, al-Afghani se atrevió a comparar a los profetas con los filósofos, y se pronunció ligeramente más a favor de los últimos: «Las enseñanzas del filósofo son universales, y no tienen en cuenta las particularidades de una época determinada, mientras que las enseñanzas de un profeta están condicionadas por ella. Por esa razón las prescripciones del profeta varían».⁴⁵

Es algo que a nuestros oídos suena inofensivo. Pero al-Afghani estaba planteando ni más ni menos que la *sharía*, la ley islámica del profeta Mahoma, no era inmutable, que estaba abierta a una revisión por parte de los filósofos. En siglos anteriores, muchos pensadores musulmanes de Persia y de la India, e incluso antes de ellos otros pensadores del mundo árabe, habían aceptado ese principio; creían que los hombres de la razón podían prescindir de un cumplimiento al pie de la letra de la profecía, que había sido concebida estrictamente para las masas incultas. Pero los paranoicos opositores de la modernización en Turquía pensaron que al-Afghani se había acercado demasiado a la apostasía, y que lo mejor era ejecutarlo cuanto antes.

Quince años después, al-Afghani iba a llegar mucho más lejos, en su réplica al historiador francés Ernest Renan, quien opinaba que el islam convertía a los musulmanes en personas incapaces de tener un temperamento científico. Pero los reformadores *tanzimatistas* habían manejado con sumo

cuidado a los ulemas; al-Afghani había roto ese delicado protocolo al relacionar las ideas seculares con las viejas controversias sobre los dogmas, y daba la impresión de que estaba desafiando la autoridad del mismísimo Profeta. La nueva universidad, que promovía las disciplinas laicas de la historia, el derecho, la economía y la filosofía, ya era un formidable rival para las madrasas tradicionales; y encima al-Afghani parecía estar cuestionando la propia teología islámica. En la tormenta de protestas que se produjo a continuación, el director de la universidad fue despedido. La propia universidad fue cerrada al cabo de tan sólo un año de funcionamiento. Al-Afghani fue destituido del Consejo de Educación y se canceló su serie de conferencias. A principios de 1871 fue expulsado de Estambul; había estado allí menos de dos años.

Una de las pocas pertenencias de al-Afghani que han sobrevivido hasta el día de hoy es un pasaporte emitido por el consulado iraní de El Cairo para un viaje a Estambul, que al parecer obtuvo nada más llegar a El Cairo en 1871. El viaje que tenía previsto realizar a Estambul no tuvo lugar. Sin embargo, al-Afghani volvería posteriormente a la ciudad en otra coyuntura, más complicada, cuando ya se había consolidado su prestigio como un hombre temido y respetado por casi todo el mundo, y cuando el propio Imperio Otomano estaba asediado por múltiples desafíos.

No obstante, su primera estancia en Estambul fue crucial para su autoeducación. A pesar de los contratiempos, al-Afghani estaba aprendiendo a conseguir que sus ideas resultaran aceptables para un sector de la población más amplio que las clases dirigentes de los países musulmanes. En aquella época, muchos reformistas musulmanes hablaban de seguir el ejemplo de Occidente, pero a la mayoría de los musulmanes corrientes no les resultaba fácil imitar las costumbres de los pueblos infieles, a los que temían, odiaban, o desconocían por completo. Al igual que los Jóvenes Otomanos, al-Afghani sabía cómo hablar sobre las nuevas ideas y posibilidades en el idioma del islam, y conseguir que las reformas parecieran aceptables, incluso atractivas, como un paso hacia la independencia y la unidad políticas. (Su apariencia de musulmán suní le brindaba una ventaja secreta.) En Egipto, aquella flexibilidad intelectual, y su capacidad para actualizar el Corán en aras de la modernidad, iban a resultarle de gran ayuda desde el principio, aunque ello

suscitara una vez más el desagrado de los ulemas tradicionalistas.

Al-Afghani llegó a Egipto cuando el país, al igual que la Turquía otomana, estaba llegando al límite de su auto-europeización. La conciencia política había ido aumentando rápidamente a lo largo y ancho del país, en parte a consecuencia del Motín de la India, cuyas noticias se habían difundido por todo Egipto a través de los comerciantes nómadas y los peregrinos indios. En 1858, el cónsul británico informaba de una gran «simpatía» de los locales por los amotinados. «Hay motivos para suponer –añadía–, que los partidarios de la India y de Persia han hecho todo lo posible para incrementar, cuando no despertar, esa simpatía.»⁴⁶ En 1865, la región que rodea la ciudad de Asiut asistió a una importante insurrección por parte de los discípulos egipcios de un sufi indio que había luchado contra los británicos durante el motín de 1857 y posteriormente había huido a Egipto; el propio jedive (virrey) se vio obligado a remontar el Nilo con un contingente militar para aplastar la revuelta contra sus actitudes no islámicas y pro imperialistas.

Egipto: el polemista sale a relucir

Egipto, que había permanecido aislado de los perturbadores adelantos de Occidente, y era un relativo páramo cultural en comparación con la India de los mogoles o con Persia, se había incorporado bruscamente a la historia con la invasión de Napoleón en 1798. Tuvo que modernizarse, pero la mayoría de las cosas que habían estado a disposición de Europa durante su modernización –la prolongada y gradual acumulación de conocimientos científicos, de habilidades técnicas, y el aumento de la libertad intelectual y política– brillaban por su ausencia en Egipto. El resultado fue una mayor dependencia económica y política de Occidente, un despotismo más eficaz, y un descontento y un rencor crecientes entre los egipcios con aspiraciones a ascender en la escala social.

Mehmet Alí (1769-1849), un soldado otomano desertor, de origen tracio, que obligó a Estambul a reconocerle como virrey de Egipto, quería crear unas Fuerzas Armadas temibles y consolidar su propio poder dictatorial. Para ello

reclutó soldados procedentes del Ejército francés, y a algunos de aquellos mercenarios les otorgó el título de bey o de bajá. («La *canaille* francesa en el extranjero es impresionante –le escribía Flaubert desde Egipto a un amigo suyo en 1849–, y déjame añadir: la hay por todas partes.»⁴⁷) También intentó ganarse la simpatía de los potentados europeos, colmándoles de regalos tan extraordinarios como el obelisco de Ramsés II, que actualmente se alza en la plaza de la Concordia de París, y la «Aguja de Cleopatra», en el Embankment de Londres. Mehmet Alí, adulador con los europeos, era despiadado con sus súbditos egipcios. Confiscó las propiedades de los viejos gerifaltes feudales, y despojó a las instituciones islámicas de sus lucrativos latifundios. Se inmiscuyó con gran torpeza en la vida tradicional de la población rural, obligando a sus campesinos a centrarse en un único cultivo comercial –el algodón– para las fábricas europeas, modificando la pauta fundamental de lo que hasta entonces había sido una economía fuerte y autosuficiente.

Para 1840 Egipto ya se había convertido en uno de los principales exportadores de algodón a Gran Bretaña y a Francia, y los ingresos procedentes de esa lucrativa economía exportadora permitieron a Mehmet Alí crear un ejército profesional de leva y una burocracia meritocrática. Sus radicales reformas siguieron adelante durante el reinado de sus sucesores dinásticos, que eligieron darse a sí mismos el título de jedive. Poco tiempo después, la modernización en Egipto, que fue alentada y patrocinada por Occidente, estaba provocando grandes y tumultuosos cambios.

Los campesinos egipcios, que anteriormente nunca habían salido de sus aldeas, prestaron servicio en los ejércitos que expandieron el territorio de Egipto hacia Sudán, y que derrotaron a los fundamentalistas wahabíes en Arabia, así como a los secesionistas en Grecia. Se fundaron escuelas y fábricas modernas, que producían maestros, burócratas e ingenieros; incluso unos pocos estudiantes viajaban a Europa. Egipto ya poseía redes de telégrafo y ferrocarril varias décadas antes que Japón y China. La guerra de Secesión americana, que desbarató las exportaciones del sur de Estados Unidos, multiplicó los ingresos de Egipto por la venta de algodón. El Cairo, cada vez más próspero, se convirtió en la capital cultural y financiera del mundo árabe, un estatus que iba a conservar hasta mediados del siglo xx.

La capital de Egipto tenía la suerte de poseer comodidades urbanas al

estilo europeo, como amplias avenidas, depuradoras de agua, fábricas de gas, e incluso un teatro de la ópera (donde se estrenó *Aida*, de Verdi, en diciembre de 1871). Al igual que el sultán otomano, su soberano sobre el papel (y su petulante rival), el jedive Ismael (1830-1895) había regresado de la Exposición de París de 1867 con la determinación de lograr que su capital se pareciera a la magnífica ciudad del II Imperio. Por consiguiente, el jedive, un hombre compulsivamente polígamo, instaló a los ricos –en su mayoría empresarios europeos, sirios y judíos sefardíes– en el nuevo sector occidental de El Cairo, relegando un espectáculo tan poco atractivo como los pobres a otras áreas que les había asignado. Una consecuencia de aquella planificación urbanística de Ismael fue que a lo largo del Nilo fueron surgiendo todo tipo de monstruosidades, como atestiguaba Stanley Lane-Poole, el cronista de El Cairo: «palacios antiestéticos y mal contruidos, donde la extravagancia y la ostentación del virrey han encontrado una vía de salida».⁴⁸

Al igual que Estambul, El Cairo también atrajo a su propio contingente de bucaneros extranjeros. Una nueva vía férrea entre El Cairo y Alejandría, que se concluyó en 1858, acabó con su anterior aislamiento del Mediterráneo. En 1868, la agencia de viajes británica Thomas Cook extendió el *Grand Tour* hasta El Cairo, presentándolo como una irresistible «combinación del antiguo orientalismo con las innovaciones de París».⁴⁹ En la década de 1870 ya vivían en El Cairo y Alejandría más de 200.000 europeos. El propio jedive cortejaba a los dirigentes europeos, y a su vez era mimado por ellos: había sido invitado a tomar el té con la reina Victoria en su residencia de Balmoral, y el emperador francés le había recibido con mayor pompa y ceremonial que cuando el sultán otomano había visitado Francia en 1867. (Ismael era menos tolerante hacia las formas artísticas occidentales, ya que había despedido al escritor judío James Sanua como dramaturgo de corte cuando criticó la poligamia y se burló de los británicos.) La inauguración del canal de Suez en 1869, a la que asistió la realeza europea, pareció confirmar la incorporación de Egipto al mundo moderno. Francisco José, el asombrado emperador de Austria, le relataba en una carta a su esposa la fiesta que ofreció el jedive, a la que asistieron varios miles de personas, incluyendo maharajás de la India, comerciantes del Levante mediterráneo, diplomáticos europeos, caciques del desierto y «muchísimas personas vulgares».⁵⁰ «Mi país ya no está en África –

cuentan que afirmaba lleno de orgullo el jedive Ismael—; está en Europa.»⁵¹

Los europeos parecían estar todavía menos convencidos ante las pretensiones de pertenecer a la alta civilización que manifestaba Egipto, que anteriormente ante la consideración de los otomanos hacia su soberanía. A los turistas británicos que exploraban el país a finales de la década de 1870 se les advertía en sus guías Baedeker que los egipcios «ocupan un puesto mucho más bajo en la escala de la civilización que la mayoría de las naciones occidentales, y la codicia es uno de sus defectos».⁵² «Me he quedado verdaderamente asombrada —comentaba en 1863 la viajera europea lady Duff Gordon acerca de sus compatriotas—, ante numerosos ejemplos del fanatismo inglés este año. ¿Por qué la gente viene a un país musulmán con un “odio en el estómago” tan enconado?»⁵³ La respuesta era, por lo menos en parte, el Motín de la India de 1857, que había infundido una profunda desconfianza, e incluso un virulento aborrecimiento por los musulmanes y el islam entre la élite colonial de Gran Bretaña.

Los empresarios residentes en el extranjero acostumbraban a ordenar que se azotara a sus trabajadores egipcios. «Ellos [los británicos] experimentan con los árabes —escribía lady Duff Gordon—, a fin de estar bien entrenados» para la India.»⁵⁴

El jedive, que estaba en deuda con aquellos toscos europeos, y que era un hombre personalmente disoluto, se caracterizaba sobre todo por el escaso aprecio que sentía por él la inmensa mayoría de su propio pueblo. El poeta egipcio Salih Magdi expresaba una repugnancia generalizada cuando escribía:

Derrochas tu dinero en proxenetas y prostitutas
Los hombres normales toman a una mujer por esposa
Él quiere un millón de esposas
Los hombres normales escogen una casa para vivir
Él escoge noventa.
Oh, egipcios, a nuestro alrededor no hay más que deshonra.
¡Despertad, despertad!⁵⁵

Como ya estaban demostrando los otomanos, que un país vinculara su propia suerte a la de Europa implicaba unos costes desconocidos y

potencialmente letales. Los ingresos del algodón no eran suficientes para subvencionar la modernización, y el final de la guerra de Secesión y el consiguiente hundimiento de los precios del algodón perjudicaron a la economía egipcia. Para entonces Egipto ya era sumamente dependiente de los enormes préstamos con elevados tipos de interés concedidos por los bancos europeos, que alentaban con fervor el despilfarro de Ismael. Al mismo tiempo que iba incrementando la deuda de Egipto, lo que muy pronto provocó que el país estuviera a merced de los financieros europeos (y que se nombraran ministros europeos en su Gobierno en el año 1878), el jedive no lograba crear unas instituciones que pudieran satisfacer las crecientes aspiraciones de los muchos egipcios que recientemente habían cursado estudios y que confiaban en sí mismos. Sus patrocinadores europeos tenían todavía menos necesidad de instituciones populares. Los terratenientes, los burócratas y los oficiales del Ejército árabes que propugnaban una mayor modernización se vieron frustrados, y acabaron lamentando la dependencia de su país respecto a Occidente.

El algodón producía grandes fortunas privadas, pero su conexión con la economía internacional colocaba a Egipto en una situación precaria, a merced de los frecuentes pánicos y depresiones de unos mercados lejanos. Los productos industriales hechos en Occidente inundaron el mercado egipcio, destruyendo no sólo la antigua economía artesanal, sino también la vida social y cultural de los gremios. El periodista y político egipcio Ibrahim al-Muwaylihi, uno de los discípulos de al-Afghani en El Cairo, escribía con vehemencia sobre el comerciante local, que «se ha visto empobrecido por un mercado estancado, y que para salvarse no ha tenido más remedio que aferrarse a las faldas del extranjero, que puede, si se le antoja, arruinarle o permitirle quedarse donde está».⁵⁶

Además, los impuestos abusivos decretados por el jedive hacían que la vida de muchos egipcios que no vivían en las ciudades resultara intolerable. Lady Duff Gordon, un caso raro de una europea que pasó un tiempo considerable en el Egipto rural, informaba, un año después de la inauguración del canal de Suez, sobre la explotación de los *fellahín* (campesinos) que habían hecho posible aquella obra: «No soy capaz de describirte la miseria que hay aquí ahora; cada día hay algún impuesto nuevo. Ahora obligan a pagar

por cada animal, por cada camello, por cada vaca, cada oveja, cada asno, cada caballo. Los *fellahin* ya no pueden comer ni pan; ahora subsisten a base de harina de cebada mezclada con verdura cruda, con algarrobas, etcétera».⁵⁷ Además de la incipiente *intelligentsia* del país, el campesinado era terreno abonado para una insurrección. Hasta las sublevaciones de la década de 1870, los funcionarios británicos contaban con la posibilidad de que el campesino egipcio estuviera tan sometido que «ningún extremo de miseria u opresión podría incitarle a oponer resistencia».⁵⁸

En 1878, un momento de grave crisis política, se veía a al-Afghani en Alejandría, intentando incitar a una multitud de campesinos: «¡Oh! ¡Pobres de vosotros, campesinos! Abrís las entrañas de la Tierra a fin de sacar de ella vuestro sustento y mantener a vuestra familia. ¿Por qué no le abrís las entrañas a vuestro opresor? ¿Por qué no le abrís las entrañas a los que se comen los frutos de vuestro trabajo?».⁵⁹

Aquel activismo político supuso un cambio extraordinario para al-Afghani. Cuando llegó por primera vez a El Cairo era poco más que un asiduo participante de la vieja cultura de las disertaciones de café típicas de la ciudad. La consecuencia principal e inesperada de la obsesión del jedive por recrear París a orillas del Nilo fue que el barrio histórico, que se remontaba a la era de los fatimíes, quedó abandonado, en vez de ser completamente demolido. Allí estaban las grandes mezquitas, los santuarios y las madrasas, y las residencias de los comerciantes más ricos, donde los paneles de madera intrincadamente tallada protegían a las mujeres de la familia de las miradas indiscretas de los transeúntes. «Por Dios», había escrito en 1849 un atemorizado Flaubert,

es un caos de colores tan apabullante que tu pobre imaginación queda deslumbrada igual que ante unos interminables fuegos artificiales, mientras paseas contemplando los minaretes cuajados de cigüeñas blancas, los esclavos agotados tendidos al sol en las terrazas de las casas [...] con los cencerros de los camellos sonando junto a tus oídos y grandes rebaños de cabras negras balando en las calles entre los caballos, los burros y los

vendedores ambulantes.⁶⁰

Precisamente en aquel abigarrado caos de la ciudad vieja fue donde al-Afghani residió mucho tiempo –los barrios europeos de la ciudad le habrían recordado constantemente a él y a sus discípulos todo lo que iba mal en el país. Y una vez más, consiguió el patrocinio de un dignatario local, Riyad Pashá, un político poderoso al que había conocido en Estambul. Al-Afghani rechazó un empleo en la mezquita de al-Azhar, y prefirió dar clases en su casa y en un café (aunque aceptó una asignación fija de Riyad Pashá). Se centró en enseñar ciencias racionales y en reinterpretar los viejos textos islámicos, en lugar de insistir en su aprendizaje de memoria.

Prosiguió desde el punto donde lo había dejado en Estambul, ofreciendo a sus estudiantes lo que los musulmanes conservadores consideraban conocimientos «heréticos». Indudablemente, al-Afghani no mostraba una excesiva consideración por las creencias islámicas. «Una de sus cualidades más peculiares –recordaba posteriormente el escritor y editor sirio cristiano Adib Ishaq (1856-1885)–, es que estaba al tanto del progreso del conocimiento y de los descubrimientos científicos en Europa, y se familiarizaba con lo que descubrían los científicos y con todo lo que hubieran inventado recientemente.»⁶¹ También enseñaba los clásicos islámicos que no eran estándar en El Cairo en aquella época, como la *Muqaddima* («introducción»), la filosofía de la historia de Ibn Khaldun. Las clases de matemáticas, filosofía y teología que daba al-Afghani muy pronto provocaron la ira del crédito conservador –en particular de los jeques de al-Azhar, que era, y sigue siendo, el principal centro teológico de Egipto–. Acusaron a al-Afghani de defender el ateísmo. La campaña en su contra fue tan virulenta que algunos de sus alumnos, como por ejemplo Saad Zaghlul (que en muchos aspectos es el padre de la moderna nación egipcia), tuvieron que ocultar su relación con él.

Inasequible al desaliento, al-Afghani siguió adelante. Vivía en el viejo barrio judío de la ciudad, que está cerca del antiguo bazar turco, hoy en día conocido por el nombre de Jan el-Jalili, y a menudo se le veía en el café Matatiya, en la plaza de Attaba, tomando té y fumando cigarrillos mientras exponía su punto de vista sobre Ibn Sina y Nasir al-din Tusi, el filósofo persa

del siglo XIII.

Esa parte de El Cairo, un hervidero de desafección, iba a producir los futuros nacionalistas, revolucionarios e intelectuales de Egipto. Fue allí, durante el verano de 1879, donde el corresponsal del diario *The Times* de Londres conoció a al-Afghani, «un ser misterioso», informaba posteriormente, cuyo nombre «se ha popularizado recientemente por estar relacionado con un poder considerable pero desconocido en Egipto», y que

casi se ha ganado la categoría de una ley inamovible entre las clases más bajas y menos instruidas. [...] Desde luego, en sus ideas no había ninguna originalidad llamativa, ni tampoco daba rienda suelta a ese fanatismo que se le atribuye. Pero sí poseía algunas ideas bien definidas, y sabía cómo expresarlas con fuerza.⁶²

A continuación, el corresponsal de *The Times* planteaba que «existe una opinión pública autóctona [...] y no debemos ignorarla completamente». Se trataba de un reconocimiento asombrosamente elegante, teniendo en cuenta que los reportajes del periódico desde Egipto hasta su ocupación por Gran Bretaña eran generalmente de un tono casi histérico, y parecían responder a una obsesión por los peligros que representaban las turbamultas musulmanas, a todas luces fanáticas, para la vida y los bienes de los europeos. Pero el periódico de Londres tenía razón por lo que respecta a la influencia de al-Afghani en las «clases más bajas y menos instruidas», que efectivamente se sentían cada vez más descontentas tras décadas de componendas entre las clases altas y Occidente.

Sin embargo, aparte de las insurrecciones en el campo, que fueron fácilmente reprimidas, no hubo una oposición organizada contra el jedive y contra los europeos que lo controlaban. Se disponía de poca información sobre el mundo exterior, y de casi ningún periódico que manifestara algún desacuerdo o que propusiera ideas alternativas sobre la vida económica y política. Se habían creado colegios al estilo occidental, pero sus alumnos habían sido formados mediante el antiguo sistema de aprendizaje de memoria, y no sabían qué hacer con la química y la ingeniería. Al final, los colegios fueron capaces de reorientar a sus alumnos, con lo que cumplieron con su

cometido original. Pero mientras tanto, los viejos centros educativos, como al-Azhar, se habían empobrecido. Así pues, al tiempo que una generación occidentalizada carecía de cualquier conocimiento real del islam y de Egipto, los estudiantes del antiguo sistema escolar no sabían nada de la vida moderna.

Adib Ishaq y el dramaturgo posteriormente aclamado como el «Molière de Egipto», James Sanua (1839-1912), mantenían sendas tertulias culturales y una sociedad educativa organizada en sus propios domicilios. Ahmad Urabi, que entre 1881 y 1882 encabezó una insurrección de oficiales del ejército contra la monarquía, asistía a aquellas reuniones informales, igual que muchos otros que carecían de una educación moderna. Cuando las reuniones fueron prohibidas por el jedive, Sanua trasladó sus actividades a una logia masónica. Al-Afghani, que traía noticias del mundo exterior a los egipcios curiosos pero aislados, adquirió una importancia similar para una generación de estudiantes.

En una persona como Mohammed Abduh, que había nacido en una familia campesina, y que la poca formación que había recibido consistía en leer textos islámicos, al-Afghani tuvo un efecto liberador. Como lo describía el propio Abduh, que posteriormente escribió una biografía casi lisonjera de al-Afghani, y que además llegaría a ser uno de los principales pensadores modernistas del mundo musulmán:

Antes de 1877, en sus asuntos públicos y privados, los egipcios se sometían completamente a la voluntad del soberano y de sus funcionarios. [...] Ninguno de ellos se atrevía a aventurar una opinión sobre la forma en que se administraba su país. Estaban muy lejos de conocer el estado de otros países musulmanes o europeos [...] Además, ¿quién se habría atrevido a revelar su opinión? Nadie, ya que uno podía, a raíz del más mínimo comentario, ser desterrado de su país o despojado de sus bienes, o incluso ser ejecutado. En medio de estas tinieblas llegó Jamal al-din.⁶³

Abduh no exageraba del todo cuando hablaba de «tinieblas». Egipto había puesto de manifiesto, de una forma más cruda que la Turquía otomana, las graves limitaciones y los problemas de la modernización en el seno de una economía capitalista internacional, donde las normas las dictaban los imperialistas europeos, unas normas que habitualmente estaban amañadas para

perjudicar a los recién llegados. El corresponsal de *The Times* se entrevistó con al-Afghani casi al final de su estancia en Egipto. En un momento en que los obligacionistas y los prestamistas europeos prácticamente dirigían el país, al-Afghani empezaba a mostrarse menos discreto que antes en sus comentarios sobre los peligros de los abusos de Occidente. Durante la mayor parte de su estancia en el país, se había conformado con recomendar una serie de reformas graduales. La mayor parte de los que conocían a al-Afghani daban fe de la naturaleza básicamente no tradicional de sus enseñanzas; algunos incluso le consideraban un irreligioso. Desde luego, casi siempre hablaba de religión tan sólo en la medida en que pudiera aplicarla a sus objetivos prácticos y seculares.

Pero hacia el final de su estancia en Egipto, al-Afghani adoptó un papel activo en la escena política del país. También se convirtió en uno de los precursores del periodismo activista en el mundo árabe, y creó una esfera pública que acabó escenificando la politización de las masas de Oriente Próximo. En una de sus columnas periodísticas, James Sauna describe a un tertuliano de café inspirado en al-Afghani, que se dirige a sus oyentes como «redentores de sus países».⁶⁴ Los discípulos de al-Afghani fueron de los más activos entre los que acabaron creando una opinión pública y un sentido de la nacionalidad –dos de ellos, Abdalá al-Nadim y Salim al-Naqqsh, acuñaron el eslogan «Egipto para los egipcios», que sigue utilizándose hoy en día.

En Egipto, ese incipiente nacionalismo iba a acabar convirtiéndose poco a poco en una afirmación más general de la identidad árabe tanto frente a los otomanos, que discriminaban cada vez más a favor de los turcos y de la lengua turca, como frente a Europa. El islam se había originado en tierra árabe, y también alcanzó allí su esplendor clásico. Pero durante siglos su florecimiento real se había producido en otros lugares, más recientemente en Persia, en la India y en Turquía. Los árabes eran plenamente conscientes de su modesta posición entre los países musulmanes, así como en el conjunto del mundo moderno en general. Las afirmaciones de la identidad árabe que se produjeron a finales del siglo XIX, y que intentaban aliviar los sentimientos de inferioridad, fueron encabezadas por árabes no musulmanes, como los colaboradores cristianos sirios y judíos de al-Afghani, que fundaron los primeros periódicos independientes en lengua árabe. Así fue como Beirut,

Alejandro y Damasco, donde vivían muchos árabes cristianos, se convirtieron en centros del periodismo y la literatura modernos en lengua árabe. Muy pronto también se sumaron los musulmanes, pero ellos ponían el acento en recuperar la antigua gloria del islam así como en purificar y recuperar el árabe como lengua de comunicación moderna. En 1871, al-Afghani había llegado a Egipto precisamente en el momento en que se iniciaban aquellos fermentos intelectuales y políticos; rápidamente se convirtió en su figura central.

El periódico más famoso de Egipto, *al-Ahram*, había sido fundado en 1875 sin ningún tipo de aportación por parte de al-Afghani. Sin embargo, ya en 1879 casi todos los periódicos de Egipto eran gestionados por los discípulos de al-Afghani. Las exigencias de los financieros europeos en Egipto habían conmocionado el aburrido mundo de los periódicos del *establishment* que, según Abduh, «tan sólo publicaban sucesos sin importancia».⁶⁵ «Un deseo irresistible empujaba a la gente a suscribirse, con una fuerza más poderosa que el despotismo», a los nuevos y animados periódicos. «Con el tiempo, los diarios fueron abordando cuestiones políticas y sociales que afectaban a otros países, y a continuación decidieron tratar con audacia la cuestión de las finanzas de Egipto, que avergonzaba al Gobierno.»⁶⁶

En 1877, James Sanua fundó, con ayuda de al-Afghani, una revista satírica, *Abu-Naddara Zarqa* («El hombre de las gafas azules»). La revista, que contenía diálogos, obras teatrales y ensayos breves, denunciaba a los egipcios otomanos, así como a los «infieles» europeos que estaban saqueando el país musulmán –aunque era judío, Sanua no tenía el mínimo reparo en invocar la retórica islámica en contra de los imperialistas europeos–. La revista, que fue la primera en utilizar el árabe coloquial en vez del lenguaje formal de los eruditos, tan sólo duró dos meses, hasta que las autoridades procedieron a cerrarla. El propio Sanua fue desterrado a París en 1878, donde reanudó la publicación de su revista (se introducían clandestinamente miles de ejemplares en Egipto, que eran leídos con avidez incluso en las aldeas más recónditas, hasta el cierre de la revista en 1910). Inasequible al desaliento, al-Afghani animó a Adib Ishaq, su discípulo cristiano del Levante mediterráneo, a que hiciera otro intento: *Misr* («Egipto») apareció en 1877 en El Cairo (posteriormente se trasladó a Alejandría) y tuvo un éxito inmediato.

Ishaq lanzó un ataque incesante en el periódico contra la monarquía de

Egipto y sus patrocinadores extranjeros. Criticaba la prioridad que se daba a los expatriados para los cargos del Estado; se burlaba de la costumbre europea de proclamar la libertad y la igualdad en su país y de impedir las reformas constitucionales en los países extranjeros. Se oponía firmemente a los privilegios jurídicos de que gozaban los europeos en virtud de las Capitulaciones:

Haber sido indultados por fechorías evidentes les ha animado a rebelarse, de modo que han actuado violentamente y han provocado todo el daño que se les ha antojado, hasta el extremo de que no pasa un solo día sin que oigamos que un italiano o un maltés ha apuñalado a un ciudadano egipcio con una navaja. La víctima herida es trasladada al hospital, mientras que el agresor es puesto a disposición del consulado, y llevado a una lujosa habitación donde disfruta de almuerzos de gourmet.⁶⁷

Como apuntaba con amargura Lady Duff Gordon: «Lo que me saca de quicio es oír a los ingleses decir que el palo es “la única forma de manejar a los árabes”, como si a alguien le cupiera duda de que es el método más fácil de manejar a cualquier persona allí donde puede utilizarse con impunidad».⁶⁸

Durante los últimos años de la década de 1870, Egipto y Turquía fueron despeñándose hacia una crisis política y financiera. El Congreso de Berlín, que tuvo lugar tras la guerra Ruso-Turca de 1877-1878, despojó a los otomanos de la mayoría de sus provincias balcánicas, y puso de manifiesto que las potencias occidentales eran las únicas que podían garantizar la integridad y la seguridad del Imperio Otomano, que técnicamente seguía gobernando en Egipto. Al-Afghani, al igual que muchos egipcios, se había afiliado a los masones para celebrar discusiones políticas –como ocurría en Persia, la Masonería, que garantizaba cierto grado de confidencialidad, compensaba la falta de organizaciones políticas y sociales en Egipto–. Al-Afghani aprovechó la oportunidad de salir del anonimato y presentarse a la vista del público como un pensador audaz. Leía profusamente, a menudo traducciones de obras europeas, y *Misr* se convirtió en una plataforma para las

especulaciones de al-Afghani, basadas en sus lecturas, algunas publicadas con su nombre, otras con seudónimo. Su estudio del historiador francés François Guizot, que atribuía la civilización a la solidaridad y a la razón, y que consideraba el protestantismo como el acontecimiento decisivo de la historia de Europa, reafirmó a al-Afghani en su convicción de que el mundo islámico necesitaba una Reforma, preferiblemente con él mismo en el papel de nuevo Lutero.

Las intervenciones europeas en la política egipcia también sirvieron de acicate para los escritos explícitamente políticos de al-Afghani. Estaba en estrecho contacto con los nacionalistas egipcios, muchos de los cuales eran protectores y aliados de los oficiales del ejército que, a las órdenes del coronel Urabi, se harían cargo brevemente del Gobierno de Egipto en 1880. Al-Afghani también había trabado relaciones amistosas con el hijo del jedive Ismael, el príncipe heredero Tawfiq, a través de su logia masónica. Pronunciaba discursos y escribía artículos exhortando directamente a los egipcios a recordar su glorioso pasado clásico y a ser conscientes de su difícil situación política. Con el estallido de la segunda guerra de Afganistán en otoño de 1878, al-Afghani publicó un artículo donde elogiaba el antiimperialismo de los afganos, a los que previamente había criticado por ser «poco de fiar», y ensalzaba la unidad entre hindúes y musulmanes durante el Motín de la India de 1857.

En un ensayo publicado a principios de 1879, titulado «El verdadero motivo de la felicidad del hombre», al-Afghani denunciaba la pretensión británica de haber civilizado la India a base de introducir ventajas de la modernidad tan importantes como el ferrocarril, los canales y los colegios. En su defensa de la India, al-Afghani se mostraba ecuménico, y elogiaba tanto a los hindúes como a los musulmanes. Haciéndose eco de Edmund Burke, que había afirmado que los indios eran «gentes que durante siglos habían sido civilizadas y cultivadas –cultivadas por todas las artes de la vida refinada, mientras nosotros todavía vivíamos en los bosques–», al-Afghani preguntaba en tono condescendiente por qué los ingleses, «que sufrieron durante largos siglos y vagaban por valles salvajes y bárbaros», se atrevían a hablar de la «deficiencia» de los gloriosos «hijos de Brahma y Mahadev, los fundadores de las *sharías* humanas y los creadores de las leyes civilizadas».⁶⁹

Seguidamente, al-Afghani argumentaba que los británicos habían mejorado los transportes y las comunicaciones a fin de canalizar la riqueza de la India hacia Inglaterra y de facilitar el intercambio para los comerciantes británicos. Los colegios al estilo occidental, argumentaba al-Afghani, tenían como único objetivo convertir a los indios en engranajes angloparlantes de la Administración británica. Se trataba de una idea sofisticada para la época, cuando los nacionalistas indios apenas habían empezado a formularla. La experiencia que al-Afghani tenía del imperialismo en la India parecía haberse profundizado a través de su prolongado contacto con Egipto, donde la presencia de unos pocos emblemas de la modernidad –el ferrocarril, los cultivos industriales– no había logrado generar una economía sostenible, al mismo tiempo que asfixiaba a las antiguas industrias artesanales. Pero al-Afghani se mostraba igual de crítico con sus correligionarios musulmanes. En su reseña de la enciclopedia árabe de Butros al-Bustani para *Misr* en 1879, decía: «O, hijos de Oriente ¿acaso no sabéis que el poder de los occidentales y su dominio sobre vosotros se produjo gracias a sus avances en el conocimiento y la educación, y vuestro declive en esos ámbitos?». ⁷⁰ Repasando rápidamente un extenso ámbito intelectual, al-Afghani intentaba diagnosticar los motivos del atraso de los musulmanes.

El motivo principal, a su juicio, era el despotismo. En un artículo titulado «El gobierno despótico», elogiaba las formas de gobierno republicanas y constitucionales, y pedía el fortalecimiento del sistema parlamentario en Egipto. Atacaba a los sultanes otomanos por imponer su particular interpretación retrógrada del islam, y por impedir la adquisición de nuevos conocimientos, lo que había permitido a los europeos tomar ventaja sobre los musulmanes, para después sojuzgarlos. En el único discurso que se conserva de los que pronunció aquel mismo año 1879 en Alejandría, al-Afghani identificaba a sus oyentes como los descendientes de los innovadores egipcios, fenicios y caldeos de la Antigüedad, que habían logrado importantes descubrimientos en materia de ingeniería y matemáticas, y que les habían enseñado a los griegos la escritura, la agricultura y la filosofía.

A continuación, al-Afghani se preguntaba por el atraso de los pueblos asiáticos que antiguamente crearon grandes civilizaciones. Explicaba que Occidente había llegado a dominar a Oriente debido a los dos males

fundamentales que aquejaban a éste, el fanatismo y la tiranía política. Lo único que podía ayudar a los musulmanes, insistía, era el «fervor», algo que únicamente poseían los pueblos que «saben que su honor está en su raza, que su poder radica exclusivamente en su comunidad [*umma*], y que su gloria está únicamente en su patria».

Aquél era el lenguaje de los Jóvenes Otomanos. Namik Kemal había sido de los primeros musulmanes que pensaron en organizar a los musulmanes antiimperialistas en torno al principio de la *watan* (nación), y al parecer al-Afghani adoptó aquel discurso temprano del nacionalismo para sus propios fines. Dijo que esperaba que sus oyentes fundaran un partido político nacional y que lucharan por un gobierno parlamentario en Egipto que prescindiera totalmente de los extranjeros.

También señaló algunos obstáculos potenciales. «Sin duda ya sabéis – decía –, que ese partido nacional no tendrá capacidad de permanencia mientras la población del país no tenga una lengua común, desarrollada con buen estilo.»⁷¹ Al-Afghani volvía sobre esta cuestión en un artículo posterior, donde advertía a los musulmanes de que no debían adoptar idiomas extranjeros, en un tono cada vez más parecido al de los nacionalistas culturales de Europa, que ya entonces estaban todavía construyendo sus lenguas y literaturas nacionales:

No hay felicidad salvo a través de la nacionalidad, y no hay nacionalidad salvo a través del idioma [...] Un pueblo sin unidad, y un pueblo sin literatura, es un pueblo sin lengua propia. Un pueblo sin historia es un pueblo sin gloria, y un pueblo carece de historia si las autoridades no se alzan entre ese pueblo para proteger y revivificar la memoria de sus héroes históricos, para que puedan seguir y emular su ejemplo. Todo ello depende de una educación nacional [*watani*] que comienza con la patria [*watan*], cuyo entorno es la patria y cuya finalidad es la patria.

En aquel mismo discurso en Alejandría, al-Afghani también destacaba la importancia de los derechos de las mujeres. Declaraba que era

imposible salir de la estupidez, de la prisión de la humillación y la aflicción, y del abismo de la oscuridad y la ignominia, mientras se prive a

las mujeres de sus derechos y ellas desconozcan sus deberes, ya que ellas son las madres de las que saldrá la educación elemental y la principal moralidad. [...] Creo que cuando se descuida la educación de una mujer, y aunque todos los varones de un país sean cultos y altruistas, es posible que la nación consiga subsistir en ese estadio adquirido tan sólo durante esa generación. Cuando los varones desaparecen, sus hijos, que poseen el carácter y las deficiencias educativas de sus madres, les traicionan, y su nación revierte al estado de ignorancia y aflicción.⁷²

Al margen de esos discursos y artículos, hay pocas evidencias de que al-Afghani desempeñara un papel directo en cualquiera de las complejas intrigas –la insurrección de los oficiales nacionalistas del ejército, o el nombramiento del coronel Urabi en el Gobierno del jedive– que se adueñaron de la política egipcia a finales de la década de 1870. Sin embargo, al-Afghani había hablado en un tono desenfadado con Mohammed Abduh de la posibilidad de asesinar al jedive, lo que ponía de manifiesto una preferencia por las soluciones violentas, que iba a acentuarse cada vez más a medida que aumentaba su frustración con los gobernantes musulmanes. Cuando el príncipe heredero Tawfiq se convirtió en jedive en junio de 1879, al-Afghani le envió sus felicitaciones e instó al nuevo gobernante de Egipto a expulsar del Gobierno a los extranjeros. En público, al-Afghani mantuvo su retórica antiimperialista incluso cuando el nuevo jedive, apoyado por las potencias europeas, reprimía a los disidentes (y dejaba el Tesoro de Egipto en manos de contables europeos).

Un periodista francés, Ernest Vauquelin, escribió el siguiente testimonio directo sobre una conferencia de al-Afghani:

Una tarde, en la mezquita de Hassán en El Cairo, ante un auditorio de cuatro mil personas, pronunció un elocuente discurso donde denunciaba con un profundo sentido profético, tres años antes del acontecimiento [la ocupación de Egipto por los británicos] el objetivo por antonomasia de la política británica a orillas del Nilo. También demostraba al mismo tiempo que el jedive Tawfiq no tenía más remedio que estar al servicio –consciente o inconscientemente– de las ambiciones de Gran Bretaña, y

concluyó su discurso con un grito de guerra contra el extranjero, y con una llamada a la revolución para salvar la independencia de Egipto y consolidar la libertad.⁷³

Con toda probabilidad aquellos discursos iban a ocasionarle problemas a al-Afghani; y los cónsules europeos llevaban ya algún tiempo siguiéndole la pista. En un escrito dirigido a sus superiores en Londres, Frank Lascelles, cónsul británico en El Cairo, informaba de que al-Afghani

es un hombre de una capacidad considerable y de gran poderío como orador, y estaba logrando paulatinamente cierta influencia sobre sus oyentes, que amenazaba con volverse peligrosa. El año pasado [1878] participó activamente en incitar el rencor contra los europeos, y más concretamente contra los ingleses, hacia los que parece sentir un odio profundo.⁷⁴

Los rumores de que al-Afghani quería derrocar al régimen e instaurar un gobierno liberal predispuso en su contra al nuevo jedive; la presión de los británicos hizo el resto. El corresponsal de *The Times*, que anteriormente ya había descrito la influencia de al-Afghani en El Cairo, informaba de su expulsión a finales de agosto de 1879, amplificando la presunta convicción de Tawfiq (contraria a la de al-Afghani) de que «la regeneración de Egipto debe provenir de Occidente». El corresponsal sí admitía que la expulsión «podría no parecer acorde con el ideal inglés de libertad de expresión de las opiniones», pero añadía que «es preciso tener en cuenta las peculiares circunstancias del país».⁷⁵ Tras ser detenido en El Cairo, a al-Afghani le negaron la comida durante dos días en Suez, y sus pocas pertenencias le fueron confiscadas por la policía antes de ser expulsado a la India. En 1882, una insurrección encabezada por el coronel Urabi fue sofocada sin dificultad. Aquel mismo año, los británicos bombardearon Alejandría sin piedad e iniciaron su prolongada ocupación de Egipto.

Así concluyó la primera –y única– estancia de al-Afghani en Egipto. Su brusca

partida por motivos políticos vino a confirmar su reputación, por lo menos a ojos de los británicos, como agitador, pero no hacía justicia con su influencia intelectual más duradera en un amplio abanico de pensadores y activistas egipcios. Wilfrid Scawen Blunt, el poeta y arabófilo inglés, que posteriormente trabó amistad con al-Afghani, estaba en Egipto en 1880 cuando conoció casualmente a un jeque de al-Azhar que tenía una mentalidad muy liberal y una actitud moderna. Tras informarse mejor sobre aquella nueva y bienvenida tendencia en el islam egipcio, Blunt se enteró de que «el verdadero autor», en palabras del jeque, del movimiento por la reforma religiosa liberal entre los ulemas de El Cairo, no era, curiosamente, ni un árabe, ni un egipcio, ni un otomano, sino cierto «hombre genial y revolucionario» que «predicaba la necesidad de replantear la posición islámica en su conjunto, y, en vez de aferrarse al pasado, de avanzar intelectualmente en armonía con el conocimiento moderno».⁷⁶ El jeque de al-Azhar también informaba de que el «íntimo conocimiento de al-Afghani sobre el Corán y las tradiciones le permitía demostrar que, si se interpretaban adecuadamente, y si se controlaban mutuamente, la ley del islam era susceptible de los desarrollos más liberales, y que casi ningún cambio beneficioso era realmente contrario a dicha ley».

El propio al-Afghani empezó a desarrollar una línea más dura y menos liberal frente al imperialismo occidental y sus aliados autóctonos tras su experiencia en Egipto. Lo que le empujó a ello fueron los reveses sufridos por doquier en los países que él conocía mejor. La burbuja crediticia de los otomanos había estallado en 1875, y el Tesoro se declaró insolvente frente a los pagos de los intereses a los banqueros europeos. El año siguiente en Estambul, la bancarrota al estilo egipcio por medio de la deuda exterior animó a los reformadores a intentar introducir una nueva constitución liberal; pero el nuevo sultán, Abdulhamid II, la derogó y, al igual que después harían los futuros déspotas de los países musulmanes, utilizó las estructuras modernizadas del Estado otomano, como una policía centralizada y un sistema de espionaje, para consolidar un despotismo represivo a la vista de sus patrocinadores occidentales.

En Egipto surgió de forma similar la reivindicación de una constitución entre los hombres desafectos, como el coronel Urabi. Apoyado por los pequeños terratenientes y los jóvenes ulemas como Abduh, Urabi se apuntó

algunos éxitos temporales, y llegó a ser ministro en el Gobierno del jedive. Pero el resultado final nunca estuvo en entredicho una vez que Urabi empezó a reclamar el fin de la injerencia europea en los asuntos de Egipto. Durante su visita a El Cairo en enero de 1850, Gustave Flaubert había comentado que «parece casi imposible que en un breve plazo Inglaterra no se convierta en dueña y señora de Egipto».⁷⁷ En la India, bajo la estrecha supervisión de las autoridades británicas, a al-Afghani probablemente no le causaría satisfacción alguna ver cómo se hacían realidad sus propias predicciones, no menos certeras que la de Flaubert. El año anterior –1881– los franceses habían ocupado Túnez de una forma muy parecida a como los ingleses ahora se apoderaban de Egipto, pese a los desesperados intentos de modernización por parte de la élite tunecina.

Más allá del autofortalecimiento: los orígenes del panislamismo y del nacionalismo

A finales de la década de 1870, estando todavía en Egipto, al-Afghani le escribió al sultán Abdulhamid para contarle su dolor y su indignación ante la humillación de los países musulmanes a manos de las potencias occidentales:

Quando me puse a considerar la situación del pueblo islámico [*milla*], ello rasgó la camisa de mi paciencia y me sentí desbordado por pensamientos y visiones terribles por todos lados. Igual que un hombre temeroso y obsesionado noche y día, de principio a fin, he pensado sobre este asunto, y he hecho de los medios para la reforma y salvación de ese *milla* mi profesión y mi conjuro.⁷⁸

Al-Afghani solicitaba que el sultán otomano utilizara su poder y su prestigio como califa para lanzar un frente panislámico contra Occidente, y le ofrecía ser su representante en la India, en Afganistán y en Asia central. Su expulsión de Egipto y la derrota de las esperanzas liberales en aquel país parecen haber convencido a al-Afghani de la necesidad de un nuevo enfoque.

Decidió seguir experimentando con distintas modalidades de resistencia, a menudo intentando aprovechar las rivalidades entre los países europeos, pero a partir de aquel momento iba a propugnar los nacionalismos, con base religiosa más que étnica o secular, en distintos países musulmanes, y también iba a desplegar unas invocaciones tan potentes como el panislamismo y la guerra santa.

Al-Afghani no fue el único que pasó de abogar por las reformas paulatinas y el constitucionalismo a subrayar la necesidad de un centro islámico fuerte que pudiera repeler la invasión de Occidente. Durante el último cuarto del siglo XIX, el tono fue cambiando a lo largo y ancho del mundo musulmán, a medida que iba dándose cuenta de su propia impotencia ante la creciente agresividad de Occidente. La modernización, estaba claro, no había dado seguridad a los otomanos frente a los infieles; por el contrario, les había hecho más dependientes. Y tampoco había salvado a Egipto de derrumbarse ante la presión británica –lo cierto era que su economía globalizada había hecho de Egipto un Estado clientelar subalterno.

El fracaso de aquellos primeros intentos de reforma bajo los auspicios de Europa generó nuevas alianzas basadas en el rencor entre los terratenientes, los pequeños empresarios y los comerciantes de los bazares, y creó una nueva sensación de identidad regional. También llevó a muchos pensadores musulmanes a adoptar por primera vez las ideas del nacionalismo que habían surgido a raíz de las rivalidades de la Europa del siglo XIX.

La Francia posrevolucionaria había demostrado gráficamente que las instituciones impersonales del Estado que habían anulado las antiguas identidades y lealtades locales podían coaligar a la ciudadanía de un país y formar una unidad muy resistente. Una tras otra, las naciones europeas habían seguido ese patrón, en parte para protegerse contra las ambiciones imperiales de Francia. Japón ya se había convertido en el primer país de Asia que intentaba una consolidación nacional. También a los pensadores musulmanes les atraía cada vez más la idea de que una sociedad eficazmente organizada muy bien podía aprovechar su energía social acumulada por medio de un Estado-nación –un Estado-nación capaz de defenderse frente a otras movilizaciones nacionales de ese tipo.

El gran problema que tenían que afrontar los líderes asiáticos en las

sociedades plurales consistía en encontrar una forma de unificar unas poblaciones muy diversas en torno a unos ideales y unas metas comunes. ¿Existía una identidad común egipcia o turca que trascendiera todas las demás identidades religiosas y étnicas? Era difícil saberlo, pero por el momento el espíritu del nacionalismo negativo –de la oposición a los agresores extranjeros bajo un estandarte común– parecía ser suficiente.

Por añadidura, el nacionalismo podía combinarse fácilmente con el panislamismo, e incluso complementarlo, como sucedía en las ideas de al-Afghani; las contradicciones entre ambas corrientes solamente surgirían durante el siglo XX. La idea de un califa fuerte se estaba cociendo en lugares tan distantes como la India e Indonesia, donde los musulmanes se consideraban oprimidos por los europeos y anhelaban tener su propia civilización universal. Tenía sus críticos, como el pedagogo pro británico sir Sayyid Ahmed Khan, que aducía que «la soberanía del califa turco no se extiende sobre nosotros. Somos residentes de la India y súbditos del Gobierno británico».⁷⁹ Pero su atractivo emocional era enorme.

Las clases dirigentes de Estambul se dieron cuenta finalmente de la creciente conciencia internacional de los musulmanes durante la década de 1870. El Joven Otomano Namik Kemal describía irónicamente el novedoso interés del público otomano por los musulmanes de Xinjiang: «Hace veinte años se desconocía que hubiera musulmanes en Kashgar. Ahora, la opinión pública intenta conseguir la unión con ellos. Esa inclinación se asemeja a una inundación irresistible que no se detiene ante ningún obstáculo que encuentra a su paso».⁸⁰

Los otomanos prestaban atención a las lejanas llamadas de los musulmanes en parte debido a su propia amarga experiencia en materia de solidaridades transnacionales. Los otomanos habían sido testigos del paneslavismo inspirado por Rusia en los Balcanes, y lo habían sufrido en sus propias carnes, así como del ascenso de solidaridades étnicas y religiosas en otras regiones de Europa. Como señalaba Namik Kemal, «En contra de ese tipo de unión entre los europeos, nos vemos obligados a asegurar la unión política y militar de nuestro país».⁸¹ Al sultán Abdulhamid, que se enfrentaba simultáneamente al derrumbe financiero y a la derrota militar de su país, le parecía una excelente idea revivir el cargo moribundo de califa. Las reformas habían

tocado a su fin; los devaneos con los valores de Europa se habían terminado. Había llegado el turno del islam como ideología gobernante.

Abdulhamid se tomó muy en serio su liderazgo universal de los musulmanes, que a ojos de los occidentales era como una versión del papado, y construyó, por ejemplo, un ferrocarril en Arabia para los peregrinos que viajaban a Medina. Necesitaba una justificación ideológica para su despotismo, y algún tipo de palanca para presionar a las potencias europeas, que gobernaban sobre millones de musulmanes descontentos en los países colonizados; el panislamismo le prestaba un buen servicio en ambos sentidos. Muy pronto los musulmanes de todo el mundo asumieron la idea de que lo que en aquel momento podía salvar al islam era un panislamismo fortalecido y centrado en Estambul, con la única gran potencia musulmana superviviente, el sultán otomano, como califa.

Mientras tanto, la expansión europea provocaba violentas reacciones adversas por parte de los pueblos islámicos que hasta entonces no habían sufrido los abusos de Occidente, o de quienes, como los wahabíes, rechazaban completamente a sus gobernantes modernizadores autóctonos. En la década de 1870, en Sudán surgió un líder carismático que se hacía llamar el Mahdi y que encabezaba un movimiento milenarista para expulsar no sólo al jedive egipcio sino también a sus aliados británicos. Tras apuntarse una brillante victoria tras otra, el Mahdi prometió islamizar el mundo entero.

Posteriormente, al-Afghani afirmó que había conocido al Mahdi, lo cual probablemente era falso. Al igual que muchos musulmanes por todo el mundo, al-Afghani se quedó fascinado por las hazañas de aquel sudanés anteriormente desconocido contra las fuerzas británicas a principios de la década de 1880, en particular por su largo asedio de la guarnición anglo-egipcia de Jartum, que concluyó con la masacre de sus tropas en 1885. De hecho, para muchos musulmanes, el Mahdi sudanés parecía un candidato mejor para el puesto de califa que el mismísimo sultán otomano.

No está claro lo que opinaba al-Afghani en la década de 1870 sobre aquel despiadado guerrero que prometía una revolución instantánea a los musulmanes, pero para cuando al-Afghani concluyó su segunda estancia en la India, en 1882, se había puesto clara y vehementemente en contra del tipo de adaptación al poderío y la tutela occidentales que muchas élites musulmanas

habían venido defendiendo hasta entonces. Pese a no ser más devoto que antes, al-Afghani adoptó la apariencia de un musulmán ortodoxo, de un defensor a ultranza del islam contra los abusos de Occidente. En 1883, poco después de marcharse de la India, al-Afghani afirmaba en un periódico francés:

Todos los musulmanes aguardan al Mahdi y consideran su llegada como una necesidad absoluta. [...] Los musulmanes indios, en particular, en vista de sus infinitos sufrimientos y de los crueles tormentos que padecen bajo el dominio inglés, le esperan con la mayor impaciencia. [...] ¿Acaso Inglaterra espera acallar la voz del Mahdi, la más imponente de todas las voces, dado que su fuerza es incluso mayor que la voz de la Guerra Santa, que brota de todas las bocas musulmanas? [...] ¿Se cree Inglaterra capaz de ahogar esa voz antes de que se deje oír por todo Oriente, desde el Himalaya hasta Dawlaghir, de norte a sur, e interpele a los musulmanes de Afganistán, del Sind y de la India?⁸²

Durante su estancia en la India, entre 1879 y finales de 1882, al-Afghani visitó Karachi y Bombay, pero pasó la mayor parte del tiempo en Hyderabad y en Calcuta. Seguido dondequiera que fuera por los espías británicos, al-Afghani mantuvo las distancias con el activismo político. No obstante, fue refinando sus ideas en una serie de artículos publicados. Muchos de ellos iban dirigidos contra sir Sayyid Ahmed Khan, el principal líder musulmán de la India, que, desde la represión del motín por los británicos, había encabezado una campaña para que los musulmanes indios volvieran a ser útiles y fiables a ojos de sus gobernantes extranjeros. Khan pensaba que los musulmanes indios se habían quedado rezagados respecto a los hindúes a la hora de aprovechar las oportunidades de la educación moderna. Fundó el Aligarh College, en el norte de la India, para intentar cerrar esa evidente brecha entre las dos comunidades.

Al-Afghani no podía estar más de acuerdo con la convicción de Khan de que había que educar a la comunidad musulmana. Como él mismo escribió en una revista india, «Con mil remordimientos digo que los musulmanes de la India han llevado su ortodoxia, mejor dicho, su fanatismo, hasta un extremo de maldad tal que les dan la espalda con desagrado y asco a las ciencias, a las

letras y a las industrias».⁸³ En otro artículo reprendía al ulema indio por su estrechez de miras, diciendo:

¿Por qué no levantas la mirada de esos libros deficientes, y por qué no la proyectas sobre este extenso mundo. [...] No le dedicas ni un pensamiento a esa cuestión de enorme importancia, que afecta a cualquier hombre inteligente y que es la siguiente: ¿Cuál es la causa de la pobreza, de la indigencia, de la indefensión y de la aflicción de los musulmanes, y existe o no un remedio para ese importante fenómeno y esa gran desventura?⁸⁴

A juicio de al-Afghani, Khan rotundamente no poseía ese remedio. Todo lo contrario: al-Afghani le consideraba un occidentalizador delirante y pueblerino, que era incapaz de ver el triste destino de sus correligionarios en otros países y las intenciones de mala fe de los británicos en tierras musulmanas. Khan era un hombre muy peligroso, afirmó al-Afghani en una revista que se hacía en Calcuta, un hombre que aspiraba «a debilitar la fe de los musulmanes, a servir a los intereses de los extranjeros, y a modelar a los musulmanes conforme a las costumbres y las creencias de aquéllos».⁸⁵

Se trataba de una acusación injusta. Khan había adoptado una actitud pragmática, y a principios del siglo XX su Aligarh College iba a aportar a algunos de los líderes más influyentes de la comunidad musulmana india. Y no era más pro británico que muchos reformistas hindúes del siglo XIX, como el abuelo de Rabindranath Tagore. Sin embargo, al-Afghani tenía por lo menos una parte de razón. Khan consideraba que la participación de los musulmanes en el motín había sido una locura vergonzosa, e incluso afirmaba que la mayoría de los musulmanes se había mantenido fiel a los británicos. En una visita que realizó a Europa en 1869, escribió una serie de cartas a su casa, afirmando que los ingleses tenían buenas razones para considerar a los indios como «bestias estúpidas». «Lo que he visto –decía en tono de lisonja sir Sayyid–, y lo he visto a diario, está mucho más allá de la imaginación de un indio autóctono [...] todas las cosas buenas, espirituales y materiales, que cabría encontrar en el hombre, le han sido concedidas a Europa por el Todopoderoso, y sobre todo a Inglaterra.»⁸⁶ Al pasar por Sicilia, se preguntaba por la ausencia de monumentos duraderos erigidos por los

musulmanes durante su larga presencia en la isla. En 1876 afirmaba: «El gobierno de los británicos en la India es el fenómeno más maravilloso que ha visto el mundo».⁸⁷

Las lisonjas de sir Sayyid tuvieron sus críticos en la India. El poeta Akbar Illahabadi (1846-1921) tenía lo siguiente que decirle a los musulmanes angloparlantes como Khan:

Renunciad a vuestra literatura, os digo; olvidad vuestra historia
Cortad todos vuestros lazos con el jeque y la mezquita –no podría tener
menos importancia
Marchaos al colegio. La vida es breve. Lo mejor es no preocuparse
demasiado.
Comed pan inglés, y empujad vuestra pluma, y henchíos de felicidad.⁸⁸

Illahabadi pensaba que los musulmanes que apoyaban el Aligarh College de sir Sayyid, aunque lo hacían con buena intención, eran básicamente lacayos de los británicos.

Lo que dice nuestro respetado Sayyid es bueno.
Akbar está de acuerdo en que es sensato y justo.
Pero la mayoría de los que dirigen esa moderna escuela
Ni creen en Dios, ni tampoco en la oración.
Afirman creer, pero salta a la vista
Que en lo que *ellos* creen es en los poderes que existen.⁸⁹

Illahabadi consideraba que la educación al estilo occidental era una forma particularmente insidiosa de colonialismo. «Nosotros, los de Oriente le partimos la cabeza a nuestros enemigos / ellos, los de Occidente, cambian la naturaleza de sus enemigos / Los cañones ya se fueron, y ahora lo que viene son profesores.»⁹⁰ Y denunciaba amargamente el desarraigo de su tradición de los jóvenes musulmanes:

No aprendemos las cosas que deberíamos aprender –
Y perdemos lo que ya teníamos a nuestro cargo;

Privados de conocimiento, sumidos en la incuria,
Estamos, ¡ay! no sólo ciegos sino dormidos.⁹¹

Al-Afghani no discrepaba de ello. En los sucesivos artículos que publicaba en las revistas indias, criticaba los esfuerzos de Khan por crear funcionarios locales para los británicos por el método de promover la educación al estilo occidental y los empleos estatales para los musulmanes. «¿Por qué habría que calificar de filántropo –escribía, utilizando un lenguaje que posteriormente sería utilizado a menudo contra los déspotas occidentalizadores de los países musulmanes– a alguien que está destruyendo el espíritu vital de un pueblo? ¿Por qué habría que considerar un sabio a una persona que trabaja en favor del declive de su religión? ¿Qué ignorancia es ésta?»⁹²

Durante una visita a la India a mediados de la década de 1880, Wilfrid Blunt⁹ conoció a muchos musulmanes que simpatizaban con los ataques de al-Afghani contra Khan. Sin embargo, nada les enfurecía más, a ellos y a su ídolo, que oír a Khan predicar un nuevo islam materialista que suponía que los seres humanos eran los jueces de todas las cosas. Al-Afghani, que no se distinguía por ser un fundamentalista religioso, fomentaba y agradecía las reinterpretaciones de los textos islámicos. Tanto él como su discípulo más influyente, Muhammed Abduh, aspiraban a restablecer la debilitada *umma* musulmana, por el procedimiento de dar una visión del islam como una religión racional, contraponiendo ese «auténtico islam» al islam corrupto y descarriado de sus gloriosos orígenes, y que lamentablemente se manifestaba en gran parte de la reciente historia y de los usos del mundo musulmán. Pero al-Afghani se mantuvo fiel a su fe en un dios trascendente y en su rechazo a las creencias que adoptaban «el mundo o el hombre como objeto idóneo de culto». En la obra más extensa que publicó, «Refutación de los materialistas», una réplica a la visión del islam que planteaba sir Sayyid, al-Afghani se enfrentaba con todos los que habían exaltado al hombre y que habían explicado el mundo como algo creado por sí solo, desde Demócrito hasta Darwin. A su juicio, al atacar la religión se corría el riesgo de socavar la base moral del conjunto de la sociedad y de debilitar los lazos que mantenían unidas a las comunidades –precisamente ése era el debilitamiento que había

sumido en una crisis a los musulmanes de todo el mundo.

Al-Afghani iba virando cada vez más hacia la lucha armada y la resistencia violenta contra Occidente. Claramente se había envalentonado con los éxitos del Mahdi en Sudán. En 1879, en una larga carta al sultán otomano que había escrito poco antes de llegar a la India, al-Afghani se había propuesto a sí mismo como un revolucionario errante que podía sublevar y unir a los musulmanes de toda Asia central e India, y provocar un choque entre los Imperios Británico y Ruso, con lo que se cumpliría el programa panislámico del sultán. Estaba llena de frases como la siguiente: «Una vez concluido el asunto que me lleva a la India, quisiera ir a Afganistán e invitar al pueblo de ese país, que, cual león salvaje, no tiene miedo de derramar su sangre y no admite vacilaciones en la guerra, sobre todo en la guerra santa, a emprender una contienda religiosa y a un esfuerzo nacional».⁹³ No se sabe lo que le respondió Abdulhamid. El panislamismo del sultán era menos intrépido y más oportunista; además, el sultán tenía una percepción más clara del invencible poderío europeo que al-Afghani. Pero es posible que tomara nota de la pasión intelectual y política de éste –porque una década después el sultán intentó que al-Afghani se pusiera al servicio de sus fines.

Curiosamente, al-Afghani no habló de panislamismo a la *intelligentsia* musulmana india, que era cada vez más consciente de sus resonancias por todo el mundo musulmán; al-Afghani parecía tener claro que la inmensa población no musulmana de la India también podía sumarse a su causa antiimperialista. Fue una decisión astuta. Se dio la circunstancia de que la influencia política de sir Sayyid Ahmed Khan sobre los musulmanes indios acabó por desvanecerse, y la campaña más enérgica en apoyo del califato otomano iba a llegar a principios de la década de 1920 en forma de una agitación por todo el país –el primer movimiento de masas importante de la India musulmana– con el apoyo del gran líder hindú Mahatma Gandhi. Como más tarde escribiría Illahabadi, explicando la campaña conjunta a favor del califato que estaban llevando a cabo Gandhi y el líder musulmán indio Maulana Muhammad Alí: «Maulana no se ha equivocado, ni Gandhi ha urdido una conspiración. / Lo que les lleva a tomar un mismo rumbo es el vendaval de las políticas de Occidente».⁹⁴ Puede

que al-Afghani ya hubiera previsto ese momento nacionalista, dado que subrayaba la necesidad de unidad entre hindúes y musulmanes en la India. En esa misma línea, también argumentaba que los vínculos lingüísticos eran más profundos que los religiosos (una lección que Pakistán posteriormente aprendería cuando los musulmanes de lengua bengalí de Pakistán Oriental se independizaron para formar Bangladesh en 1971).

Mientras que en Egipto al-Afghani había apelado a la grandeza del país en tiempos preislámicos, en la India celebraba los descubrimientos en ciencias y matemáticas de los hindúes de la época clásica. En un discurso que pronunció en Calcuta ante un público mayoritariamente musulmán, señaló la presencia de jóvenes estudiantes y confesó estar

feliz de ver a estos hijos de la India, dado que son los vástagos de aquella India que fue la cuna de la humanidad. Los valores humanos se propagaron desde la India al mundo entero. Estos jóvenes proceden de la misma tierra donde se determinó por primera vez el círculo meridiano. Proceden del mismo reino que entendió por primera vez el Zodíaco. Todo el mundo sabe que resulta imposible determinar esos dos círculos sin alcanzar previamente la perfección en geometría. Así pues, podemos decir que los indios fueron los inventores de la aritmética y la geometría. Observad que los números indios se transmitieron desde aquí a los árabes, y desde ellos a Europa [...] [Los indios] llegaron al máximo nivel en pensamiento filosófico.

Al-Afghani, invocando los textos religiosos y jurídicos de la India clásica, los Vedas y los Shastras, añadió que «estos jóvenes son también los hijos de una tierra que fue el origen de todas las leyes y las normas del mundo».⁹⁵

Durante el siglo siguiente, los nacionalistas hindúes de la India iban a hacer a menudo afirmaciones similares acerca del legado científico y filosófico de la India. Indudablemente, al-Afghani sabía muy bien cómo adaptar su mensaje a la medida de sus oyentes. Pero era coherente en su anticolonialismo, según el cual los musulmanes de la India, igual que los de otros países, debían despertar y unirse con otros pueblos musulmanes y no musulmanes en un frente unido contra los británicos. Al mismo tiempo, para

los musulmanes, el islam debía seguir siendo la principal fuente de fortaleza y de valores; no debían dejarse embaucar por la agenda pro británica de sir Sayyid Ahmed Khan. Y ni los hindúes ni los musulmanes debían darle la espalda a sus respectivas tradiciones. Como Akbar Illahabadi se exhortaba a sí mismo: «Akbar, en todos los versos que escribas / Haz que éste sea tu argumento reiteradamente / Musulmán toma tu rosario / Y brahmán, ponte el cordón sagrado¹⁰». ⁹⁶ La India le había revelado originalmente a al-Afghani las ventajas de las ciencias y el conocimiento de Occidente; la India también le sirvió de advertencia en contra de los que propugnaban una occidentalización drástica y total.

El interludio europeo

Tras una breve escala en Londres, durante la cual conoció a Wilfrid Blunt y escribió un artículo antibritánico que publicó en un periódico dirigido por un discípulo suyo, un libanés católico oriental, al-Afghani llegó a París en enero de 1883, poco después de que Gran Bretaña aplastara la sublevación en Egipto y ocupara el país. La capital francesa era en aquellos tiempos, igual que lo había sido durante la mayor parte del siglo XIX, una meca de todo tipo de disidentes políticos. Entre la legión de exiliados procedentes del norte de África estaba James Sanua, el antiguo discípulo de al-Afghani en Egipto. Sanua anunció la llegada de al-Afghani a París publicando su retrato litográfico en su revista, *Abu Nadarra Zarqa*. Al-Afghani empezó de inmediato a escribir para Sanua.

Poco antes de partir de la India hacia Europa, al-Afghani había sido interrogado por las autoridades británicas en Calcuta, que le tuvieron brevemente bajo arresto domiciliario. Aquel acoso, junto con las vistosas reverencias de musulmanes como sir Sayyid Ahmed Khan ante los británicos, aparentemente le llenaron de amargura. Al explicarle en una carta que le escribió a su viejo protector en Egipto, Riyad Pashá, por qué había ido a París después de su estancia en la India, al-Afghani decía que quería estar en

tierras cuyos habitantes gozan de mentes sanas, oídos atentos y corazones comprensivos, a los que pueda narrarles cómo se trata a un ser humano en Oriente. Así se apagará el fuego que han encendido en mí tantos sufrimientos, y mi cuerpo se verá libre de la carga de unos sufrimientos que me han roto el corazón.⁹⁷

Tras pasar una larga temporada en *Dar al-Harb*, al-Afghani quería dar prioridad al autofortalecimiento de los musulmanes contra Occidente frente a la cuestión de las reformas internas. Pudo verse una muestra de esa nueva actitud defensiva en uno de los primeros artículos que al-Afghani publicó en un periódico en lengua árabe de París, una carta abierta a su director, un maronita libanés, discípulo suyo, donde le reprendía por sus excesivas críticas a los «orientales» que estaban sufriendo a manos de los imperialistas extranjeros, y al Imperio Otomano, que era el único protector de los musulmanes en todo el mundo. Tan sólo la unidad interna entre los orientales, afirmaba, podía evitar que se convirtieran en presa de los extranjeros. Análogamente, los otomanos debían permanecer unidos detrás de su potentado. Al-Afghani estaba dispuesto a buscar y a encontrar partidarios, tanto en Francia como en el Imperio Otomano, de ese punto de vista.

Los artículos donde al-Afghani elogiaba al sultán otomano como potencial unificador del islam fueron recibidos con especial gratitud por sus antiguos discípulos y colegas egipcios, que se habían exiliado en Beirut tras la ocupación de Egipto por los británicos. Mohammed Abduh, entre otros, le escribió una carta donde no escatimaba elogios al papel que había desempeñado al-Afghani en el despertar de Egipto. Pocos meses después, Abduh se reunió con al-Afghani en París, y juntos fundaron una sociedad secreta de musulmanes dedicada a la unificación y la reforma del islam.

Gracias a la financiación de un adinerado reformista político tunecino, y de otros simpatizantes acomodados, y asistido por voluntarios como Qasim Amin (1863-1908), un defensor de los derechos de las mujeres nacido en Alejandría, al-Afghani y Abduh pusieron en marcha una revista llamada *al-'Urwa al-wuthqa* (literalmente, «El lazo indisoluble») para su distribución gratuita en el mundo musulmán. Los dieciocho números de la revista, que se confeccionaba en una pequeña habitación cerca de la plaza de la Madeleine,

abordaban temas como los estragos del imperialismo británico, la necesidad de unidad y de orgullo cultural de los musulmanes, y la correcta reinterpretación de los principios islámicos. Aunque se impidió su difusión en los países controlados por las potencias europeas, la revista en versión clandestina tuvo una enorme influencia en todo el mundo musulmán y más allá. El primer número de *al-'Urwa al-wuthqa* se dirigía a «los orientales en general, y a los musulmanes en particular», alegando que la revista iba a resultarles útil porque iba a explicarles las causas de su declive y a ofrecerles un remedio. A continuación afirmaba que por fin los imperialistas europeos habían quedado en evidencia, y que los musulmanes, oprimidos durante mucho tiempo, empezaban a ser conscientes de la necesidad de unidad contra los extranjeros que ocupaban su tierra.

La nota de exhortación hace que la revista nos recuerde al *Manifiesto Comunista*. Pero no debemos infravalorar su importancia como la primera publicación internacional que llamaba explícitamente al restablecimiento de la solidaridad islámica frente al Occidente invasor. En lengua árabe no había existido ninguna publicación parecida, ni en ninguna otra lengua del mundo islámico. Después de inventar el periodismo liberal en Egipto, al-Afghani y Abduh estaban inaugurando con aquella revista una tradición de polémica radical que rechazaba explícitamente el anterior programa musulmán de reformas internas y de consolidación nacional. Como explicaba Abduh en una entrevista concedida a la *Pall Mall Gazette* antes de la ocupación británica de Egipto:

Queríamos derribar la tiranía de nuestros gobernantes; nos quejábamos de los turcos ante los extranjeros; queríamos mejorarnos políticamente, y avanzar igual que han avanzado por el camino de la libertad las naciones de Europa. Ahora sabemos que existen males peores que el despotismo, y peores enemigos que los turcos.⁹⁸

Al-'Urwa al-wuthqa fue la publicación que ofreció por primera vez, en palabras de Abduh, una interpretación de la yihad como un deber individual, más que colectivo –la obligación de mantener las tierras del islam bajo control musulmán, que era vinculante para todos los musulmanes, no sólo para

sus gobernantes—. Tanto Abduh como al-Afghani se esforzaron por encontrar mensajes en el Corán que pudieran encajar en su programa político de despertar a las masas musulmanas; también enviaron ejemplares de la revista a lugares tan remotos como Trípoli y la península de Malaca. El escritor sirio Rashid Rida decía en un escrito que, cuando leyó los artículos de *al-'Urwa al-wuthqa* sobre «el llamamiento al panislamismo, al retorno de la gloria, del poderío y del prestigio del islam, a la recuperación de todo lo que el islam poseía antiguamente, y a la liberación de su pueblo de la dominación extranjera», se sintió «tan impresionado que entré en una nueva fase de mi vida».⁹⁹ Rida, posteriormente protegido por Mohammed Abduh, iba a proseguir la obra de al-Afghani a través de *al-Manar* («La almenara»), una importante revista que se publicó entre 1898 y 1935, y que combinaba un programa antiimperialista con el renacer del islam; difundió el prestigio de al-Afghani hasta los más remotos confines de Asia central, y todavía más hacia Oriente, hasta los musulmanes de China y de la península de Malaca.

La amplia difusión de los escritos de al-Afghani le granjeó la atención no deseada del Foreign Office británico en Londres. Uno de los espías de Gran Bretaña en Hyderabad envió una carta donde afirmaba que la revista de James Sanua no era «apta para permitir su entrada en la India» y que era «aún menos idónea para Egipto». La carta incluía la traducción de un artículo de la revista, un informe procedente de Egipto, ya ocupado por los británicos: «El poder está en manos de los europeos, que nos han comprado por medio de traidores, y hoy vamos detrás de ellos como los burros». El artículo concluía con una loa a al-Afghani, rogándole que «nos envíe sus elucubraciones, que nos infunden una nueva alma, ya que abren nuestros corazones al honor nacional y al patriotismo, y nos incitan a desplegar el estandarte de la libertad».¹⁰⁰

Las alarmadas autoridades británicas le pidieron a la policía francesa que investigara las actividades de al-Afghani. Recibieron un informe muy poco tranquilizador, que señalaba la estrecha colaboración del agitador antibritánico con James Sanua. Al-Afghani «pasa por ser una persona muy bien educada —decía el informe—, y aunque se expresa en francés con dificultad, domina ocho idiomas». El informe confirmaba que «su conducta habitual y su

moralidad no dan pie a ningún comentario desfavorable», aunque «recibe muchas visitas y parece disfrutar de una situación desahogada». ¹⁰¹

En parte era verdad. Parece que en París, al-Afghani saboreó el pícaro cosmopolitismo de los exiliados políticos. Cuando Wilfrid Blunt fue a visitar a al-Afghani y a Abduh a la redacción instalada en una buhardilla de la calle de Seize, se encontró con un «grupo muy curioso de extranjeros que prácticamente llenaban la habitación –una dama rusa, un filántropo estadounidense, y dos jóvenes bengalíes que se presentaron como teosofistas, y que habían acudido, dijeron, para pedir consejo al gran jeque». ¹⁰²

Los visitantes indios estaban ávidos de noticias sobre el Mahdi, que a la sazón era el mismo tipo de figura ominosa para los occidentales que posteriormente llegó a ser Osama bin Laden. A pesar de su anterior reticencia hacia el sudanés, al-Afghani en aquel momento le aclamaba como el heraldo de una insurrección mundial de los musulmanes contra Occidente: «Otra importante victoria para el Mahdi –escribía en un periódico francés– tendría como mortífera consecuencia no sólo la provocación de una insurrección en los países islámicos bajo dominio turco, así como en Beluchistán, Afganistán, Sind, la India, Bujara, Kokand, Khiva, sino que también crearía problemas en Trípoli, en Túnez, en Argelia, e incluso en Marruecos». ¹⁰³

Con aquel tono mesiánico religioso-político plenamente consolidado en su forma de pensar, al-Afghani se sometió a un cambio radical de vestuario. Aunque anteriormente solía vestirse con túnicas largas y sueltas y turbante, al-Afghani optó por los cuellos blancos almidonados, la corbata y la chaqueta. Suscitó las atenciones de una atractiva mujer alemana. Tuvo una breve aventura con ella –la única intimidad romántica de la que hay constancia en su vida– pero dejaba sus cartas sin abrir. También suscitó la curiosidad de los intelectuales europeos, entre los que destacaba Ernest Renan.

Renan conoció a al-Afghani en marzo de 1883 a través de un exiliado árabe en París que colaboraba a menudo con la revista *Journal des Débats*. «Pocas personas –escribía posteriormente Renan– me han producido una impresión más viva.» La conversación entre ambos llevó a Renan a escribir y pronunciar una conferencia titulada «El islam y la ciencia» en la Sorbona. Al-Afghani

replicó con un largo artículo; Renan escribió una contrarréplica. Fue el primer debate importante entre un musulmán y un intelectual europeo, y anticipó muchos debates occidentales posteriores acerca del islam en el mundo moderno.

En el artículo con que se abría aquel debate, Renan elogiaba el helenismo y denunciaba al islam como padre del despotismo y del terrorismo. Apelaba a la jerarquía racial por la que la racionalidad, el empirismo, la laboriosidad, la autodisciplina y la adaptabilidad definían al hombre occidental, y cuya virtual ausencia definía a los pueblos que éste dominaba. «Los liberales que defienden el islam no lo conocen», afirmaba Renan en su artículo. «El islam es [...] el reino de un dogma, representa los grilletes más pesados que jamás han encadenado a la humanidad.»¹⁰⁴ Renan atacaba al islam en unos términos parecidos a los que él mismo y otros librepensadores europeos desplegaron contra el catolicismo: por sus pretensiones de revelación sobrenatural, suponía una afrenta a la razón, y era un violento perseguidor del libre pensamiento. También proclamaba a bombo y platillo que el progreso era el logro y la prerrogativa exclusiva de la raza blanca y del cristianismo, y argumentaba que el islam y la ciencia moderna eran incompatibles. Ofrecía una explicación para los logros de los árabes en materia de filosofía y ciencias, alegando que eran obra de hombres prácticamente apóstatas, que se habían rebelado contra el islam, y que habían tomado muchas ideas prestadas de los griegos y los persas.

Al-Afghani refutaba con facilidad el argumento racial, señalando a los filósofos islámicos persas, que eran musulmanes y trabajaban en lengua árabe. A continuación iba más lejos que cualquier otro pensador islámico moderno al mostrarse de acuerdo con el punto de vista de Renan sobre los defectos intelectuales de la religión, aunque a ese respecto no aceptaba que se señalara con el dedo exclusivamente al islam. Todas las religiones, decía, comenzaban manifestando intolerancia hacia la razón y la ciencia, y sólo después se iban liberando poco a poco de esos prejuicios. El islam iba muchos siglos por detrás del cristianismo en la larga curva del conocimiento. Había «intentado ahogar a la ciencia y detener su avance», pero había sido compatible, y todavía era capaz de hacerse compatible con las tradiciones de la indagación intelectual. Era importante creer que el islam era capaz de ello, porque de lo

contrario «cientos de millones de hombres estarían condenados a vivir en la barbarie y la ignorancia».¹⁰⁵

Renan comenzaba su contrarréplica con un tono condescendiente: «No hay nada más instructivo que estudiar las ideas de un asiático ilustrado en su forma original y sincera». Insistía en que los musulmanes inteligentes, como al-Afghani, eran los que estaban «totalmente divorciados de los prejuicios del islam», y que, además, provenían de lugares como Persia e India, «donde el espíritu ario sigue viviendo con tanta fuerza bajo la capa superficial del islam oficial». No obstante, concedía algo de terreno a al-Afghani: «Galileo – admitía –, no fue mejor tratado por el catolicismo que Averroes por el islam».¹⁰⁶

Ahí se acabó del debate. Curiosamente, Abduh se negó a traducir la respuesta de al-Afghani a Renan. No quería que circulara entre los devotos ninguna crítica del islam. «Nosotros decapitamos a la religión únicamente con la espada de la religión», le explicaba Abduh a al-Afghani, y al parecer éste no discrepó. En aquel momento, tanto para Abduh como para al-Afghani, el islam, por insuficiente que resultara, era la única fuente de ética y de estímulo para la movilización política. Y además, al-Afghani veía de forma profética que una sociedad totalmente laica –el sueño del racionalismo del siglo XIX– estaba abocada a seguir siendo una fantasía, tanto en Occidente como en el mundo musulmán. Como al-Afghani concluía en su respuesta a Renan:

A las masas no les gusta la razón, cuyas enseñanzas tan sólo son capaces de comprender unas pocas mentes selectas. La ciencia, por excelente que sea, no puede satisfacer completamente la sed de ideales de la humanidad, ni el deseo de elevarse hacia oscuras y lejanas regiones que los filósofos y los eruditos no son capaces de ver ni de explorar.¹⁰⁷

Hubo muchas respuestas de ese tipo a Renan por parte de los intelectuales musulmanes. La más conocida fue la del Joven Otomano Namik Kemal, pero era de una naturaleza sobre todo defensiva, pues defendía los logros científicos y filosóficos de los árabes y atacaba a Occidente, mientras que al-Afghani admitía el deficiente estado del conocimiento islámico en aquel periodo.

Aquel intercambio vino a demostrar una vez más la flexibilidad intelectual de al-Afghani, su capacidad para interpretar el islam, así como para proyectarse a sí mismo, en nuevos contextos. Durante su debate con Renan, al-Afghani argumentaba que las enseñanzas originales del islam estaban en consonancia con el racionalismo moderno, pero desde entonces las sociedades musulmanas se habían vuelto internamente débiles e intolerantes; necesitaba a un Martín Lutero para reconciliarse con el mundo moderno.

Que el islam necesitaba una Reforma, con él como Lutero, estaba convirtiéndose poco a poco en uno de los temas favoritos de al-Afghani. Mientras tanto, estaba dispuesto a conformarse con un gobernante fuerte que pudiera unir a los musulmanes contra Occidente. Uno de los candidatos con más posibilidades era el sultán Abdulhamid, al que al-Afghani tenía la precaución de elogiar en sus artículos. El otro candidato era el Mahdi. En los artículos que escribía para los periódicos franceses de izquierdas, al-Afghani mencionaba la posibilidad de un ataque combinado de los rusos, los franceses y los otomanos contra los británicos que, afirmaba, podía ir seguido de un levantamiento masivo de los musulmanes por todo el mundo. El Mahdi era una figura crucial en su plan para alarmar a los británicos, que no era puramente imaginario. Durante su estancia en París, al-Afghani participó en distintas intrigas, incluida una propuesta, planteada por Wilfrid Blunt, de convencer al Mahdi para que cesaran sus ataques contra los británicos a cambio de la independencia de Egipto.

El papel central que desempeñaba al-Afghani en todo aquel plan tenía que ver con sus exageradas afirmaciones acerca de la influencia que ejercía sobre el Mahdi. Pero logró convencer por lo menos a algunos. Entre los altos funcionarios británicos se consideraba a al-Afghani un mediador eficaz, y en julio de 1885 incluso llegó a viajar a Londres, por invitación de Blunt, para reunirse con Randolph Churchill, el secretario de Estado para la India. Blunt le advirtió previamente a Churchill de que al-Afghani, su invitado, «está en la lista negra [...] de todo el mundo aquí, y es un enemigo de Inglaterra». «Pero –añadía–, si no lo fuera, no nos sería de ninguna utilidad.»¹⁰⁸ Al-Afghani le informó sin rodeos a Churchill de que los musulmanes indios odiaban a Gran Bretaña más de lo que odiaban a Rusia, su principal rival en el Gran Juego. A pesar de ello, Gran Bretaña podía redimirse retirándose de Egipto y formando

una «alianza con el islam, con los afganos, los persas, los turcos, los egipcios, los árabes. [...] Los mulás predicarían una guerra santa para que la gente se uniera a ustedes contra los rusos».¹⁰⁹

Aquellos planes tan poco plausibles y demasiado ambiciosos no dieron ningún fruto (se anticipan en casi un siglo a la guerra santa anglo-estadounidense contra Rusia en Afganistán). El Mahdi decepcionó a todo el mundo con su repentina muerte en 1885, y el oportunista al-Afghani muy pronto instaría a los rusos a aliarse con los musulmanes contra los británicos. Después de tres inútiles meses urdiendo complots con los británicos, al-Afghani tuvo que abandonar la casa de Blunt en Londres tras una fuerte discusión con dos amigos musulmanes de su anfitrión. Posteriormente, Blunt escribía que

Jamal al-din era un hombre genial, cuyas enseñanzas ejercieron una influencia difícil de sobrestimar en el movimiento reformista mahometano de los últimos treinta años. Para mí fue un gran honor que viviera tres meses bajo mi techo en Inglaterra; pero era un hombre indómito, totalmente asiático, y no resultaba fácil domesticarle en las costumbres europeas.¹¹⁰

Desde luego, Europa y los plácidos placeres del exilio no estaban hechos para al-Afghani. Además, por aquella época también se distanció de Abduh. Los motivos nunca estuvieron claros, pero resultaron evidentes en sus respectivas trayectorias políticas, que les llevarían a lugares muy diferentes.

Al-Afghani no había regresado a su tierra natal durante casi dos décadas; ni siquiera se mantuvo en contacto con su familia, hasta que se instaló en París. En 1886 viajó a Persia, y estuvo varios meses en la ciudad portuaria de Bushehr. Para entonces ya era un hombre famoso. Y, una vez más, adaptando su perfil público a las nuevas circunstancias, empezó a destacar su ascendencia persa. Sus anfitriones en Persia eran hombres poderosos de la corte, comerciantes y terratenientes, e incluso activistas en ciernes, como Mirza Nasrallah Isfahani, posteriormente conocido como Malik al-Mutakallimin, un miembro progresista de los ulemas que iba a convertirse en uno de los líderes

de la revolución constitucional persa de 1906.

Malik al-Mutakallimin acababa de ser desterrado de la India por los británicos; encontró una figura paterna en al-Afghani, que disertaba largo y tendido sobre el panislamismo. Otros miembros de la *intelligentsia* persa se unieron a al-Afghani, y algunos de ellos posteriormente formarían su círculo íntimo durante su exilio en Estambul en la década de 1890. Incluso el sha Naser al-Din había oído hablar de él, y le invitó a Teherán. En su primer encuentro, al-Afghani le dijo al sha que era como una «espada afilada» en manos del soberano, y le pidió que no la dejara ociosa. Parece que aquellas agresivas palabras provocaron el distanciamiento del conservador sha, que ya estaba preocupado por las noticias de los discursos y los escritos políticos de al-Afghani; desterró discretamente de Persia al potencial alborotador.

A continuación al-Afghani viajó a Moscú. En aquella época los británicos seguían muy de cerca sus movimientos, y el embajador británico en Rusia manifestó su preocupación ante el ministro de Asuntos Exteriores ruso por el hombre que había «lanzado los más violentos ataques contra el Gobierno de Su Majestad», y que estaba intentando «fomentar la desafección en la India».¹¹¹ Estaba en lo cierto, y el propio al-Afghani no disimulaba sus intenciones de instigar al zar a emprender acciones contra la influencia británica en el mundo musulmán. En julio de 1887, la *Gaceta de Moscú*, un periódico dirigido por Mijaíl Nikiforovich Katkov, un conocido nacionalista conservador, y anfitrión de al-Afghani en Moscú, afirmaba que «su objetivo al visitar Rusia era familiarizarse en la práctica con el único país en el que tienen depositada su confianza 60 millones de musulmanes indios, un país que esperan que les ofrezca protección y que les libere del aborrecido yugo inglés».¹¹²

Por desgracia, Katkov falleció poco después de la llegada de al-Afghani. Pero éste siguió intentando recabar influencia en la corte del zar. En una entrevista que concedió al diario *Novoye Vremya*, al-Afghani manifestaba su sorpresa ante la disposición de Rusia de permitir que Gran Bretaña definiera la frontera ruso-afgana. Confesaba que le preocupaba la influencia británica en Afganistán; los británicos, afirmaba, primero se introducían sigilosamente en los países como asesores, para después convertirse en sus amos. Eso, añadía al-Afghani, también podría resultar cierto en el caso de Persia, donde el sha

estaba empezando a hacer importantes concesiones a los británicos a expensas de Rusia.

En Moscú se reunió con los que más verosímelmente podían ser sus cómplices de conspiración, como Dalip Singh, el pintoresco hijo del último rey sij del Punjab, que se sentía vehementemente ofendido por el tratamiento que le habían dispensado los británicos. Ambos tramaron una guerra entre Rusia y Gran Bretaña que no sólo conduciría a la liberación de la India, sino también a la extirpación de la presencia europea en todas las tierras de Oriente. Abdurreshid Ibrahim, un musulmán nacido en Rusia, que a la sazón estaba dando los primeros pasos de una notable trayectoria como activista internacional, aportó nuevas muestras del enfoque ecuménico del antiimperialismo de al-Afghani. Lo observó mientras éste conversaba con un *alim* ruso en San Petersburgo, y posteriormente informó de que al-Afghani había provocado el estupor del ruso cuando, en respuesta a una pregunta sobre jurisprudencia islámica (*fiqh*), se rió y dijo: «¿Pero sigues preocupándote por cuestiones de *fiqh*? Acabarás ahogándote en un mar de contradicciones». ¹¹³

Al carecer de paciencia para las especulaciones abstractas, al-Afghani se había convertido ante todo en un activista político, con el islam como su principal, pero en absoluto su único, instrumento. Abdurreshid Ibrahim describía cómo, al verse incapaz de conseguir una audiencia con el zar de Rusia, al-Afghani se presentó en el teatro de la ópera con su túnica y su turbante y reservó un palco cerca del zar. Poco después de que se levantara el telón en una escena, se levantó de su asiento. Volviéndose hacia La Meca, anunció en voz alta: «¡Me dispongo a decir la oración vespertina, *Alá u Akbar!*!»

Todas las miradas se volvieron hacia al-Afghani mientras él empezaba a recitar sus oraciones. Un general ruso entró en su palco, exigiendo saber qué se proponía al-Afghani. Ibrahim, nervioso, le pidió que esperara hasta que su compañero hubiera terminado. Mientras el zar y su familia contemplaban atónitos la escena, al-Afghani seguía adelante con sus rezos. Cuando se levantó le pidió al general que informara al zar de que «¡Tengo un tiempo con Dios en el que no tienen cabida ni reyes ni profetas!» ¹¹⁴ A Ibrahim, que estaba aterrado por la posibilidad de que le ejecutaran en el acto, al-Afghani le dijo que le había llevado la palabra del islam al zar, a la zarina y a los ministros de

Rusia.

Aunque aparentemente impresionado por aquel ejemplo de devoción musulmana –lo que en cualquier caso fue suficiente como para que no arrestaran de inmediato a al-Afghani y a Ibrahim–, el zar no llegó a plantear ningún complot contra los británicos. Aquello podría haber sido el final del trayecto para al-Afghani. Los revolucionarios en ciernes habitualmente tienen una posibilidad de éxito. Al-Afghani había tenido varias, pero no logró nada tangible de sus esfuerzos, salvo una extensa red de amigos, simpatizantes y compañeros conspiradores a lo largo y ancho de tres continentes. No obstante, su mayor victoria política todavía estaba por llegar, e iba a lograrla en Persia, su país de nacimiento.

Apoteosis en Persia

El sha de Persia, aparentemente influido por la red de contactos de al-Afghani en Rusia, superó su rechazo lo suficiente como para invitarle de nuevo a Teherán. Es posible que el sha también quisiera poner fin a las ruidosas críticas de al-Afghani a la creciente influencia británica en su país. Le ofreció al activista una especie de sinecura –la dirección de un periódico– pero el primer artículo que entregó al-Afghani denunciaba enérgicamente la influencia europea en el mundo musulmán. Según el embajador francés en Teherán, el sha se quedó horrorizado al leer en el artículo de al-Afghani que «debe correr la sangre de los infieles para que el número de musulmanes pueda crecer, y para que su influencia pueda aumentar en el mundo, etcétera, etcétera».¹¹⁵ Probablemente se trataba de una exageración, ya que al-Afghani nunca utilizaba ese tipo de lenguaje en los artículos que publicaba. En cualquier caso, el sha en seguida se dio cuenta de que invitar a al-Afghani a Persia había sido un grave error, ya que Persia era un terreno abonado para un agitador musulmán antiimperialista como él –y la opinión popular en aquel país le era más favorable de lo que había sido en Egipto.

Persia había padecido poco los abusos de Occidente, a diferencia de sus vecinos otomanos y de Egipto. En parte eso se debía a que el país no poseía un

producto de exportación generador de capital, como el algodón, con el que incentivar las inversiones extranjeras o mejorar sus infraestructuras. Por consiguiente, no había suficientes recursos para crear un ejército y una administración nacionales, ni para emprender extravagantes obras públicas. Los gremios seguían organizando la vida en las ciudades y en los pueblos; el orden social y económico no se había visto perturbado por una economía al estilo occidental centrada en el comercio exterior y en los derechos a la propiedad individual. Ajeno al desafío de la modernidad occidental, el islam conservaba su atractivo moral, su prestigio cultural y su fuerza cohesiva, y era susceptible de convertirse en el arma política que en aquel momento al-Afghani quería.

Al igual que el sultán otomano y el jedive egipcio, el sha de Persia también había realizado costosos viajes por toda Europa. Había escrito con admiración sobre lo que vio (un ballet en Moscú, y otras cosas para las que no existían palabras en persa, como «túnel», que él tradujo como «agujero en la montaña»). Envío a unos cuantos estudiantes a París, y autorizó a que los misioneros cristianos fundaran colegios en Persia. Pero se abstuvo cuidadosamente de seguir el ejemplo de los egipcios y los turcos, y no emprendió grandes reformas dentro del país. Como muchos otros déspotas, al sha le interesaba la modernización sólo en la medida que incrementara su aparato de vigilancia y control, y que le hiciera parecer un soberano ilustrado ante los inversores extranjeros.

Durante una visita que dos diplomáticos japoneses realizaron a Persia en la década de 1880, ambos vieron con escepticismo la modernización del sha. «Si un gobernante se esfuerza únicamente por tener una buena apariencia externa sin consolidar los fundamentos, es probable que el destino del Imperio penda de un hilo.»¹¹⁶ Para cuando el sha invitó a al-Afghani a regresar a Teherán, su incapacidad para considerar cualquier tipo de liberalización había empezado a provocar el rechazo de los jóvenes intelectuales persas que ansiaban reformas. Las dos potencias rivales que competían por la influencia sobre Persia —Gran Bretaña y Rusia— se habían vuelto más agresivas. Dominaban el comercio exterior de Persia; en particular, los británicos transportaban el opio que se cultivaba en Isfahán a los lucrativos mercados de China, y utilizaban el territorio persa para su conexión telegráfica terrestre con

la India.

Había una desconfianza generalizada hacia el sha y sus tratos con los extranjeros. La entrada de los infieles en la economía había irritado al clero conservador. En general, el poder de los clérigos chiíes en Persia era mayor que el de los ulemas suníes en Egipto. Mientras tanto, Gran Bretaña estaba negociando todo lo que quería, y Rusia insistía en sus propias reivindicaciones. En vez de comercio exterior, el sha había empezado a otorgar concesiones a los empresarios europeos, con la esperanza de conseguir un porcentaje de los beneficios de las nuevas líneas férreas, de los descubrimientos de petróleo y de las loterías del Estado.

En 1872 el sha había concedido un monopolio total para la construcción de vías férreas, carreteras, fábricas, presas y minas a un ciudadano británico, el barón Reuter (fundador de la agencia de noticias Reuter). Incluso un imperialista a ultranza como lord Curzon posteriormente calificó aquella transacción como «la más completa entrega del conjunto de los recursos de un reino en manos extranjeras que jamás se había imaginado, y mucho menos logrado, en toda la historia».¹¹⁷ Las protestas de Rusia hicieron imposible el acuerdo; pero Reuter consiguió otros tratos ventajosos, y el sha siguió vendiendo concesiones a los europeos a fin de financiar su gigantesco déficit fiscal.

Naturalmente, así fue como el jedive de Egipto había provocado que su país dependiera de las finanzas europeas, y en última instancia acabara siendo vulnerable a su ocupación por los británicos; detrás de los inocuos comerciantes de Occidente solían llegar los soldados depredadores. Como advertía al-Afghani, que ya había aprendido las lecciones del imperialismo en varios países musulmanes, en una carta dirigida a las autoridades de Persia, los enemigos extranjeros de Persia habían entrado en el país con

diversos y engañosos pretextos. Uno, con el título de Jefe de Policía [el conde Monteforte], otro, con el pretexto de ser el Director de Aduanas [*monsieur* Kitabgi], uno, que se decía instructor [oficiales rusos], otro, diciendo que es sacerdote [el doctor Torrence y los misioneros

estadounidenses], otro, con la excusa de arrendar las minas [English Mining Company], otro, con la de fundar un banco [Banco Imperial de Persia], y otro, alegando que poseía el monopolio del comercio del tabaco [el comandante Talbot] entre todos se están llevando los recursos del país, y con el tiempo se apoderarán del país en sí, y ése será el comienzo de vuestras desventuras.¹¹⁸

Al-Afghani rompió con el sha casi inmediatamente después de llegar a Persia, y se refugió en un santuario a las afueras de Teherán. Desde aquel refugio lanzaba constantes andanadas en forma de discursos, advirtiéndole a los persas de la inminente venta de su país: «Antes de que lleguéis a convertirnos en esclavos de los extranjeros, igual que los nativos de la India, debéis encontrar un remedio».¹¹⁹ Al-Afghani reclutó a sus más fervientes partidarios entre los intelectuales nacionalistas chiíes enardecidos por sus ideas, sobre todo la de que los principios del islam contenían todas las condiciones necesarias para hacer realidad la democracia y el imperio de la ley. Su grito de guerra era lo que hoy llamaríamos «democracia islámica», algo que para ellos resonaba en los discursos de al-Afghani. Se dio la circunstancia de que la campaña de al-Afghani recibió el apoyo no sólo de los intelectuales nacionalistas de mentalidad reformista, y de los comerciantes de bazar xenófobos, sino también de los ulemas conservadores (que en Egipto y en Turquía habían mostrado bastante desconfianza hacia él).

Al cabo de siete meses, el sha por fin se hartó de la propaganda política de al-Afghani; sus soldados hicieron caso omiso de la inviolabilidad del santuario donde se ocultaba, le detuvieron, y le obligaron a realizar una agotadora marcha, en medio del invierno, hasta el otro lado de la frontera con Mesopotamia, gobernada por los otomanos. Un al-Afghani humillado adoptó un tono aún más vociferante en su exilio; pero entonces los acontecimientos se aliaron para darle, por fin, un papel protagonista en un importante movimiento de masas en contra de los depredadores extranjeros y sus colaboradores necesarios autóctonos.

En 1891, el sha otorgó una concesión sobre el tabaco a un empresario británico, que a todos los efectos le facultaba para monopolizar la compra, la venta y la exportación de un cultivo agrícola universalmente popular entre los

persas. Al-Afghani señaló, y en eso fue secundado por un coro de sonora aprobación, que los cultivadores de tabaco iban a quedar a merced de los infieles, que también iban a acabar con el sustento de los pequeños comerciantes, al tiempo que contaminaban el tabaco de los chiíes más estrictos. Algunas sociedades secretas que al-Afghani había fundado en Teherán –una innovación política en Persia– enviaron cartas anónimas a los altos funcionarios y repartieron panfletos y carteles incitando a los persas a sublevarse. El lenguaje de aquellos escritos era asombrosamente parecido al de los discursos de al-Afghani a los *fellahín* de Egipto:

Esos pocos kilos de tabaco, que se produjeron con trabajo y que unos cuantos hombres, a base de esfuerzo, solían exportar a fin de conseguir un pedazo de pan, han sido objeto de la codicia y han sido otorgados a los infieles, y prohibidos a los seguidores del profeta. Oh grandes seres humanos, ¿acaso no sabéis quiénes sois? ¿Cuándo vais a despertar?¹²⁰

Los persas reaccionaron con un estallido de airadas protestas en las principales ciudades durante la primavera de 1891. Les fue de gran ayuda la invención del telégrafo y las sociedades secretas, con sus panfletos y sus carteles; al parecer, las manifestaciones masivas estuvieron tan cuidadosamente coordinadas como más tarde lo estarían en la revolución de Jomeini en 1978-1979, que se sirvió de cintas de casete, y las mujeres participaron en gran número.

Al-Afghani escribió cartas furibundas a los principales clérigos chiíes que a la sazón residían en las ciudades santuario de Mesopotamia, pidiéndoles que dejaran a un lado su indiferencia política y se movilizaran contra el sha. Una de las cartas que escribió a Mirza Hasan Shirazi, un clérigo chií muy respetado, donde al-Afghani denunciaba violentamente al sha, así como la influencia de Rusia y de Gran Bretaña en el país, tuvo una amplia difusión en Persia y en Europa. Con tono paciente, al-Afghani iniciaba al apolítico clérigo en materia de los «ajustes estructurales» impuestos por los financieros occidentales en los países pobres:

¿Cómo puedo hacer que comprendas lo que es la banca? Significa la total

entrega de las riendas del Gobierno al enemigo del islam, la esclavización de la gente a merced de ese enemigo, la rendición [...] de todo dominio y autoridad en manos del enemigo extranjero.¹²¹

Da la impresión de que Shirazi asimiló bien las lecciones de al-Afghani. Unos meses más tarde, mientras al-Afghani estaba en Londres, tras huir vía Basora, Shirazi le escribió al sha su primera carta sobre cuestiones políticas, denunciando el control de los pueblos musulmanes por parte de los occidentales a través de los bancos y las concesiones comerciales. El sha, desesperado por mantener de su parte a los ulemas, envió a distintos intermediarios a parlamentar con Shirazi. Éste no sólo no se arredró; emitió una fatua, que a todos los efectos declaraba antiislámico fumar hasta que se revocara el monopolio. La prohibición tuvo un éxito asombroso, hasta el extremo de que incluso en el palacio del sha se dejó de fumar. Finalmente, el sha capituló ante la alianza entre los intelectuales, el clero y los comerciantes, y canceló la concesión.

Al-Afghani había desempeñado un importante papel a la hora de hacer posible aquel eje, que iba a ser duradero, y que a partir de entonces iba a condicionar la historia de Irán. (Mohammad Mossadeq formuló por primera vez su fatídica desconfianza hacia las compañías extranjeras siendo un precoz niño de nueve años, en 1891). Fue el mejor momento de al-Afghani, y él mismo se encargó de que todo el mundo lo supiera. Para gran enfado del sha, al-Afghani siguió pronunciando discursos en público en Londres, y publicando artículos en la prensa británica, exhortando a los ulemas chiíes a que derrocaran el régimen corrupto e irresponsable de Teherán. Muchos de aquellos artículos iban dirigidos a los lectores británicos, ante los que recriminaba el apoyo de su Gobierno al despótico sha. Entre los furibundos panfletos había algunas observaciones que hoy en día siguen siendo asombrosamente relevantes. En un artículo publicado en la *Contemporary Review*, al-Afghani explicaba por qué los musulmanes habían llegado a detestar a Occidente, así como a los déspotas a los que ayudaba a sostenerse en sus países:

Por *estrambótico* que pueda parecer, es un hecho a pesar de todo que tras

cada una de las visitas del sha a Europa, éste ha aumentado la tiranía hacia su pueblo. Probablemente eso se deba más o menos a la acogida que le dan [...] en Europa. El resultado es que las masas de Persia [...] atribuyeron su mayor sufrimiento a las influencias de Europa, y de ahí que su aversión por los europeos se hiciera aún más intensa, justo en el momento en que se podía haber llevado fácilmente a cabo un acercamiento.¹²²

Al-Afghani deploraba que la prensa británica presentara a los manifestantes iraníes como fanáticos religiosos, cuando en realidad estaban expresando un genuino deseo de reformas y de un código jurídico. Señalaba informaciones sesgadas por parte de la agencia Reuters (propiedad, por supuesto, de un súbdito británico que seguía teniendo concesiones bancarias y mineras en Irán). Al-Afghani volvía a pedir a los británicos que se marcharan de Egipto y de la India a fin de rebajar la hostilidad de los musulmanes hacia ellos, y que dejaran de apoyar al sha de Persia. Siguió pidiendo el derrocamiento del sha. Los iraníes protestaron reiteradamente ante los británicos por los escritos de al-Afghani; Londres alegaba que no podía hacer nada. En una entrevista con la *Pall Mall Gazette*, en diciembre de 1891, al-Afghani describía a los persas como un pueblo mejor dispuesto para el progreso y las reformas que otros pueblos asiáticos, y destacaba su propio papel como probable catalizador del cambio en los países musulmanes. «El auténtico espíritu del Corán –afirmaba–, está en perfecta consonancia con las libertades modernas. [...] Un musulmán culto, que esté bien familiarizado con los principios liberales de Europa, es capaz de transmitírselos fácilmente a su pueblo con la autoridad del Corán, sin las dificultades que rodearon a Lutero.»¹²³

En una jaula de oro: los últimos días de al-Afghani en Estambul

Al-Afghani jamás había tenido semejante poder como agitador. Pero también estaba llegando al final de su influencia. Su decisión de aceptar una

halagadora invitación para asesorar al sultán otomano Abdulhamid II y trasladarse a Estambul iba a significar a todos los efectos su salida de la escena política que él había pretendido modificar.

El verano de 1892 al-Afghani llegó a Estambul, sorprendiendo a sus anfitriones otomanos por su escaso equipaje. Fue instalado en una de las grandes residencias de invitados del sultán, en Yildiz, el complejo palaciego que Abdulhamid se había construido a orillas del Bósforo, y se le concedió una asignación mensual. Hacía mucho tiempo que el sultán otomano desconfiaba de al-Afghani, del que pensaba que estaba intentando avivar la desafección de los árabes hacia el Imperio Otomano. Pero al mismo tiempo a Abdulhamid le fascinaba aquel activista itinerante, y estaba ansioso por contratarle para sus propios fines. Esperaba poder reclutar a al-Afghani como propagandista a favor de un califato otomano, y también controlarle por el procedimiento de mantenerle en Estambul.

Hacía tiempo que las reformas del programa *tanzimat* se habían frustrado; la impresión general, y no sólo entre los ulemas conservadores, era que había alentado a los secesionistas no musulmanes, sin hacer gran cosa a favor de los musulmanes. El sultán había incrementado mucho su poder, sirviéndose de una red totalmente moderna de espías e informadores, y de una policía experta en la tortura. Abdulhamid estaba obsesionado con el ejemplo de Japón, que poco a poco iba logrando la paridad con las potencias europeas en Asia. El sultán, que era ridículamente paranoico (por ejemplo, le preocupaba que el emperador de Japón pudiera convertirse al islam y erigirse en su rival político), estaba ansioso por ganarse el apoyo de los musulmanes de todo el mundo. Había invitado a distintos gerifaltes islámicos procedentes de la India y de Siria para que adornaran su corte y potenciaran su candidatura a califa, pero también necesitaba a su lado a figuras relativamente independientes como al-Afghani.

Sus cálculos resultaron acertados. El propio al-Afghani no apreciaba ni confiaba demasiado en el sultán, pero estaba dispuesto a utilizar el prestigio del soberano, si eso era lo que hacía falta, para sublevar a los musulmanes. Y es posible que se sintiera halagado por el hecho de que le hubiera pedido consejo el más importante gobernante musulmán del mundo, que en aquel momento aspiraba a ampliar el ámbito de su soberanía. Al fin y al cabo, al-

Afghani llevaba mucho tiempo buscando un espaldarazo oficial al panislamismo como el que le ofrecía el sultán.

El sultán recibió en audiencia a al-Afghani nada más llegar a Estambul. Los testigos de su encuentro se quedaron atónitos con los modales desinhibidos y audaces del agitador errante con el soberano de todos los musulmanes. La hospitalidad de Abdulhamid llegó hasta el extremo de ofrecerle a al-Afghani el matrimonio con una concubina de la corte. La negativa del pensador peripatético tuvo una formulación filosófica: «En este mundo el hombre es como un viajero –desnudo, temeroso, rodeado de obstáculos por todas partes, y luchando por liberarse de ellos y quedar liberado—. ¿Qué ocurriría si se pusiera una carga sobre los hombros de ese viajero?». ¹²⁴

En lugar de una compañera, al-Afghani congregó a su alrededor a su habitual camarilla multinacional de admiradores y estudiantes. Un estudiante sirio, Abd al-Qadir al-Maghribi, que, al igual que muchos pensadores musulmanes atribuía su crecimiento intelectual y emocional a la revista que al-Afghani y Mohammed Abduh habían publicado desde París, pasó a convertirse en su ferviente seguidor; posteriormente al-Maghribi recopiló en un libro sus recuerdos sobre al-Afghani. Y el escritor y pensador más importante de Afganistán, Mahmud Tarzi (1865-1933), comenzó su educación política durante los siete meses que pasó con al-Afghani y sus discípulos en Estambul.

La capital otomana también estaba llena de exiliados persas, entre los que había librepensadores radicales que propugnaban la renuncia al islam. Pero incluso a éstos les parecía elocuente el panislamismo de al-Afghani, que asumía la convicción de que la unidad de los musulmanes contra Occidente tenía prioridad sobre las reformas internas. Uno de aquellos librepensadores persas, el poeta Shaikh Ahmad Ruhi, mandó grabar en su sello las siguientes palabras: «Yo soy el propagandista de la Unidad del Islam». ¹²⁵

El líder nacionalista egipcio Saad Zaghlul visitó a al-Afghani en Estambul, igual que lo hizo el joven Rashid Rida, discípulo de Abduh, y que posteriormente fue una fuente de inspiración para los Hermanos Musulmanes. El propio Abduh se mantenía distante. Convencido de que la confrontación con los imperialistas europeos era inútil, había iniciado un viaje que le llevaría de vuelta a Egipto y a colaborar con los británicos.

Al-Afghani daba charlas, fielmente registradas por sus discípulos, en las que, al igual que todos los exiliados políticos aislados, exageraba enormemente su papel en los acontecimientos mundiales. Afirmaba haber sido íntimo amigo del zar de Rusia y del Mahdi; presumía de haber desdeñado los intentos de acercamiento del sha de Irán. Compartía con sus discípulos algunas de sus brillantes conclusiones históricas, como que las innumerables guerras que se produjeron en Europa durante los siglos posteriores a Lutero habían contribuido a perfeccionar la capacidad organizativa de muchos países europeos, lo que a largo plazo había conducido a la civilización moderna. A menudo volvía sobre sus temas favoritos. Si los musulmanes intentaban copiar las costumbres europeas, argumentaba, correrían el riesgo de quedar a merced del dominio europeo: «se trata de una imitación que por su naturaleza nos arrastraría a admirar a los extranjeros; y a estar conformes con que nos dominen».¹²⁶ Los imperativos de las reformas y de la ciencia estaban contenidos en el Corán, que era perfectamente compatible con la ciencia, la política y la economía modernas. Ponía el acento en una lectura clara y moderna del Corán; ninguna interpretación tradicionalista del texto sagrado, parecía argumentar, debería interponerse en el camino de la unidad de los musulmanes.

Al-Afghani rechazaba el cisma entre chiíes y suníes en el islam, y lo achacaba a unos gobernantes egoístas que habían utilizado las guerras para mantener en la ignorancia a su población. También hablaba de la necesidad de reformas constitucionales, algo que en aquella época subrayaban los reformistas y los activistas políticos de todas las tierras musulmanas gobernadas por déspotas y por los colonialistas europeos. Y lo que resulta más sorprendente, hablaba de la esencial unidad de las tres religiones monoteístas, destacando que lo que él rechazaba de Occidente no eran los valores cristianos, sino su imperialismo.

Sin embargo, una norma no escrita le prohibía realizar cualquier tipo de actividad política explícita, como instar a los iraníes a rebelarse contra su sha. Los diplomáticos iraníes en Estambul insistían en que al-Afghani estuviera bajo vigilancia policial. Además, el sultán le prohibió publicar cualquier tipo de escrito. Únicamente en 1894 al-Afghani escribió una carta a los ulemas chiíes solicitándoles que apoyaran la aspiración del sultán a ser califa. Y cada

vez se veía más aislado en la capital otomana.

El Gobierno iraní no dejaba de presentar protesta tras protesta en contra de la presencia de al-Afghani en Estambul. Los espías del sultán, una persona obsesivamente hermética, tampoco le perdían de vista ni a él ni a sus discípulos. En la corte imperial había un suficiente número de conservadores recelosos de al-Afghani y de sus despreocupadas actitudes con el islam. Se volvieron todavía más desconfiados cuando el nuevo jedive de Egipto fue de visita a Estambul y expresó su deseo de ver a al-Afghani (una petición que le fue denegada).

Por la capital circulaban rumores acerca de la falta de fe de al-Afghani, y, lo que es menos plausible, sobre su costumbre de beber cerveza y de frecuentar tabernas de mala fama. Abdurreshid Ibrahim, que había sido testigo de las ostentaciones islámicas de al-Afghani ante el zar en San Petersburgo, le veía ahora en Estambul rechazando las peticiones de un devoto musulmán que quería dispersar su habitual reunión para rezar. En 1895 al-Afghani intentó marcharse de Estambul solicitando un pasaporte británico. Sus antiguos enemigos se negaron en redondo a echarle una mano.

Su visión del mundo fue haciéndose más sombría. En 1896 resumía de forma dramática la situación de los musulmanes:

Por desgracia, hoy en día los Estados islámicos son saqueados, y sus bienes les son arrebatados; su territorio está ocupado por extranjeros, y su riqueza está en poder de otros. No hay día en que los extranjeros no se apoderen de una parte de las tierras islámicas, ni noche en que los extranjeros no obliguen a un grupo de musulmanes a obedecer a su dominio. Deshonran a los musulmanes y dilapidan su orgullo. Ya no se obedecen las órdenes [de los musulmanes] ni se hace caso a sus palabras. [Los extranjeros] encadenan a los musulmanes, les ponen un yugo de servidumbre alrededor del cuello, los rebajan, humillan su linaje, y no mencionan su nombre salvo para insultarlo. A veces les llaman salvajes y a veces les consideran despiadados y crueles, y por último les consideran animales enloquecidos. ¡Qué desastre! ¡Qué tristeza! ¿Qué tipo de situación es ésta? ¿Qué tipo de adversidad es ésta? Inglaterra ha ocupado Egipto, Sudán y la gran Península India, que son una gran parte de los

Estados islámicos; los franceses se han apoderado de Marruecos, de Túnez y de Argelia; los Países Bajos se han convertido en un gobernante despótico de Java y de las islas de Oceanía; Rusia ha conquistado el Turquestán occidental, las grandes ciudades de Transoxiana, Caucasia y Daguestán; China se ha apoderado del Turquestán oriental. Tan sólo han permanecido independientes unos pocos países islámicos, que también corren grave peligro.

Por miedo a los europeos y a los occidentales, ellos [los musulmanes] no pueden dormir por las noches, ni tienen paz durante el día. La influencia de los extranjeros ha afectado [incluso] a sus vasos sanguíneos, hasta el extremo de que tiemblan de miedo cuando oyen pronunciar las palabras «Rusia» e «Inglaterra»; se quedan estupefactos de pavor cuando escuchan las palabras «Francia» y «Alemania». Se trata de la misma nación que antiguamente cobraba impuesto de capitación a los grandes reyes, y al que los líderes rendían tributo voluntariamente con la máxima humildad, [pero] hoy en día [los musulmanes] han llegado al punto en que el mundo entero ha perdido la esperanza sobre su existencia [porque] están siendo implacablemente oprimidos en su propia casa. Los extranjeros están asustando constantemente a esos pueblos indefensos con trucos, y haciéndoles desgraciados con engaños y arruinándoles la vida. [Por otra parte], los musulmanes no tienen ni piernas con las que escapar ni manos con las que luchar. Sus reyes se humillan ante los reyes no musulmanes a fin de seguir vivos unos pocos días más. Los súbditos de los reyes [musulmanes] se refugian en distintas casas aquí y allá, con la esperanza de tener sosiego. ¡Oh! ¡Oh! ¡Qué inmensa tragedia! ¡Qué gran catástrofe se ha abatido [sobre nosotros]! ¡Qué situación ha surgido! ¿Dónde están ese poder y esa dignidad? ¿Qué fue de aquella omnipotencia y aquella grandeza? ¿Dónde acabaron aquella magnificencia y aquel esplendor? ¿Cuál es la causa de este inconmensurable declive? ¿Cuál es el motivo de esta pobreza y de esta impotencia? ¿Es posible dudar de la promesa de Dios? ¡Dios no lo quiera! ¿Es posible desesperar de la misericordia de Dios? ¡Que Dios nos ampare! Entonces, ¿qué hay que hacer? ¿Dónde podemos encontrar la causa? ¿Dónde podemos buscar la razón, y a quién hemos de preguntar? [No hay respuesta para estas preguntas] salvo para

decir que: «Dios no cambia lo que hay en un pueblo hasta que ese pueblo no cambia lo que hay en su interior».¹²⁷

En 1868, estando encarcelado en Kabul, al-Afghani había escrito: «quiero ver lo que la Cortina de lo Desconocido tendrá a bien revelarme, y qué destino me tiene reservado el girar de este malévolos firmamento». Wilfrid Blunt, que visitó Estambul en diciembre de 1895, informaba de que el sultán ya no recibía a al-Afghani. Finalmente, su situación se volvió insostenible después de que uno de sus discípulos persas, Mirza Reza Kermani, asesinara al sha en 1896, justamente cuando el soberano estaba a punto de conmemorar su quincuagésimo año en el poder, en el mismo santuario a las afueras de Teherán donde al-Afghani había establecido su base en 1889. Al explicar su acto a los interrogadores iraníes, Kermani desplegó algo de la retórica de al-Afghani:

Cuando un rey lleva gobernando cincuenta años y sigue recibiendo informes falsos, y no esclarece la verdad, y cuando, tras tantos años de gobierno, el fruto de su árbol son semejantes bastardos y matones aristócratas que no sirven para nada, que atormentan la vida de los musulmanes en general, ese árbol ha de ser abatido, para que no vuelva a dar ese tipo de frutos. Cuando un pescado se pudre, se pudre desde la cabeza.¹²⁸

Los persas señalaron de inmediato a al-Afghani como instigador del asesinato. Desde luego, el odio que sentía al-Afghani por el sha era patológico. Un mes antes del magnicidio, un seguidor persa de al-Afghani en Estambul le había sorprendido dando vueltas furiosamente por su habitación y exclamando: «¡No hay salvación salvo mediante el asesinato, no hay salida salvo matando!». Por añadidura, el asesino del sha había pasado mucho tiempo con al-Afghani en Estambul durante el año anterior. Al ser interrogado por la policía, Kermani citó como su principal móvil la severa expulsión de al-Afghani por el sha en 1891.

A su vez, al-Afghani negaba toda relación con el magnicida, y proclamó su inocencia en numerosas entrevistas con periodistas europeos, como por ejemplo con un reportero alemán que conoció en Estambul. La vivienda de al-

Afghani era sencilla, decía el periodista alemán, pero él pasaba mucho tiempo en un gran salón amueblado al estilo europeo, rodeado de musulmanes de muchas nacionalidades distintas. Sus ojos negros eran tan penetrantes como siempre, pero ahora también estaban llenos de amargura: «He luchado, y sigo luchando –le decía al-Afghani al alemán–, por un movimiento reformista en el podrido Oriente, donde me gustaría sustituir la arbitrariedad por la ley, la tiranía por la justicia, y el fanatismo por la tolerancia».¹²⁹

Entonces el Gobierno persa empezó a presionar aún más para conseguir la extradición de al-Afghani. Tras ser brevemente encarcelado por el sultán, al-Afghani se habría padecido todavía unos años más en el anonimato y la amargura de no ser porque su larga vida de fumador acabó pasándole factura. A finales de 1896 le diagnosticaron un cáncer de mandíbula –una noticia que en los círculos diplomáticos persas se recibió con júbilo. «Ya no le queda esperanza», informaba el embajador persa en Estambul a sus jefes de Teherán. «Los cirujanos le han amputado un lado de la barbilla, junto con los dientes, y muy pronto morirá.»¹³⁰

Al-Afghani vivió unos cuantos meses sufriendo grandes dolores hasta que murió, a la temprana edad de cincuenta y nueve años, el 9 de marzo de 1897, acompañado únicamente por su sirviente cristiano. Fue uno más de los exiliados políticos del siglo que estaba a punto de concluir que fallecía en el anonimato, lejos de su casa, de sus familiares y amigos, sin llegar a cumplir las tareas que él mismo se había fijado, con una amargura que le corroía con la misma implacabilidad que el cáncer que se había llevado la mitad de su mandíbula. Su tumba quedó sin nombre. Iba a permanecer intacta casi medio siglo. Durante aquel tiempo, la gente corriente, más que los déspotas, iba a ir asimilando con avidez sus ideas. Y entonces, en otro vaivén de la fortuna, algo habitual entre los exiliados políticos, al-Afghani volvería a ser famoso, a ser reverenciado por una nueva generación de musulmanes politizados que habían hecho suyo el mandamiento coránico favorito de aquel hombre: «Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene».

Las prolongadas secuelas

En 1924, mientras Turquía se embarcaba en su programa de modernización más ambicioso tras la muerte del Imperio Otomano, un millonario y arabófilo estadounidense llamado Charles Crane, que estaba «buscando por todo el mundo un musulmán verdaderamente grande», oyó hablar de al-Afghani al sultán Abdulhamid, que a la sazón vivía exiliado en San Remo, Italia. Como el propio Crane –que posteriormente prestaría servicio como diplomático para el Gobierno de Woodrow Wilson–, contaba en sus memorias, buscó los restos mortales de al-Afghani durante mucho tiempo por los cementerios de Estambul. Hasta que un día, un caballero musulmán de aspecto distinguido, tocado con un turbante verde, se presentó ante él y le ofreció llevarle al cementerio de Estambul que estaba buscando.

«No hay ningún nombre en la tumba de al-Afghani –dijo el hombre–, pero yo sé dónde está por la línea que forman dos árboles que observé la primera vez que la encontré.» Según Crane, «encontramos los dos árboles, y cuando nos orientamos llegamos a la pequeña parcela, totalmente desnuda y sin nombre, donde estaba enterrado aquel hombre, uno de los musulmanes más distinguidos de todos los tiempos».¹³¹

Una vez identificada la tumba de al-Afghani gracias a las indicaciones del turco con turbante, Crane erigió un monumento en aquel lugar. En 1944 el Gobierno afgano exhumó el cuerpo; un ministro afgano voló con lo que supuestamente eran los restos mortales de al-Afghani hasta Karachi, y posteriormente se los llevó en tren a Peshawar, y de allí hasta Kabul por carretera. Una multitud atemorizada contemplaba el cortejo desde ambos lados del camino por dondequiera que pasara –Karachi, Lahore, Peshawar y Jalalabad–. En una ceremonia a la que asistieron los líderes de Afganistán y los diplomáticos extranjeros destinados en Kabul, al-Afghani fue inhumado de nuevo en los jardines de la Universidad de Kabul. Los potentados y los poetas competían a la hora de aclamar al líder musulmán como el hijo más distinguido de Afganistán (obviando cuidadosamente las objeciones de Teherán en el sentido de que en realidad al-Afghani era persa de nacimiento). Los británicos, los estadounidenses y los rusos colocaron coronas de laurel

sobre la tumba. El embajador alemán hizo el saludo nazi.

La tumba de al-Afghani (si realmente es la suya) sigue estando en la Universidad de Kabul, a la sombra de un pedestal de mármol negro, y las ironías de la reverencia de los occidentales por el más grande de todos los activistas musulmanes modernos siguen acumulándose. En octubre de 2002, casi un año después de que los talibán fueran desalojados del poder por Estados Unidos, la tumba, deteriorada por las interminables guerras de Afganistán, recibió un visitante inesperado: Robert Finn, el entonces embajador estadounidense en Afganistán, que se comprometió a hacer un donativo de 25.000 dólares para contribuir a su restauración. En su alocución con motivo de la ocasión dijo:

Se trata, en cierto sentido, de un doble tributo por parte de mi país. Al hacerlo, honramos la memoria de un gigante intelectual afgano y musulmán del siglo XIX: un erudito, periodista, pensador político, asesor de reyes y revolucionario que inspiró a los musulmanes, desde Egipto hasta la India. Fue un hombre que se empapó en el conocimiento del Corán, que apelaba a la libertad, a la razón y a la investigación científica. Era un hombre culto, un hábil escritor y polemista, tenía el valor moral que dan las convicciones sólidas, y criticaba a Occidente por su materialismo, pero sin rehuir la crítica a los gobernantes musulmanes de su época, ni a lo que a su juicio eran tendencias autodestructivas de su propia religión. [...] Este donativo es también un reconocimiento de que llegará un día en que Afganistán vuelva a generar grandes líderes y pensadores que conmuevan al mundo y que inspiren esperanza y reformas.¹³²

Tras un prolongado retraso, la rehabilitación del mausoleo finalmente concluyó a principios de 2010. Pero ahora el negro monumento irradia una ironía histórica particularmente sombría, ya que los últimos misioneros armados que defendían los «valores» occidentales encontraron su Némesis en las tribus pashtunes que al-Afghani elogiaba por su intransigencia contra los extranjeros; y Afganistán ha vuelto a demostrar una vez más que es el cementerio de los imperios.

El discurso del embajador estadounidense tenía mucho de buenos propósitos (pasando por alto la afirmación, desmentida desde hacía mucho tiempo, de que al-Afghani era originario de Afganistán). El homenaje hizo que el hombre enterrado allí sonara como el musulmán moderado y liberal tan buscado hoy en día en Europa y en Estados Unidos tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 –el tipo de pensador que podría ayudar a sus correligionarios a llegar a una coexistencia pacífica con el Occidente moderno–. El voluble y brillante al-Afghani era cualquier cosa menos aquel insulso producto de una imaginación demasiado optimista.

A finales del siglo XIX, muchos musulmanes iban a desarrollar la sensación de un mundo que había perdido el contacto con Dios, de una historia gloriosa que se había torcido irremediablemente, y de la consiguiente sospecha de que la culpa de sus reveses políticos había que achacarla a su incapacidad de mantenerse fieles a un «verdadero» camino del islam. Desde entonces, esas ideas se han convertido en las notas más recurrentes de la historia moderna de los países musulmanes. El excepcional logro de al-Afghani consistió en percibir y amplificar esa difícil coyuntura con mayor acierto que todos los que le habían precedido, y desde los lugares –las regiones centrales del mundo musulmán– donde se sentía de forma más acusada.

No fue un pensador sistemático, y da la impresión de que fue desarrollando sus ideas sobre la marcha; fue constante únicamente en su antiimperialismo, para cuya causa acumuló una gran variedad de recursos. Defendió tanto el nacionalismo como el panislamismo; deploró la intolerancia del islam; evocó su gran esplendor del pasado; hizo un llamamiento a la unidad de los musulmanes; también pidió a los musulmanes que colaboraran con los hindúes, los cristianos y los judíos, y él mismo lo hizo. Admiraba los logros científicos de Occidente; pero afirmaba que la racionalidad era un elemento intrínseco del islam. Al final, es posible que nos quede la impresión de una energía y un entusiasmo formidables, más que de una actitud reflexiva: una vitalidad que no pudo canalizarse de una forma fructífera.

Sin embargo, al-Afghani fue de los primeros que insistieron en que los musulmanes dejaran atrás sus actitudes pasivas y resignadas ante el desbordante poder de los países occidentales. Era consciente de cuál era la clave de ese poder –la ciencia, la educación, el poderío militar– y estaba

convencido de que también los musulmanes podían adquirirla. Nunca dejó de citar un versículo del Corán que dice: «Dios no cambia lo que hay en un pueblo hasta que ese pueblo no cambia lo que hay en su interior». Y si, en el plazo de un siglo, los pueblos musulmanes pasaron de ser súbditos de la historia a ser sus hacedores, se debió en considerable medida a las constantes exhortaciones y esfuerzos de al-Afghani a lo largo y ancho de tres continentes, y a su posterior amplificación por parte de sus influyentes seguidores. Por ejemplo, resulta difícil imaginar que las recientes protestas y revoluciones que se han producido en el mundo árabe hubieran sido posibles sin las bases intelectuales y políticas que sentó la asimilación de las ideas occidentales por parte de al-Afghani y su reinterpretación de las tradiciones musulmanas.

Fue uno de los nuevos hombres cultos laicos, una de las primeras personas ajenas al mundo tradicionalista de la erudición islámica que afrontó el aparente estado de postración de los musulmanes: el predecesor del indio Muhammad Iqbal, así como del egipcio Sayyid Qutb y del saudí Osama bin Laden. Las soluciones que ideó también se anticiparon a las dos principales reacciones de los musulmanes frente a Occidente en la era moderna, ambas interrelacionadas: el modernismo, que aspiraba a fortalecer una religión revelada frente al desafío del conocimiento y el poder de Occidente, y el islamismo, que intentaba reconfigurar el propio mundo dominado por Occidente conforme a una interpretación utópica y revolucionaria del islam.

De esas dos tendencias, en los últimos tiempos nos hemos familiarizado más con la segunda, y en muchos países se considera a al-Afghani como el fundador del islam político moderno, junto con su principal discípulo y colaborador, Mohammed Abduh, entre cuyos seguidores figuran los líderes musulmanes más destacados de comienzos del siglo XX. En vista de ello, no parece que sea una afirmación del todo exacta, tratándose de un hombre cuya relación con el islam rayaba en lo instrumental. Por añadidura Abduh, que tras ser nombrado gran muftí por los ocupantes británicos de Egipto, pasaría a desarrollar su propia interpretación racionalista y flexiblemente contemporánea del Corán, y tuvo muchos discípulos occidentalizados que más tarde desempeñarían importantes cargos políticos y administrativos en Egipto.

El más famoso de ellos, Saad Zaghlul, que también había sido seguidor de al-Afghani, encabezó el movimiento nacionalista de masas en contra de los británicos después de la Primera Guerra Mundial bajo el estandarte del «Wafd», una amplia coalición de jóvenes profesionales y clase trabajadora. La idea de que el islam ofrecía una sólida base para la solidaridad antioccidental fue desarrollada ulteriormente por los nacionalistas culturales turcos como el poeta Ziya Gökalp (1876-1924), que, a pesar de ser un secularista, tuvo el acierto de escribir: «Los minaretes son nuestras bayonetas, las cúpulas, nuestros cascos, las mezquitas, nuestros cuarteles, y los fieles, nuestro ejército».

No obstante, otro grupo de seguidores de al-Afghani y Abduh se convirtieron en defensores de un movimiento puritano llamado salafismo, que se difundió por el mundo musulmán hasta lugares tan remotos como Malasia y Java; también forman parte del variopinto legado de al-Afghani. El movimiento, que subrayaba un modelo de virtud y conducta asociado con los *salaf*, los rectos antepasados del islam, asumía una forma distinta en cada país, pero poseía ciertos rasgos compartidos. Al principio, los salafistas propugnaban un islam arabocéntrico y con una actitud estrictamente respetuosa con la *sharía*, como baluarte contra las potencias europeas y sus colaboradores necesarios autóctonos, a los que consideraban corruptos y excesivamente occidentalizados. Tenían una visión del islam como motor de cambio socioeconómico y político; y no temían utilizar las herramientas de la modernidad –la prensa, las organizaciones políticas– para propagar sus ideas. Su líder era Rashid Rida, que inicialmente veneraba tanto a Abduh como a al-Afghani, y que posteriormente se distanció de Abduh cuando, auspiciado por los británicos, se convirtió en un clérigo oficial y en un defensor de la cooperación de los musulmanes con el imperialismo europeo. Rida, que exponía las ideas panislamistas más conservadoras de al-Afghani, posteriormente se convirtió en la fuente de inspiración del grupo fundamentalista islámico llamado Ikhwan al-Muslimun (Hermanos Musulmanes), fundado en 1928, y que a su vez engendró una legión de movimientos similares a lo largo y ancho de Asia y de África. En 1930, Rida destacaba que la *umma* necesitaba «una renovación independiente como la de Japón, a fin de promover nuestros intereses económicos, militares y políticos,

y desarrollar nuestra riqueza agrícola, industrial y comercial». La *umma* no necesitaba en absoluto la «imitación de la civilización occidental» que habían intentado Turquía y Egipto, con resultados desastrosos.¹³³

La tendencia del islam salafista, que inicialmente representaba una pequeña corriente política –Rida no desempeñó ningún papel en la insurrección antibritánica de Egipto en 1919–, iría fortaleciéndose en la clandestinidad durante la segunda mitad del siglo XX, a medida que los sucesivos déspotas modernizadores iban lanzando sus brutales ofensivas contra los grupos islamistas. La ideología viajó a otras regiones, y de forma absolutamente fatídica a Afganistán, donde, de mano de Ayman al-Zawahiri, uno de los conspiradores del asesinato del presidente egipcio Anwar el-Sadat, se alió con la corriente aún más austera del islam wahabí, originaria de Arabia, encarnada en la persona de Osama bin Laden. Al congregarse en Afganistán, los refugiados islamistas procedentes de los regímenes occidentalizados y despóticos de Egipto, Túnez, Siria y Argelia, empezaron a planear el derrocamiento de los gobiernos pro occidentales y occidentalizadores; también empezaron a atacar a los principales protectores occidentales de dichos regímenes, Estados Unidos y Europa, traduciendo el antiimperialismo internacionalista de al-Afghani, y su a menudo romántico ideal de un renacimiento islámico, al lenguaje de la guerra santa global.

La poderosa fórmula revolucionaria creada por al-Afghani, que combinaba unidad islámica y antioccidentalismo, también fue adoptada en otros lugares.

El colonialismo ha troceado nuestra patria y ha convertido a los musulmanes en pueblos separados [...] El único medio que poseemos para unificar la nación musulmana, para liberar sus tierras de la garra de los colonialistas, y para derrocar los gobiernos agentes del colonialismo es intentar establecer nuestro propio gobierno islámico. Los esfuerzos de ese gobierno se verán coronados por el éxito cuando logremos ser capaces de destruir las cabezas de la traición, los ídolos, las imágenes humanas y los falsos dioses que diseminan la injusticia y la corrupción sobre la tierra.¹³⁴

Estas palabras podrían ser de al-Afghani en uno de sus estados de ánimo más islámicos. En realidad son del ayatolá Jomeini. Puede que al-Afghani

tuviera un ligero parecido con el tipo de aliado musulmán que buscaba Estados Unidos inmediatamente después del 11-S —eso es lo que el embajador estadounidense parecía insinuar en el discurso que pronunció en Kabul en 2002—. De hecho, al-Afghani fue el primer pensador islámico importante que utilizó los conceptos de «islam» y «Occidente» como par de violentos opuestos.¹³⁵ En muchos otros aspectos, al-Afghani iba por delante de su tiempo, participando en los movimientos populares, hablando de la unidad y la rebelión de los musulmanes, en un momento en que la conciencia política entre las masas musulmanas estaba todavía subdesarrollada. Hoy en día puede verse que su antiimperialismo islámico inauguró una tradición de activistas políticos y de revolucionarios que culminó, más de un siglo después, en un gravísimo ataque contra la mismísima capital de la modernidad occidental.

A diferencia de bin Laden, otro observador peripatético de los males que aquejan a los musulmanes, al-Afghani no predicaba la violencia terrorista. Al presenciar la insidiosa influencia de los obligacionistas europeos en Egipto, y de los comerciantes de tabaco en Irán, al-Afghani se dio cuenta muy pronto de que el poder de Occidente no se basaba exclusivamente en la fuerza militar, y de que era imposible oponerse a él tan sólo por procedimientos militares. Advirtió de forma clarividente en contra de cualquier acuerdo por parte de una clase dirigente musulmana con los intereses geopolíticos y económicos de Occidente, y en contra de cualquier lealtad incondicional hacia ellos. El hecho de que al-Afghani no lograra que los potentados musulmanes de su época hicieran caso de sus advertencias le provocó, al final de su vida, la amargura del profeta desdeñado: «El mundo oriental en su totalidad —le dijo al periodista alemán que fue a visitarle a Estambul— está tan sumamente podrido, y es tan incapaz de oír la verdad y actuar en consecuencia, que yo debería rezar para que una inundación o un terremoto lo engullan y lo sepulten».

Unas décadas después, algunos líderes políticos como Mehdi Bazargan (1907-1995), el primer presidente del Gobierno de la República Islámica de Irán, criticarían a al-Afghani por invertir sus energías políticas en las élites gobernantes y no en la gente corriente. Parece que el propio al-Afghani se dio cuenta de su error. En los últimos años de su vida parecía obtener un gran

consuelo con el ideal de una democracia de masas. En la que probablemente fuera la última carta que escribió (a un discípulo persa), manifestaba su tristeza por no vivir lo suficiente como para asistir al inminente despertar de Oriente. Lamentaba haber desperdiciado la semilla de sus ideas en la «tierra salobre y estéril» de la soberanía de los reyes:

Porque lo que sembré en esa tierra nunca llegó a crecer, y lo que planté en aquel terreno salobre se agostó. Durante todo este tiempo ninguno de mis bienintencionados consejos penetró en los oídos de los gobernantes de Oriente, cuyo egoísmo e ignorancia les impedían aceptar mis palabras. [...] ¡Ya quisiera yo haber sembrado toda la semilla de mis ideas en el terreno receptivo de los pensamientos del pueblo!¹³⁶

Atrapado en Estambul por el sultán Abdulhamid, al-Afghani admitió finalmente que el tipo de movilización política que iba buscando no iban a encabezarla los déspotas, ilustrados o no. Hacían falta revoluciones más drásticas y populares, desde abajo; y esas revoluciones habrían de echar por tierra las bases de la opresión, así como sus superestructuras. En sus propias palabras, «la corriente de renovación fluye deprisa hacia Oriente. Haced todo lo posible para destruir los cimientos de este despotismo, y no para escoger y expulsar a sus agentes individuales».¹³⁷

La Primavera Árabe por fin ha llevado los movimientos populares de masas a Oriente Próximo. Pero ¿qué ocurriría si los agentes individuales del despotismo expulsados periódicamente siguieran reapareciendo en nuevas encarnaciones? ¿Y qué ocurriría si los cimientos del despotismo permanecieran intactos? ¿Qué pasaría si la intervención exterior y la debilidad interior anularan lo conseguido por las movilizaciones nacionalistas masivas, y si los déspotas pro occidentales se aferraran durante mucho tiempo al poder, o volvieran a ascender periódicamente a él? Una buena medida de la magnitud de la tarea que el propio al-Afghani se encomendó es que los problemas que abordó siguen siendo tan desoladoramente intransigentes como siempre, y que actualmente sus ramificaciones se extienden no sólo a los países musulmanes por los que viajó sino también al resto del mundo.

4. Ciudad al NE de Irán. (N. del T.)
5. Yerno de Mahoma, de cuya figura surgió el chiismo. (N. del T.)
6. Los seguidores de Mahoma que a su muerte defendieron la legitimidad de Alí como su sucesor. (N. del T.)
7. Patrimonio no enajenable, donado en usufructo a perpetuidad con fines religiosos y benéficos. (N. del T.)
8. *The Great Game* (el gran juego, la gran partida) es el término que en inglés designa la rivalidad entre Rusia y el Reino Unido en Asia en aquella época. (N. del T.)
9. Poeta y diplomático inglés (1840-1922). (N. del T.)
10. Rito iniciático hindú que marca la transición a la madurez de los niños de las tres castas superiores, y que se considera un «segundo nacimiento». (N. del T.)

TRES. LA CHINA DE LIANG QICHAO Y EL DESTINO DE ASIA



Europa cree que ha conquistado a todos esos jóvenes que ahora visten sus prendas. Pero la odian. Están esperando a lo que la gente corriente llama sus «secretos».

*Un intelectual chino en La tentación de Occidente,
de ANDRÉ MALRAUX (1926)*

El envidiable pero inimitable ascenso de Japón

En 1889, mientras al-Afghani intentaba despertar la agitación contra los extranjeros en Persia, una fragata otomana de nombre *Ertugrul* zarpaba hacia Japón en una misión de buena voluntad. A bordo iba un grupo de altos funcionarios civiles y jefes militares del Imperio Otomano. El buque navegó durante nueve meses, pasando por muchos puertos del sur y el sudeste de Asia. Los mitos sobre el Imperio Otomano llevaban mucho tiempo circulando por Asia oriental, y dondequiera que atracara el barco siempre se congregaba un gran número de musulmanes para contemplar el «buque de guerra del gran Padishah de Stambul».¹ Aunque ligeramente decrépita, la fragata parecía una prueba viviente del poderío del último gran soberano musulmán, el sultán otomano.

El buque también daba fe de la creciente fascinación con Japón entre los pueblos que padecían lo que, tres años atrás, el periodista japonés Tokutomi Soho había calificado en un artículo de «situación insoportable»:

El de hoy en día es un mundo en que los pueblos civilizados aniquilan tiránicamente a los pueblos salvajes. [...] Los países europeos se alzan en la mismísima cúspide de la violencia y se degradan a sí mismos con la doctrina de la fuerza. India, ¡ay!, ha sido destruida. Birmania será la siguiente. El resto de países serán independientes sólo de nombre. ¿Cuáles son las perspectivas para Persia? ¿Para China? ¿Para Corea?²

Por lo menos, las perspectivas para Japón estaban más claras. El país, tras un breve periodo bajo la tutela de Occidente, se estaba liberando de sus señores, mientras que los otomanos, los egipcios y los persas, al tiempo que intentaban modernizarse, habían ido cayendo en una profunda dependencia política y económica de las potencias europeas. La misión de la fragata otomana era una prueba de que por doquier los asiáticos estaban empezando a

quedarse estupefactos con el ascenso asombrosamente rápido y peculiar de Japón.

Los dignatarios otomanos fueron recibidos por la élite política japonesa, incluidos el primer ministro y el emperador; les llevaron a ver desfiles militares y a visitar distintas fábricas. Los japoneses, ansiosos por ponerse al mismo nivel que Occidente, y avanzando con paso firme, eran propensos a mirar con condescendencia a sus primos pobres de Asia. En 1885, Fukuzawa Yukichi había propuesto que, dado que los países asiáticos estaban irremediabilmente atrasados y eran débiles, Japón tenía que «huir de Asia» y unir su destino al de las «naciones civilizadas de Occidente».³ Ése era el estado de ánimo preponderante entre la élite japonesa en aquella época.

Sin embargo, también había algunas voces que disentían acerca de las verdaderas intenciones de las «naciones civilizadas de Occidente» en Asia, y los otomanos, una presencia insólita en Japón, lograron despertar ciertos sentimientos de compañerismo –los primeros dolores de parto de lo que más tarde sería un movimiento panasiático en toda regla–. Al dar la bienvenida a sus invitados otomanos, el periódico de mayor difusión de Japón, el *Nichi Nichi Shinbun*, manifestaba su solidaridad con un país que los europeos habían sometido a

ostensibles ultrajes. [...] El injusto y autoritario sistema de la extraterritorialidad se practicó por primera vez con ellos. Su país todavía no ha sido capaz de liberarse de esos grilletes. A continuación Europa extendió esas prácticas a los demás países de Oriente. También nuestro país padece esa deshonra. Los turcos son asiáticos, igual que nosotros. [...] Así pues, han venido a vernos y nos han transmitido su amistad.⁴

Cuando el *Ertugrul* chocó contra un acantilado y se hundió durante su travesía de vuelta, provocando la muerte de más de cuatrocientos turcos que iban a bordo, una oleada de empatía recorrió Japón. Muchos japoneses donaron generosamente a un fondo creado a beneficio de los supervivientes, y se celebraron servicios religiosos por los fallecidos a lo largo y ancho del país. Dos buques de guerra japoneses llevaron a los sesenta y seis turcos restantes hasta el Mar de Mármara. El sultán Abdulhamid en persona recibió a

los oficiales de la Armada japonesa en Estambul y les condecoró.

El prestigio de Japón siguió creciendo en Estambul a lo largo de la década de 1890 y la siguiente, sobre todo después de que Japón lograra lo que los otomanos habían intentado infructuosamente durante décadas: firmar en 1902 un pacto militar con Gran Bretaña, que vino a señalar su incorporación en pie de igualdad al sistema de relaciones internacionales decretado por Europa. Abdulhamid, ansioso por alimentar el panislamismo, estaba desconcertado ante el creciente estatus del emperador japonés en Asia. Siguiendo el consejo de al-Afghani, rechazó amablemente una propuesta del embajador japonés para enviar predicadores musulmanes a Japón. Pero al sultán también le intrigaba que los japoneses hubieran permanecido fieles a su emperador al tiempo que se modernizaban. En 1897, poco después de la muerte de al-Afghani, el periódico portavoz del sultán, que se editaba desde el palacio de Yildiz, afirmaba en un editorial que

El Gobierno [japonés], adornado de una gran inteligencia y una firmeza ideológica en el progreso, ha implementado y promovido los métodos europeos del comercio y de la industria en su propio país, y ha convertido íntegramente a Japón en una fábrica de progreso, gracias a sus muchas instituciones educativas; ha intentado garantizar y desarrollar la capacidad de innovación de Japón utilizando medios para atender a las necesidades de la sociedad, como instituciones benéficas, ferrocarriles, y, en pocas palabras, innumerables modalidades de la civilización.⁵

Los Jóvenes Turcos, que arremetían contra la incapacidad del Imperio Otomano para lograr la paridad con las potencias occidentales, y culpaban de ello a su anticuada monarquía, sacaban una moraleja distinta de la alianza de Japón con Gran Bretaña, y de su posterior victoria sobre Rusia en 1905. «Deberíamos tomar nota de Japón –escribía en 1905 Ahmed Riza desde su exilio de París–, una nación que no distingue entre el espíritu patriótico público y el bien de la patria por un lado, y su vida, por otro, seguramente es una nación que, [aunque] pueda sufrir heridas cuando se enfrenta a cualquier tipo de peligro que amenace su existencia, indudablemente conserva su independencia nacional. Los éxitos de Japón [...] son producto de su fervor

patriótico.»⁶

Para los Jóvenes Turcos, que muy pronto iban a asumir el poder y a construir un Estado-nación sobre las ruinas del Imperio Otomano, Japón suponía una clara fuente de inspiración. Aquellos observadores exteriores que envidiaban el progreso de Japón no percibían la extrema violencia de la transformación radical del país. Ni tampoco advertían la tendencia hacia el conformismo, el militarismo y el racismo que posteriormente harían de Japón un rival ominosamente eficaz de los países imperialistas de Europa –en 1942 Japón llegó a ocupar o dominar una amplia franja del continente asiático, desde las Islas Aleutianas, en el nordeste, hasta la frontera con la India, tras poner de patitas en la calle a casi todos los antiguos señores europeos que encontró a su paso—. A finales del siglo XIX, para muchos asiáticos la prueba del éxito de Japón consistía en la medida en que podía exigir igualdad con Occidente; y ahí, las pruebas eran sencillamente abrumadoras para unos pueblos que habían intentado hacer lo mismo y habían fracasado estrepitosamente.

Su anterior aislamiento provocó que la transformación de Japón entre los años 1868 y 1895 resultara peculiarmente asombrosa. Los otomanos habían asistido con nerviosismo al gran fermento intelectual de Europa –la Ilustración, la Revolución francesa– a lo largo de todo el siglo XVIII. Pero los japoneses tan sólo se enteraron de la Revolución francesa y de la guerra de Independencia estadounidense en 1808, tras preguntar insistentemente a los pocos comerciantes holandeses a los que se había permitido mantener una delegación en Deshima, una pequeña isla frente a la ciudad de Nagasaki, tras la expulsión de Japón de todos los extranjeros.

En la década de 1840 los británicos empezaron a imponer las primeras de las muchas colonias concebidas para que China fuera tan dependiente como la India de un régimen de «libre comercio» definido por las potencias occidentales. Pero incluso la noticia de las desventuras de su inmenso país vecino llegó con retraso a Japón. En 1844, el monarca holandés envió una propuesta oficial al *shogun* japonés, elogiando las virtudes universales del libre comercio, y señalando con tacto la humillación de China como ejemplo

de los países que habían intentado rebelarse a la «irresistible» tendencia a escala mundial. Recibió una brusca respuesta de los japoneses donde le pedían que no se molestara en volver a escribir.⁷

Sin embargo, el mundo extraordinariamente reservado de Japón estaba tocando a su fin. Los británicos, atrincherados en la India y en la costa de China, llevaban mucho tiempo con los ojos puestos en Japón; los barcos británicos a menudo navegaban amenazadoramente a lo largo de su costa. Pero forzar la cuestión fue tarea de una nueva potencia occidental: Estados Unidos.

Tras completar su conquista de California en 1844, Estados Unidos empezó a buscar oportunidades de negocio al otro lado del Pacífico. En 1853, el comodoro Matthew Perry entró en la bahía de Tokio (que a la sazón se llamaba Edo) con cuatro buques de guerra, e hizo entrega de una carta del presidente de Estados Unidos para el emperador de Japón, que empezaba con las ominosas palabras siguientes: «Sabéis que Estados Unidos ahora se extiende de un mar a otro».⁸ Tras serle denegada una audiencia con el emperador, Perry se retiró con la sutil amenaza de regresar con más potencia de fuego si los japoneses no accedían a abrir sus puertos al comercio estadounidense. Los japoneses se negaron. Él cumplió lo que había dicho; y los japoneses fueron derrotados.

Durante el largo periodo de aislamiento nacional, muchos japoneses habían estudiado con los comerciantes y los marineros holandeses que se habían establecido en Deshima; y resultó que estaban bastante bien informados sobre los puntos fuertes de los bárbaros occidentales –en cualquier caso, lo suficiente como para saber que toda resistencia era inútil en tanto Japón no fuera internamente fuerte–. Para gran enfado de los nobles japoneses y los samuráis, se concedieron derechos comerciales y representación consular a Estados Unidos. Muy pronto los británicos, los rusos y los holandeses estaban exigiendo otro tanto para ellos.

La capitulación ante los bárbaros extranjeros y las reiteradas violaciones de la soberanía de Japón, protegida durante tanto tiempo, suscitó una gran hostilidad, que finalmente devino en una insurrección a gran escala, contra el *shogun*. Mientras tanto, los estadounidenses presionaban para que se les concedieran más privilegios, como la jurisdicción extraterritorial, y los recibían de manos de un viejo régimen cada vez más desventurado. Finalmente

el shogunato se desmoronó bajo la tensión que generaba la necesidad de apaciguar a los extranjeros y de aplacar la xenofobia nacional, y así se inició la restauración Meiji.

La expansión de Estados Unidos hacia el oeste y las rivalidades entre las potencias europeas empezaron repentinamente a condicionar la política de Japón. El país parecía estar tan abatido ante las tropas, los diplomáticos y los comerciantes occidentales como anteriormente lo habían estado los egipcios, los turcos, los indios y los chinos. Pero lo que ocurrió a continuación rompió radicalmente la pauta de la dependencia que habían establecido los demás países asiáticos.

Una generación de japoneses cultos, algunos de los cuales habían estado en contacto con las sociedades occidentales, pasaron a ocupar puestos de poder en la restauración Meiji. Se daban cuenta de la inutilidad de la xenofobia carente de objetivo, analizaban astutamente sus propios puntos débiles respecto a Occidente, como el atraso científico y técnico, y, sin pérdida de tiempo, emprendieron la tarea de darle a Japón la organización de un Estado-nación moderno.

Para ello se sacó de su aislamiento al emperador, y se le ensalzó como un símbolo de la nueva religión del patriotismo, que tenía sus propios santuarios y sacerdotes. Se repudió el budismo, mientras que el sintoísmo, una mezcla de creencias y rituales, se convirtió en una religión de Estado, como otro elemento de cohesión para su uso en la construcción nacional. Se enviaron estudiantes al extranjero; numerosas delegaciones japonesas, muchas de las cuales incluían a los futuros líderes y pensadores de Japón, como Fukuzawa Yukichi, viajaron a Occidente. Se recibía con los brazos abiertos a los expertos extranjeros de cualquier ámbito, desde la educación a las Fuerzas Armadas. Se adoptaron la forma de vestir y los peinados occidentales y se toleró a los misioneros cristianos. Aquella serie de meticulosos esfuerzos culminaron en 1889 en una Constitución, que, aunque ensalzaba al emperador a un estatus divino, procuraba seguir el modelo occidental en otros aspectos.

Al asimilar a Japón con Occidente, los estadistas de la era Meiji tuvieron la suerte de no afrontar tantos obstáculos como los que tuvieron que superar

sus homólogos otomanos o egipcios (y que los chinos todavía no habían experimentado). Las capacidades de organización de los japoneses se vieron favorecidas por el hecho de que Japón, un país pequeño, tenía una población homogénea desde el punto de vista étnico. Determinados sectores, como los samuráis y los comerciantes adinerados, no se opusieron a la modernización de la misma manera que lo habían hecho las élites tradicionales en el mundo musulmán. De hecho, el poder de la élite que había sido reemplazada, la de los samuráis, pudo enfocarse hacia la nueva tarea de la consolidación nacional.

La economía japonesa se había mantenido sólida. El denominado saber «holandés» —es decir, los conocimientos occidentales de utilidad— ya circulaba por Japón mucho antes de la llegada del comodoro Perry. Una sólida tradición local de banqueros-comerciantes y un eficaz sistema de recaudación de impuestos tuvieron como consecuencia que la economía japonesa no se viera gravemente lastrada por los créditos extranjeros del tipo que habían relegado a Egipto, el primer país no occidental que se modernizó, al bando de los perdedores permanentes en la economía internacional.

Por añadidura, el Estado de la era Meiji nunca perdió de vista su objetivo principal: revisar de arriba abajo los términos de la relación de Japón con Occidente. Si eso significaba admitir la superioridad de la civilización occidental, como propugnaban Fukuzawa Yukichi y otros, parecía un precio muy exiguo a cambio de la regeneración nacional y del ingreso del país en el club de los poderosos Estados-nación occidentales. Sin embargo, para que eso ocurriera, había que revisar los injustos tratados que se le habían impuesto a Japón por la fuerza de las armas. Los diplomáticos japoneses no cesaban de negociar, sobre todo con los británicos, que eran los que con más vehemencia se oponían, de entre todas las potencias occidentales presentes en Japón, a la derogación de sus concesiones especiales. Los japoneses incluso recurrían a los halagos, y se presentaban como anglófilos y como el equivalente «civilizado» de los británicos en Oriente. Finalmente, tras un intento fallido en 1886, que provocó una reacción adversa por parte de los patriotas japoneses, en 1894 Japón convenció a los británicos de que accedieran a cancelar los derechos extraterritoriales en el plazo de cinco años.

Aquel mismo año Japón entró en guerra con China. El motivo fue Corea, a

la que ambos países pretendían dominar. Fue la primera prueba para la modernidad de Japón, y también, en las sinceras palabras de Tokutomi Soho, una oportunidad de oro para que Japón «sentara las bases de su expansión nacional en el Lejano Oriente [...] y ocupara su lugar junto a las demás potencias expansionistas del mundo».⁹ La rápida y aplastante victoria sobre las fuerzas navales y terrestres chinas no sólo demostró rotundamente la solidez de las Fuerzas Armadas japonesas y de su base industrial y sus infraestructuras. También puso de manifiesto, como decía Soho, que «la civilización no es un monopolio del hombre blanco».

Los campesinos japoneses, sobrecargados de impuestos, ya habían pagado un enorme precio por la modernización de Japón según el modelo occidental, un proceso intrínsecamente brutal para los más débiles en cualquier lugar. Ahora le tocaba el turno a los chinos. El «verdadero nacimiento del Nuevo Japón», afirmaba el escritor Lafcadio Hearn, que a la sazón vivía en el país, «comenzó con la conquista de China».¹⁰ Tokutomi Soho saludaba la llegada de una «nueva época en la historia japonesa». Los hombres blancos habían considerado a los japoneses, se lamentaba Soho, como «algo parecido a los monos».¹¹

Ahora ya nos avergonzamos de presentarnos ante el mundo como japoneses. [...] Antes no sabíamos quiénes éramos, y el mundo todavía no nos conocía. Pero ahora que hemos puesto a prueba nuestra fuerza, sí sabemos quiénes somos y el mundo nos conoce. Además, *sabemos* que el mundo nos conoce.¹²

Siguiendo fielmente los usos de los países «civilizados», Japón obligó a China a pagar una fuerte indemnización, a abrir sus ciudades a orillas de los ríos en lo más profundo del país como puertos sujetos a tratado, y a cederle la isla de Taiwán (entonces llamada Formosa). En virtud del Tratado de Shimonoseki, Japón incluso se adueñó de un trozo de territorio continental chino, de la península de Liaotung, hasta que Rusia, Francia y Alemania lograron convencer a los japoneses de que no fueran tan punitivos y la restituyeran.

La devolución de la península de Liaotung por la presión occidental

provocó más descontento entre los patriotas japoneses, que se exacerbó cuando Rusia obligó al emperador Qing a alquilarle Port Arthur (actualmente Dalian), situado en dicha península, a la Armada rusa, lo que provocó un contencioso que condujo a la guerra Ruso-Japonesa de 1904. Para entonces ya ni se planteaba que Japón se mantuviera subordinada a las potencias occidentales en sus propios territorios. Se revocaron los tratados, y en 1902, casi medio siglo después de que el Imperio Otomano intentara por primera vez auparse a la escena internacional a hombros de la mayor potencia europea, los japoneses firmaron una alianza con el Imperio Británico.

Tokutomi Soho, que ya era el periodista más respetado de Japón, viajaba a bordo de un barco de camino a la base militar japonesa de Port Arthur cuando tuvo noticia del Tratado de Shimonoseki. Soho estaba convencido desde hacía mucho tiempo de que Japón, un país pequeño con pocos recursos propios para la modernización, tenía que ampliar sus territorios, una «cuestión de la máxima urgencia», y para ello tenía que «desarrollar una política que motive a nuestro pueblo a emprender grandes aventuras en el extranjero», y «resolver sin demora el problema de la expansión nacional». En aquel momento –abril de 1895– parecía posible. La noticia le infundió un gran optimismo.

Era la primera vez que Tokutomi Soho salía de Japón. Como recordaba posteriormente, en Port Arthur

acababa de llegar la primavera. Los grandes sauces estaban empezando a reverdecer; las flores de China septentrional estaban en el punto álgido de su fragancia. Los campos se extendían ante mis ojos; soplabla una brisa primaveral. Mientras viajaba de aquí para allá, y me daba cuenta de que aquél era nuestro nuevo territorio, sentí una emoción y una satisfacción verdaderamente grandes.¹³

La alegría de Soho por sus nuevas posesiones se esfumó rápidamente cuando recibió la noticia de que Japón se veía obligado por los países occidentales a renunciar a aquel territorio. «Negándome –escribía más tarde– a quedarme ni un minuto más en una tierra que había sido restituida a otra

potencia, regresé a casa en el primer barco que encontré.»

Soho se llevó un puñado de grava de vuelta a Japón para que le recordara el dolor y la humillación que había sufrido. Estaba claro que, como él mismo se lamentaba, «la nación más progresista, desarrollada, civilizada y poderosa de Oriente todavía no puede librarse del desprecio del hombre blanco». Y tras haber sido «bautizado en el evangelio del poder»¹⁴, como decía con amargura, Soho, el paladín de los derechos y las libertades individuales, se convertiría a partir de entonces en un enérgico defensor de la expansión imperialista de Japón en Asia, ya que esperaba que dicha expansión «acabaría con el monopolio mundial y aniquilaría los derechos especiales de las razas blancas, eliminaría la especial esfera de influencia y la tiranía mundial de las razas blancas».¹⁵

La restitución del botín de guerra de Japón por las presiones de Occidente no fue de ningún consuelo para muchos chinos; el daño a su autoestima ya estaba hecho. Para ellos la cuestión era si ese daño iba a servir de acicate para algún intento significativo de autofortalecimiento en China.

Poco después de la derrota de China a comienzos de 1895, tropas japonesas abordaron y registraron un barco de vapor chino en el Mar de China septentrional. Para entonces ese tipo de violaciones de la soberanía china ya se había convertido en algo rutinario, pero por uno de esos extraños accidentes de la historia, entre los muchos estudiantes que viajaban a bordo de aquel barco iban un joven de veintidós años llamado Liang Qichao y su mentor, Kang Youwei, que a la sazón contaba treinta y siete años, y ambos se dirigían a Beijing para presentarse a los exámenes imperiales de ingreso en el cuerpo de funcionarios de China.

Liang acabaría convirtiéndose en el primer y emblemático intelectual moderno de China. Sus lúcidos y prolíficos escritos, que abordaban todo los asuntos importantes de su propio tiempo, y que anticipaban muchos de los que estaban por venir, inspiraron a varias generaciones de pensadores, como Mao Zedong, que era mucho más joven. Liang, un inquieto buscador intelectual, combinaba su saber clásico chino con una gran sensibilidad para las ideas y las tendencias occidentales. Y su vida, y sus muchas fases intelectuales,

manifestaban unos dilemas más profundos que los que afrontaron muchos otros pensadores chinos, más atrevidos pero más superficiales que Liang. Su pensamiento iba a estar estrechamente ligado a los principales acontecimientos y movimientos que se produjeron en China a lo largo de las tres décadas siguientes.

Los exámenes seleccionaban a los hombres «virtuosos» a los que los clásicos confucianos llamaban a responsabilizarse del orden social. El éxito en aquellos exámenes era el pasaporte para el estatus y el prestigio en China. Se presentaban más candidatos que vacantes había en la Administración, pero Liang y Kang podían abrigar ciertas esperanzas de ingresar en una cultura de las élites, y en conseguir buenos empleos en la enseñanza o en los negocios, aunque no necesariamente una elevada posición en la Administración. Sin embargo, en su fuero interno tenían otras inquietudes al margen de su medro personal.

Ambos procedían de familias de la alta burguesía culta de los alrededores de Cantón (Guangzhou), en la provincia china de Guangdong, la más expuesta a la agresividad occidental, y ambos estaban preocupados, como buenos patriotas, por el futuro de China, y les enfurecía su ignorancia y su impotencia frente al desafío de Occidente. A principios del siglo XIX, los intelectuales indios habían empezado a recibir –y a transformar– las ideas de Rousseau, de Hume, de Bentham, de Kant y de Hegel; a mediados del siglo estaban pendientes de la suerte de Mazzini y Garibaldi. Pero durante el siglo XIX la mayoría de los chinos ni siquiera conocía la existencia de los países occidentales, por no hablar de sus revoluciones internas.

China entraba en contacto con Occidente exclusivamente en el puerto de Cantón, que, al estar rigurosamente controlado y al ser estrictamente comercial, nunca tuvo visos de convertirse en transmisor de conocimientos occidentales, como sí acabó siéndolo Deshima para los japoneses. Gran parte del problema consistía en que durante demasiado tiempo, como escribía Liang en 1902, China había «contemplado su país como si fuera el mundo», y había considerado a los demás como unos bárbaros.¹⁶ El propio Liang se enteró de la modesta posición de China en el mundo cuando, en la primavera de 1890, encontró en Beijing algunos libros en chino sobre Occidente.

En 1879, Kang Youwei se había visto sorprendido de un modo similar

durante una visita a Hong Kong. Anonadado ante la eficacia y la limpieza de la ciudad administrada por los británicos, Kang se dio cuenta de que los chinos cultos como él no deberían mirar con condescendencia a los extranjeros como si se tratara de bárbaros. Sus ulteriores lecturas de libros occidentales le convencieron de que el statu quo de China era insostenible, y tras un breve coqueteo con el budismo, Kang se propuso rejuvenecer las ideas sociales del confucianismo.

Liang era uno de los brillantes jóvenes alumnos que Kang había congregado a su alrededor en un templo confuciano de Cantón, tanto para prepararse para los exámenes imperiales como para reinterpretar el canon confuciano en clave de llamada al cambio social y educativo. Kang ya había dedicado una década a importunar a la corte Qing de Beijing con cartas y memorandos sobre la urgencia de las reformas. Al experimentar la arrogancia de los japoneses a bordo del barco que le conducía a Beijing, se afianzó su convicción y se le soltó la lengua. A riesgo de incurrir en un delito de lesa majestad, Kang empezó a decir a sus compañeros de estudios que China había degenerado tanto que se parecía a Turquía, otro país antiguamente lleno de confianza en sí mismo, y que en aquel momento se hallaba en un estado de debilidad que los explotadores extranjeros se encargaban cuidadosamente de mantener.

Se trataba, si acaso, de un diagnóstico optimista. Era posible que los embajadores europeos en Estambul estuvieran inmiscuyéndose de una forma intolerable en los asuntos internos de Turquía, pero no ejercían nada remotamente parecido a la fuerza bruta que desplegaban sus homólogos en Beijing. El sultán otomano nunca tuvo que esconderse a toda prisa para huir de la ira de los invasores; Estambul nunca fue asediada, como tampoco acabó reducido a cenizas su más grandioso palacio imperial.

Desde finales de la década de 1830 (justo en el momento en que se estaban poniendo en marcha las reformas del programa *tanzimat* en Estambul), hasta la Segunda Guerra Mundial, China fue avasallada y humillada a gran escala. Y eso resultaba aún más chocante para los chinos, porque ellos habían vivido con la ilusión del poder y de la autosuficiencia durante mucho más tiempo que

los otomanos. «La civilización de nuestro país –señalaba Liang Qichao en 1902– es la más antigua del mundo. Hace tres mil años, los europeos vivían como animales en el campo, mientras que nuestra civilización, con unas características pronunciadas, ya era equivalente a la de ellos en la Edad Media.»¹⁷

Aquello no era simplemente una reacción defensiva cultural. La cultura china se remontaba a 4.000 años atrás, y su unidad política, al siglo III a. C. Si las dinastías Han y Tang habían supervisado la redacción de los clásicos históricos de China y su mejor poesía, la dinastía Song había construido una red de carreteras y canales a lo largo y ancho de China. China iba a la cabeza del mundo en las ciencias y en las artes, y en el desarrollo de una sofisticada burocracia estatal cuyos miembros se seleccionaban a través de unos exámenes competitivos. Al reclutar sus burócratas entre la alta burguesía provincial que se había educado con los clásicos confucianos, el Estado imperial chino no dependía tanto de la coerción como de la lealtad de las élites locales de todo el país.

Al igual que en los países islámicos, una cultura literaria y una moral derivada de los textos canónicos confería a la civilización china una coherencia extraordinaria, y la convertía en el modelo cultural más influyente para sus países vecinos, como Japón, Corea y Vietnam. Los viajeros occidentales, muchos de ellos misioneros jesuitas, ofrecían a su regreso pintorescas descripciones de los seguidores de Confucio, personas serenas, sofisticadas y éticas, lo que convirtió a algunos filósofos de la Ilustración, como Voltaire y Leibniz, en ardientes sinófilos, y a los incipientes consumidores europeos en expertos en todo lo que tuviera que ver con China.

Al contrario que el cuadro general del declive de Asia y del ascenso de Occidente, la economía china era boyante en el siglo XVIII, desarrollaba sus propias variaciones locales, y tenía vínculos comerciales con todo el sudeste asiático. La seda, la porcelana y el té procedentes de China seguían teniendo una gran demanda en Europa (y en las colonias de Norteamérica), pese a que en 1760 los chinos restringieron la presencia de todos los comerciantes occidentales a la ciudad portuaria de Cantón. Los países vecinos que pagaban tributos, tan próximos como Birmania, Nepal y Vietnam (y tan alejados como Java) respaldaban la visión solipsista de Beijing según la cual el emperador

chino, que presidía el reino central del mundo, tenía derecho a gobernar «todo lo que hay bajo el cielo». El imperio Qing, fundado en 1644 por los guerreros nómadas procedentes del nordeste de China, o Manchuria, todavía seguía expandiendo su territorio en el siglo XVIII. El último gran emperador manchú, Qianlong, supervisó personalmente la anexión de Xinjiang y de parte de Mongolia, y la pacificación del Tíbet.

Los manchúes eran extranjeros, pero no habían desestabilizado radicalmente el orden sociopolítico tradicional de China, sin parangón en todo el mundo, que había sido perfeccionado a lo largo de los siglos por varias dinastías imperiales sirviéndose de las enseñanzas de Confucio, el sabio del siglo VI a. C. El confucianismo, mucho más duradero que el islam, había apuntalado el Estado y la sociedad de China a lo largo de dos mil años; sus valores de *ren*, *yi*, *xiao* y *zhong*, imperfectamente traducidos como «benevolencia», «decoro», «devoción filial» y «lealtad», prescribían las formas correctas de comportarse y de actuar, tanto en la vida privada como en la vida política.

Igual que anteriormente había ocurrido con los mongoles y los países musulmanes, los manchúes no impusieron sus costumbres a la población conquistada de etnia han. Más bien intentaron convencerles de que ellos no eran unos toscos advenedizos del norte. Mantuvieron el confucianismo como fuente de los valores sociales y personales, y los emperadores Kangxi y Qianlong fueron responsables de una importante reinterpretación de los clásicos confucianos. Las ideas confucianas se entremezclaban con otras tradiciones religiosas chinas, que a menudo llegaban a recubrirlas. Pero seguían siendo la base de los exámenes imperiales que llevaban a tantos chinos a intentar prestar servicio en la enorme burocracia del Estado, y durante mucho tiempo habían contribuido a la extraordinaria unidad política y al consenso ideológico de China.

La población china aumentó rápidamente durante el largo reinado de Qianlong, lo que ejercía presión sobre el campo. Hacia el final de aquel reinado, una serie de insurrecciones locales y de crisis económicas pusieron de manifiesto que no todo iba bien en el Imperio Qing. La corrupción entre los nobles manchúes había aumentado, y en parte como respuesta a ello habían estallado disturbios, a menudo de tinte milenarista, por toda China. A lo largo

del siglo XIX iban a producirse muchas más conmociones de ese tipo, en especial la rebelión Taiping, que fue encabezada por una excéntrica secta que se nutría del milenarismo cristiano. Pero a lo largo de aquellas crisis se mantuvo cuidadosamente la panoplia de la omnipotencia: China seguía siendo el universo, y todos los demás se hallaban en su insignificante periferia. Aquella ilusión no podía durar mucho.

Incluso antes de la guerra del Opio, las potencias occidentales habían empezado a mordisquear las fronteras del Imperio Qing, y se habían anexionado los territorios que los manchúes habían aportado al sistema tributario. A partir de 1824, tras muchas y difíciles batallas, los británicos sometieron a Birmania, que pasó a ser una provincia de su imperio indio en 1897. En 1862, mientras los Qing estaban ocupados luchando contra los rebeldes Taiping, Francia ocupó el sur de Vietnam; invadió el norte del país en 1874, y después, en 1883, anunció que el antiguo reino de Annam, en el centro de Vietnam, era un protectorado suyo. Los chinos se resistieron, y en la guerra que vino a continuación los franceses destruyeron gran parte de la Armada china.

Igual que había ocurrido con el Imperio Otomano, las derrotas a manos de las potencias occidentales provocaron que los burócratas chinos instaran a un «autofortalecimiento» inmediato. Contrariamente a la caricatura occidental de la mentalidad «confuciana», que no se avenía a ningún tipo de modernización, los chinos aprendieron rápidamente la lección de sus derrotas. Dos años después de asistir a la total indefensión de las ciudades costeras chinas durante la primera guerra del Opio, Lin Zexu, el antiguo comisionado imperial en Cantón, le escribía una carta privada a un amigo suyo donde subrayaba la necesidad de adoptar la tecnología del armamento moderno. «Buques, cañones y una fuerza naval son absolutamente indispensables. Aunque los contumaces bárbaros hubieran huido y regresado al otro lado de los mares, de todas formas habría que planificar urgentemente esas cosas, a fin de desarrollar la defensa permanente de nuestras fronteras marítimas.»¹⁸

Otro funcionario y erudito chino, Li Hongzhang, que encabezó uno de los ejércitos victoriosos de los Qing contra los rebeldes Taiping, logró convencer

a la conservadora corte que fundara fábricas y astilleros para la producción de armamento y buques modernos, que regulara las relaciones con las potencias extranjeras, que abriera embajadas en las capitales de Europa, Estados Unidos y Japón, y que enviara estudiantes al extranjero. Li también contribuyó a fundar las primeras minas de carbón del país, las primeras redes telegráficas y las primeras vías férreas durante la década de 1870.

Las incipientes industrias chinas tenían que afrontar el mismo tipo de obstáculos insuperables que Gran Bretaña, en nombre del libre comercio, había impuesto a Egipto y a la Turquía otomana; no podían competir con los fabricantes europeos, estadounidenses ni japoneses. A diferencia de los países directamente ocupados por las potencias europeas, la situación de China era la de una «semicolonia», en la que, como señalaba Liang Qichao en 1896, «el comercio occidental debilita a China cien veces más que las tropas de Occidente».¹⁹ A pesar de todo, con la ayuda de Li Hongzhang, muy pronto pudo verse un atisbo de sector manufacturero industrial, con la aparición de las primeras fábricas de tejidos y las primeras fundiciones.

Los empresarios británicos, que deseaban echar una mano a los atribulados manchúes en la medida de lo posible, estaban ansiosos por ayudar. En 1889, durante una cena con algunos de ellos en Hong Kong, Rudyard Kipling no creía que una China modernizada fuera una buena idea. Condenaba a los hombres que estaban haciendo todo lo posible para «imponerle a este gran Imperio todos los estimulantes de Occidente –ferrocarriles, tranvías, etcétera. ¿Qué ocurrirá cuando China despierte de verdad?».²⁰ Kipling hacía bien en preocuparse; pero la China a la que se refería todavía quedaba a un siglo de distancia. Por ahora, como ya habían aprendido los otomanos, la modernización gradual se mostró inadecuada –en 1884 a los franceses les llevó tan sólo una hora destruir el arsenal de la Armada china en Fuzhou que Li Hongzhang había contribuido a establecer.

La mínima iniciativa para imitar a sus adversarios occidentales provocaba una reacción adversa por parte de las fuerzas conservadoras más poderosas del país, la alta burguesía culta, a la que preocupaba la posibilidad de perder su autoridad judicial y moral sobre los ciudadanos si éstos entraban en contacto con las formas de pensar y de actuar de los europeos. En un país tan grande y tan antiguo como China, la conmoción de Occidente realmente no se

propagó con una profundidad suficiente como para empezar a forzar un cambio hasta la última década del siglo. El mundo intelectual de la burguesía culta, definido por una estricta adhesión a los valores confucianos y una absoluta lealtad al emperador, siguió más o menos incólume. Los jóvenes de provincias que habían ascendido por sus propios méritos, como Sun Yat-sen, habían empezado a soñar con el derrocamiento de los manchúes, pero gran parte de la burguesía culta no se planteaba la posibilidad de modificar, siquiera ligeramente, el sistema imperial, presidido por la emperatriz viuda Cixi, una mujer reaccionaria en lo político y derrochadora en lo fiscal, que se había gastado casi todo el tesoro nacional en la construcción de un nuevo Palacio de Verano.

China, que había iniciado el siglo XIX con una balanza de pagos favorable, estaba incurriendo en enormes déficits al finalizar la centuria. Hasta una cuarta parte de los ingresos del Estado se dedicaba a pagar la deuda exterior y las indemnizaciones. Los extranjeros administraban lo que en la práctica eran minicolonias en dieciséis ciudades: al igual que en la Turquía otomana y en Egipto, estaban a salvo de la policía local y de los tribunales, incluso para los crímenes más graves.

Era imposible seguir ignorando las crudas lecciones que impartía el sistema internacional, sobre todo después de que el vecino Japón, al que la mayoría de los chinos veían como un país inferior, arrasó a China en el campo de batalla en 1895. En la ciudad portuaria china de Weihaiwei, el ejército japonés, avanzando sigilosamente por tierra desde la retaguardia, dirigió la artillería del Ejército chino contra su propia flota fondeada en la bahía. Mientras Japón se aseguraba los trofeos de guerra más selectos por medio del Tratado de Shimonoseki con China, los imperialistas de otros países se envalentonaron todavía más. La rebatiña de las potencias occidentales por África y el sudeste asiático ya estaba en marcha. La China de los Qing parecía una bicoca aún más fácil.

Gran Bretaña obligó a China a que le alquilara Weihaiwei y los Nuevos Territorios al norte de la isla de Hong Kong. Francia estableció una base en la isla de Hainan y logró derechos mineros en todas las provincias del sur de China. Alemania ocupó una parte de la provincia de Shandong. Incluso Italia, un país que se incorporó tarde a los asuntos chinos y al expansionismo en

general, exigió un territorio (aunque sus demandas fueron rechazadas). Estados Unidos no participó en aquel descuartizamiento del Reino Central, la partición del melón chino, como acabó denominándose. Pero, al llegar al límite de su expansión hacia el oeste, y buscando urgentemente mercados extranjeros, los estadounidenses anunciaron en 1900 una política de «Puertas Abiertas» que astutamente reservaba para los extranjeros los beneficios de un imperio no oficial de libre comercio, mientras que China tenía que asumir los costes y las responsabilidades de la gobernanza.

Los primeros impulsos de reforma

El 15 de abril de 1895, cuando se anunciaron los términos del tratado con Japón, Liang Qichao ya había llegado a Beijing, junto con Kang Youwei y otros varios cientos de candidatos, para competir por los doscientos títulos disponibles. La noticia, que se difundió rápidamente desde las ciudades costeras hacia el interior, hirió a los chinos como no lo había hecho la guerra del Opio. «Anteriormente, los jóvenes chinos no prestaban atención a los acontecimientos del momento –recordaba más tarde un lector de periódicos que vivía en las provincias–, pero en aquella ocasión la noticia nos conmocionó. [...] La mayoría de la gente culta, que anteriormente nunca había comentado los asuntos nacionales, quería hablar de ellos: ¿por qué los demás son más fuertes que nosotros, y por qué nosotros somos más débiles?»²¹ Estaba contundentemente claro que las dos décadas de reformas para el «autofortalecimiento» emprendidas por los Qing –la construcción de fábricas de armamento y de ferrocarriles– no habían servido de nada. Por primera vez, China se veía obligada a ceder toda una provincia, Taiwán, a una potencia extranjera, además de a pagar la mayor indemnización de su historia y a renunciar a la soberanía sobre Corea, su último Estado tributario importante.

Enfurecido por la degradación de China, un activista llamado Sun Yat-sen organizó una insurrección en Guangzhou con la ayuda de unos fondos recaudados entre las comunidades chinas en el extranjero. Su complot fue descubierto y la insurrección fue abortada por las autoridades Qing. Sun se vio

obligado a huir a Japón, y después a Londres, donde iba a conocer a muchos otros nacionalistas y radicales procedentes de la India, de Egipto y de Irlanda.

Kang, que también había presenciado la bochornosa derrota de China por Francia en 1884, se disponía a intentar algo no tan extremo como el derrocamiento del Imperio Qing. Sin embargo, la extrema humillación infligida por Japón, un país que, para más inri, había recibido de China su elevada civilización, obligó a Kang a hacer algo sin precedentes en la historia de la política en la China de los Qing. Organizó una reunión de los examinandos, de los jóvenes que aspiraban a formar parte de la siguiente élite del país, y presentó una petición al emperador, el joven y débil Guangxu, que estaba en las garras de su tía, la emperatriz viuda, para que rechazara el tratado.

Resulta fácil pasar por alto la gravedad de aquel gesto. En calidad de humilde aspirante a funcionario, Kang no tenía la mínima legitimidad; y su larga petición, que llamaba a una total transformación de los sistemas económico y educativo, aspiraba nada menos que a una revolución desde arriba –a dar un vuelco a las instituciones al estilo del programa *tanzimat*–. Lo más extraordinario fue que su petición llegó a manos del emperador, que la leyó y le envió una copia a la emperatriz viuda. La cosa acabó ahí, y al final los elementos conservadores de la corte presionaron para que Kang fuera expulsado de Beijing. Pero Kang había sentado un precedente por el hecho de organizar una reunión y escribir una petición colectiva en un lugar donde ese tipo de cosas eran inauditas; había puesto en marcha nada menos que lo que Liang posteriormente calificaba como el primer movimiento de masas de la historia de China.²²

A partir de entonces, Kang se dedicó de lleno a la propaganda y a las tareas de organización, fundando sociedades de estudio para el provecho de la burguesía culta a lo largo y ancho de China, con nombres como «Sociedad para el Estudio de la Fortaleza Nacional». Aquellas organizaciones voluntarias, a menudo apoyadas por los gobernantes locales que congeniaban políticamente con sus ideas, fundaron bibliotecas, colegios y proyectos editoriales que aspiraban a lograr que el «pueblo» chino, una categoría inexistente hasta entonces, fuera más receptivo al emperador, y que participara más activamente en la vida pública.

Liang, que con gran esfuerzo había hecho copias de la larga petición presentada al emperador, estaba rebosante de energía. Durante una visita a Shanghái en 1890 –el mismo año en que había conocido a Kang Youwei en Cantón–, Liang había encontrado un diagrama de la geografía mundial y algunas traducciones de libros europeos. Sus horizontes se expandieron aún más cuando en 1894 trabajó como secretario chino de un misionero británico, que estaba traduciendo un libro popular en aquella época, un relato más bien halagüeño de la historia del progreso de Europa.

Al año siguiente Liang fue contratado como secretario de la filial en Beijing de una sociedad de estudios, y puso en marcha un periódico con la ayuda de donaciones privadas. Cuando los censores imperiales cerraron la publicación, Liang se marchó a Shanghái, y en 1896 puso en marcha otro periódico llamado *Xiwu Bao* («El Progreso Chino»). Tan sólo duró dos años. Sin embargo, tuvo una amplia difusión debido a sus artículos sobre la urgencia de la industrialización y de la educación moderna, muchos de ellos escritos por el propio Liang, y aquel periódico hizo de Liang el periodista más influyente de China.

Habían transcurrido casi dos décadas desde que la prensa se había convertido, con ayuda de al-Afghani, en un instrumento para los partidarios de la modernización en el mundo árabe. Casi un siglo antes se había creado en la India una esfera pública para el debate y la discusión. China estaba empezando relativamente tarde, y Liang intentaba recuperar el tiempo perdido. En un artículo tras otro, subrayaba la urgente necesidad de reformas políticas, que a su juicio eran más importantes que los cambios tecnológicos; la clave de aquella reforma era la abolición de los viejos exámenes imperiales y el establecimiento de un sistema escolar a escala nacional que creara ciudadanos patrióticos seguros de sí mismos para la Nueva China. Porque

si no hay cultura moral en los colegios, si no se enseña patriotismo, con ello lo único que ocurrirá será que los alumnos acabarán infectándose de las malignas costumbres de la más baja categoría de occidentales, y se olvidarán de que tienen su propio país. [...] Así pues, el hombre virtuoso se convertirá en empleado de los extranjeros para ganarse la vida; además, el hombre degenerado se convertirá en un chino desleal a fin de subvertir

los fundamentos de su país. [...] En el estado de abandono del armamento chino vemos un camino a la debilidad; en el estancamiento de la cultura, cien caminos.²³

Liang, que hacía un llamamiento a una radical modificación de las instituciones existentes, era muy consciente del atractivo del confucianismo, y de la estructura tradicional de la sociedad y del Estado chinos, donde el individuo era fiel a su familia y una élite de eruditos-funcionarios mediaba entre la corte imperial y la población. Seguía alimentando la esperanza de poder incitar a la burguesía culta a las tareas de la construcción nacional en primer lugar. En una alocución que dirigió a unos escolares en 1896 en Hunan, Liang dijo: «Ahora ustedes, caballeros, que llevan la toga de los escolares y leen los escritos de los sabios, deben averiguar de quién es la culpa de que nuestro país se haya quedado tan paralizado, de que nuestra raza esté tan débil, y de que nuestra religión sea tan endeble».²⁴ En realidad, al principio Liang era tan leal como Kang al orden reinante de los Qing; la idea de derrocarlo, que ya había infundido fuerzas a Sun Yat-sen, no figuraba en sus planes políticos para el futuro. Pero su trayectoria intelectual, aunque inicialmente se ajustaba mucho a la de Kang, manifestaba síntomas de divergencia.

Liang empezaba a vislumbrar que el antiguo sistema de la monarquía en China se había convertido en una fuerza a favor del statu quo, y del conformismo intelectual y político; aquel sistema ya no era capaz de otra cosa que no fuera mantener en el poder a la dinastía gobernante. El Estado necesitaba un consenso popular por parte de los gobernados, y únicamente una ciudadanía bien formada y políticamente consciente podía crear el tipo de dinamismo colectivo y de solidaridad nacional imprescindibles para la supervivencia de China en el despiadado mundo de la geopolítica internacional.

Las ideas de soberanía popular y de nacionalismo, nunca mencionadas explícitamente, bullían bajo la superficie de los escritos de Liang para *Xiwu Bao*, y sus enseñanzas en un colegio reformista de Hunan (adonde se había trasladado en 1897 tras marcharse del *Xiwu Bao*, debido a una discrepancia con su gerente). Al principio Liang verbalizaba aquellas ideas mediante invocaciones de la tradición china: «Mencio dice que hay que rendir honor a

la gente, que no pueden desatenderse los asuntos del pueblo. Los gobiernos de los Estados occidentales contemporáneos se aproximan mucho al cumplimiento de ese principio, pero China, ¡ay!, está aislada de las enseñanzas de Mencio». ²⁵

Liang empezaba a darse cuenta de que, por muy admirable que fuera en sí mismo, el antiguo orden de China no era capaz de generar la potencia organizativa e industrial necesaria para sobrevivir en un sistema internacional implacable y dominado por los Estados-nación de Occidente. Aunque Liang se había educado conforme a la tradición, ya estaba empezando a apartarse del angosto mundo de la erudición china y del servicio imperial. Y pronto iba a distanciarse de las ideas de su gran maestro y mentor. Kang se consideraba a sí mismo un sabio confuciano con la misión moral de rejuvenecer China. Con la vista puesta en ese resultado, Kang no vacilaba en reformular el propio confucianismo. Liang iba a seguir un camino distinto durante gran parte de su vida, para después volver a algunos de los ideales de su juventud.

En retrospectiva, y sobre todo visto desde fuera, el confucianismo parece una filosofía abstracta, o un conjunto de creencias impuesto por el Estado al pueblo chino –algo de lo que se podría prescindir fácil y voluntariamente–. Pero sus raíces en China eran profundas, y aportaba por consenso general el respaldo ideológico del orden político chino. Sostenía el principio de la realeza; la única comunidad política que contemplaba era el imperio universal, mientras que ignoraba la ciudad-Estado y el Estado-nación, que eran fundamentales en la tradición occidental. Y prescribía los deberes del Estado como el mantenimiento de las enseñanzas morales confucianas, más que la expansión política y económica.

Así pues, para Kang, igual que para muchos otros reformistas de finales del periodo Qing, las enseñanzas confucianas eran intachables. Ni siquiera Liang, que posteriormente se apartaría radicalmente de su mentor, dejó de verse a sí mismo como la encarnación de un legado exclusivo de ideales culturales y de creencias –un legado que definía a China en la misma medida, si no más, que el cristianismo definía a Occidente–. La extraordinaria continuidad del confucianismo en parte aseguraba esa veneración. Las normas

sociales y éticas que prescribía, tanto a los gobernantes como a los gobernados, parecían esenciales para el mantenimiento del orden. En el pasado, las insurrecciones campesinas habían desafiado al sistema confuciano y a sus principales representantes, la burguesía culta, pero podían explicarse como una rebelión contra unos gobernantes chinos y unos burócratas imperiales que habían traicionado las enseñanzas de Confucio.

Sin embargo, la nueva amenaza exterior que planteaban el capitalismo occidental y el cristianismo no podían explicarse con tanta facilidad. De hecho, a medida que aquellas presiones fueron intensificándose durante la década de 1850, muchos burócratas imperiales propusieron como estrategia defensiva una visión sumamente conservadora de las creencias y las prácticas confucianas: una visión que preservaba su autoridad moral y judicial. (También se estaba produciendo una radicalización similar de los sistemas de creencias religiosas y éticas en la India, en Ceilán [Sri Lanka] y en el mundo musulmán.)

Ésa era la razón de que Kang y Liang se mostraran nada menos que radicales en sus exigencias de innovaciones políticas y de participación pública en el gobierno. En su medio social, el dominio de los clásicos confucianos y el éxito en los exámenes tradicionales eran lo que conferían poder y respeto a los intelectuales. Su misión era defender los dictados de la moral confuciana, que ponía el acento en una sociedad jerárquica que se mantenía cohesionada por las obligaciones morales recíprocas. Aquella élite, con su elevado sentido de la responsabilidad social, con sus modales refinados y su etiqueta, proporcionaba los líderes naturales en los pueblos y en las ciudades a lo largo y ancho de China. Las enseñanzas confucianas aportaban la sustancia, por ejemplo, para las oposiciones a funcionario: el denominado «ensayo de ocho patas», que durante siglos había decidido el resultado de los exámenes, debía versar sobre uno de los temas de los escritos canónicos confucianos, los «Cuatro Libros».

Ese tipo de educación formalista era claramente muy poco adecuado para la era moderna, y el acento confuciano en la moralidad privada no estaba a la altura de la necesidad de crear el entusiasmo público requerido para una nueva nación. En 1895, Yan Fu, el escritor y traductor, calificaba de muy acusadas las diferencias entre China y Occidente:

China valora enormemente los Tres Vínculos [familiares], mientras que los occidentales dan prioridad a la igualdad. China valora a los familiares, mientras que los occidentales estiman a las personas ilustres. China gobierna el reino mediante la devoción filial, mientras que los occidentales gobiernan el reino con imparcialidad. China valora al soberano, mientras que los occidentales estiman al pueblo. China valora el Camino único, mientras que los occidentales prefieren la diversidad. [...] En el saber, los chinos elogian la amplitud de sabiduría, mientras que los occidentales confían en la fuerza de las personas.²⁶

Para Kang estaba claro que China únicamente podía sobrevivir si asimilaba algunas de las virtudes de Occidente. Al mismo tiempo, había que mantener de algún modo el confucianismo, a fin de preservar la base política y social de China. En otras palabras, había que reinventar el confucianismo para poder salvarlo.

Inquietudes parecidas habían aquejado a muchos miembros de la burguesía culta, a medida que las presiones ejercidas por Occidente iban poniendo en evidencia la fragilidad del Imperio Qing, y ya a finales del siglo XIX existía un público suficientemente grande para Kang. A pesar de todo, ¿cómo había que romper con algo tan reverenciado y arraigado en territorio chino como el confucianismo? ¿De qué forma algo tan simbólico del orden y la continuidad como el confucianismo podía reinterpretarse como una filosofía del cambio social?

Kang era como los reformistas conservadores del mundo musulmán, para quienes no era posible contradecir en lo fundamental las verdades eternas del islam, o incluso como Gandhi, que consideraba las tradiciones indias como un recurso perfectamente adecuado para una nueva nación. Todos ellos tuvieron que afrontar la tarea de generar un nuevo conjunto de valores que garantizara la supervivencia en la era moderna, y que al mismo tiempo respetara unas tradiciones consagradas por el tiempo –la tarea de dar una imagen de lealtad a su país y al mismo tiempo tomar prestados algunos de los secretos del progreso de Occidente.

Afortunadamente, en la rebatiña intelectual que caracterizó aquel momento de transición a las nuevas ideas de nación y de pueblo, el margen para una

interpretación radical de la tradición era muy amplio. El confucianismo en particular se había caracterizado por la rivalidad entre distintas escuelas de pensamiento. Reavivando una vieja controversia entre los eruditos confucianos, Kang tachó de falsificación la escuela predominante en el confucianismo, alegando que las auténticas enseñanzas de Confucio estaban contenidas en la Escuela de Texto Nuevo, que había sido la dominante durante la anterior dinastía Han.

Kang exponía sus ideas en dos libros, que Liang calificó de «erupción volcánica» y de «terremoto» en el mundo de los intelectuales confucianos.²⁷ Posteriormente Liang afirmaba que Kang era el «Martín Lutero» del confucianismo. Pero el propio Kang consideraba que estaba empezando a librar algo más que una disputa escolástica o teológica con los demás confucianos. Como ocurría con Gandhi y el *Bhagavad Gita*, y con al-Afghani y el Corán, Kang pretendía convertir las reformas políticas y la movilización de masas en una preocupación primordial del mismísimo Confucio, a fin de lograr que sus ideas fueran relevantes para el presente y el futuro de China, y así sancionar la aspiración de los reformistas al progreso científico y social. Así pues, en la interpretación que daba Kang a los clásicos confucianos, la emancipación de las mujeres, la educación de las masas y las elecciones populares aparecían como asuntos cruciales para el sabio del siglo VI a. C.

Posteriormente Kang iría todavía más allá, ofreciendo una visión utópica de una inevitable comunidad moral universal, donde desaparecerían el egoísmo y la costumbre de crear jerarquías y se haría realidad la idea confuciana del *ren* (benevolencia). Pero eso ocurriría en el futuro, una vez que la nación china hubiera recobrado la compostura. Por el momento Kang se conformaba con destacar la necesidad de reformas institucionales dentro de China, ya que el país, a su juicio, tenía que hacer frente a un desafío de Occidente que no era sólo político sino también cultural y religioso. Occidente no sólo ponía en peligro el Estado chino; también amenazaba al confucianismo. Aquella preocupación motivó todas sus campañas a favor de un sistema escolar a escala nacional, o de una monarquía constitucional, o de las academias militares. Tal vez influido por la elevación del sintoísmo al rango de religión de Estado en Japón, Kang llegó incluso a proponer que se declarara el confucianismo religión nacional para combatir los efectos del

cristianismo, y que los santuarios locales se convirtieran en templos dedicados al «importante sabio».

Ya en la década de 1890, muchas organizaciones voluntarias del litoral de China estaban difundiendo la religión que ellas llamaban «confucianismo», y Kang convirtió a muchos miembros de la burguesía culta a los valores políticos de Occidente por el procedimiento de que parecieran formar parte de las tradiciones confucianas. El desafío que Kang estaba planteando al orden político tradicional con su arsenal de teoría política tradicional iba a resultar trascendental; fue el comienzo de una nueva fase radical en la historia de China en la que se iban a cuestionar y a subvertir todas y cada una de las antiguas verdades eternas.

Indudablemente, el fermento intelectual de China durante la década de 1890 generó una amplia gama de ideas reformistas. Mientras Liang publicaba su revista en Shanghái, Yan Fu lanzaba un periódico y una revista populares desde Tianjín, donde era presidente de la Academia Naval. Yan, que había estudiado dos años en Inglaterra, era uno de los pocos chinos que habían tenido una experiencia directa de Occidente. Sus traducciones de Herbert Spencer, de John Stuart Mill, de Adam Smith y de T. H. Huxley introdujeron por primera vez a muchos pensadores chinos, y entre ellos a Liang, a los filósofos occidentales contemporáneos, y, lo que es más importante, a la explicación casi darwiniana de la historia como la supervivencia de los más aptos.

Al igual que muchos otros intelectuales de Asia, Yan se dio cuenta con espanto de la amenaza que suponían los imperialistas occidentales. «Nos esclavizarán y entorpecerán el desarrollo de nuestro espíritu y nuestro cuerpo», escribía en 1895. «Las razas marrones y negras están constantemente debatiéndose entre la vida y la muerte, ¿por qué no iban a estarlo los 400 millones de amarillos?» Al igual que muchos de sus contemporáneos asiáticos, Yan Fu se convirtió en un darwinista social, y se obsesionó con la idea de cómo podía China acumular la riqueza y el poder suficientes para poder sobrevivir. Decía: «Las razas compiten con las razas, y forman grupos y Estados, de modo que esos grupos y Estados pueden competir entre sí. Los

débiles serán devorados por los fuertes, los estúpidos serán esclavizados por los inteligentes. [...] A diferencia del resto de animales, los hombres luchan con ejércitos, y no con uñas y dientes».²⁸ «Se trata –añadía–, de la lucha por la existencia, que conduce a la selección natural y a la supervivencia de los más aptos –y de ahí, dentro del ámbito humano, a la máxima realización de las capacidades humanas.»²⁹

Yan creía que Occidente había llegado a dominar el arte de canalizar la energía y el dinamismo individuales en forma de fortaleza nacional. En Gran Bretaña y en Francia las personas se consideraban a sí mismas ciudadanos activos de un Estado-nación dinámico, y no súbditos de un imperio construido sobre antiguos rituales, como ocurría en China. Al igual que la gente de Occidente, afirmaba Yan Fu, los chinos debían aprender «a vivir juntos, a comunicarse unos con otros, a confiar los unos en los otros, y a crear leyes e instituciones, ritos y rituales para ese fin. [...] Debemos encontrar una forma de lograr que todo el mundo asuma la nación como suya».³⁰ Las ideas de Yan, que parecían contradecir los conceptos confucianos de armonía cósmica, y que contribuyeron a introducir palabras como «nación» y «moderno» en el vocabulario chino durante la década de 1890, no iban a encontrar una gran resistencia entre varias generaciones de intelectuales chinos, incluido, de forma destacada, Liang Qichao. De hecho, las asumió rápidamente, ya que describían a la perfección la precaria situación en que se encontraba China.

En comparación con Yan Fu, una figura como Tan Sitong fue un filósofo tradicionalista. Tan, un joven idealista, hijo de un alto funcionario de Beijing, partió en busca de Kang Youwei en 1895. Kang se encontraba entonces en Cantón, y fue Liang, su principal ayudante, quien introdujo y convirtió a Tan a la visión del mundo de Kang, además de introducirle en el budismo. Tan, una de las mentes más originales de su generación, fue más allá de sus mentores, y propugnó el republicanismo en vez de una monarquía reformada, y el nacionalismo en lugar de la lealtad a los manchúes. Como Gandhi, Tan planteaba la necesidad de una constante acción y conciencia morales, y desarrolló el concepto confuciano del bien como algo que combinaba la sensibilidad a la ética social en el presente y en el futuro con un esfuerzo personal por el autoperfeccionamiento.

Por lo menos durante unas cuantas semanas no todo fueron elucubraciones en las tristes casas de té de Beijing. A principios de 1898, la emperatriz viuda permitió que Guangxu, que contaba veintitrés años, gobernara como emperador en toda regla, y de repente las múltiples sociedades de estudio de Kang y Liang, los periódicos, los colegios y las discusiones entre bastidores con los reformistas en la corte imperial, parecían estar dando sus frutos. El emperador, recién investido de todos sus poderes, que ya se había fijado en una petición presentada por Kang en 1895, recurrió a él para que le ayudara con las reformas. Kang respondió con varios ensayos llenos de energía, como uno que hablaba del éxito del Japón de la era Meiji, y otro sobre la indefensión de la India bajo el gobierno de los británicos. «Reformad y seréis más fuerte –escribía–, custodiad lo viejo y moriréis.»³¹

Kang fue invitado a la Ciudad Prohibida. A continuación tuvo lugar una extraordinaria reunión de cinco horas de duración con el emperador. A eso le siguió en el mes de junio una batería de edictos imperiales que ordenaban audaces reformas en casi todos los ámbitos, desde la administración local y el intercambio cultural internacional hasta el embellecimiento de Beijing. Durante aproximadamente cien días, Kang, Liang y Tan Sitong llegaron a ser tan poderosos como lo habría sido cualquier otro grupo de intelectuales de una mentalidad similar en cualquier otro país desde la Revolución francesa.

Mediante un decreto se nombraba a Liang, que todavía no había aprobado los exámenes imperiales, director de la oficina de traducciones. Y lo más sorprendente, su periódico, *Xiwu Bao*, se convirtió en un órgano oficial. Liang y Tan acompañaban a Kang a las reuniones con el emperador en su palacio, donde prescindían de todo ritual y protocolo, y planeaban las reformas repantingados todos juntos en los sillones.

Pero Kang y Liang habían forzado sus bazas. El ritmo de cambio fue demasiado rápido; medidas tan radicales como la abolición del ensayo de ocho patas suscitaban una fuerte oposición. Alarmaba y provocaba desafección entre la vieja guardia de la corte imperial, que seguían siendo fieles a la emperatriz viuda, retirada en el Palacio de Verano. Los descontentos lograron convencer a la emperatriz viuda, que no se oponía a cierto grado de reforma moderada, de que el emperador iba a tomar medidas contra ella, por lo que asumió la tarea de aplastar a su joven sobrino.

El fracaso de un golpe de Estado preventivo contra ella, encabezado por Tan Sitong, tan sólo tuvo el efecto de acelerar la reacción de la emperatriz viuda. El 21 de septiembre de 1898, 103 días después del primer decreto imperial, Cixi anunciaba que el emperador se había visto aquejado de una grave enfermedad (en realidad había sido encarcelado en una pequeña isla dentro de los jardines imperiales) y que ella misma volvía a asumir la administración del Imperio. Además de anular la mayoría de los edictos reformadores, también emitió órdenes de arresto contra Kang, Liang y Tan, entre otros intelectuales reformistas. Kang había partido de Beijing la víspera con destino a Shanghái, desde donde logró escapar a Hong Kong. Liang, que todavía estaba entre las murallas de la ciudad, logró refugiarse en la embajada japonesa. Tan se reunió con él allí, pero sólo para despedirse.

Liang intentó convencer a Tan de que se marchara con él a Japón, pero Tan se limitó a decir, en unas palabras que iban a ser conmemoradas por varias generaciones de chinos, que China nunca lograría renovarse hasta que hubiera hombres dispuestos a morir por ella. Salió del edificio de la embajada y fue detenido de inmediato. Él y otros seis colaboradores de Liang, incluido el hermano menor de Kang, fueron condenados a muerte. La sentencia fue leída en voz alta desde las puertas de la Ciudad Prohibida. Los condenados fueron trasladados en un carro hasta el mercado de Caishikou, donde solían alojarse muchos de los estudiosos que estaban de visita en Beijing para presentarse a los exámenes a funcionario. Se les ofreció un cuenco de vino de arroz a la puerta de una casa de té. Una gran multitud contempló cómo se rompía el cuenco. A continuación obligaron a los condenados a arrodillarse en el suelo, donde fueron rápidamente decapitados.

Las tumbas de la familia de Kang Youwei fueron profanadas por orden de la emperatriz viuda. Mientras se anunciaba una recompensa por la detención y ejecución de Liang, éste huía, con ayuda de los japoneses, a Tianjín, desde donde zarpó para un largo y atribulado exilio en Japón. Tan sólo tenía veinticinco años. Así concluyó la oportunidad de China para poner en práctica el mismo tipo de modernización desde arriba que habían intentado Turquía y Egipto. La revolución se convirtió en algo tan inevitable como en muchos otros países de Asia.

Japón y los peligros del exilio

Al anunciar una recompensa por la captura de Liang, la *Gaceta de Pekín* se refería a él como un «pequeño animal con piernas cortas, que va montado a lomos de un lobo».³² La imagen pretendía burlarse de su dependencia intelectual de Kang, pero era inexacta. Liang, que era políticamente más pragmático que su mentor, ya había empezado a distanciarse de Kang.

Siempre sediento de saber –había empezado a estudiar japonés cuando todavía iba a bordo del barco que le llevaba a Japón– Liang puso en marcha rápidamente un periódico, financiado en gran medida por los comerciantes chinos de Yokohama, y empezó a transmitir nuevas ideas, nada más absorberlas de los libros japoneses, a un público que para entonces estaba formado por estudiantes y por miembros de la burguesía culta. Muchos de los estudiantes a los que había dado clases en Hunan se trasladaron a Japón para estar con él. Liang les acogía en su propia vivienda hasta que pudo alojarlos en una escuela que puso en marcha en 1899 con la ayuda financiera de algunos comerciantes chinos.

En Japón, mientras Kang viajaba a la India y a Occidente, Liang llegó a ser reconocido como el intelectual más famoso de China, y se ocupaba, sobre todo, del problema del nacionalismo –que él consideraba especialmente apremiante debido a su visión del orden mundial definido por el darwinismo social. En 1901, en Japón llegaba a la sombría conclusión de que

En este mundo todos los hombres deben luchar para sobrevivir. En la lucha por la supervivencia, hay superiores e inferiores. Si hay superiores e inferiores, tienen que existir el éxito y el fracaso. El que, por ser inferior, fracasa, tiene que ver cómo sus derechos y privilegios son completamente absorbidos por el que es superior y triunfa. Así pues, ése es el principio que hay detrás de la extinción de las naciones.³³

Para entonces, la *intelligentsia* china estaba dividida entre los reformistas como Kang y Liang, y los revolucionarios antimanchúes, representados por Sun Yat-sen. Pero los escritos de Liang a menudo trascendían aquellas

diferencias, por lo que resultaban del agrado de los lectores de un amplio espectro ideológico en China. Como reconocía Hu Shi, un pensador liberal y acérrimo crítico de Liang (en un tono que recuerda al homenaje de Mohammed Abduh a al-Afghani): «Atraía a nuestras mentes sumamente curiosas, nos señalaba un mundo desconocido, y nos instaba a hacer nuestras propias exploraciones».³⁴

Al éxito de Liang le fue de gran ayuda su emplazamiento. Para los chinos cultos, Japón era el centro de la cultura y la educación, en la misma medida que París lo era para los rusos occidentalizados, y Londres para los indios de las colonias; miles de estudiantes chinos empezaron a viajar a Japón a partir de 1900, para después regresar a su patria y asumir puestos de liderazgo. Los japoneses habían absorbido muchas ideas occidentales desde la restauración Meiji, y para muchos chinos, como Liang, aquello suponía la primera experiencia de la modernidad, lo que les obligaba a casi todos ellos a reevaluar sus ideas previas sobre el mundo. Palabras como «democracia», «revolución», «capitalismo» y «comunismo» iban a entrar a formar parte del idioma chino a través del japonés.

La visión sinocéntrica del mundo había quedado hecha añicos por culpa de las intrusiones occidentales en China; y Liang iba a asumir la tarea de describir unas crudas realidades políticas que China no tenía más remedio que aceptar.

Debido a nuestra autocomplacencia y a nuestra inercia, nuestras costumbres, mantenidas ciegamente, se han perpetuado desde hace más de tres mil años hasta hoy. La organización de la raza, de la nación, de la sociedad, nuestras costumbres, ritos, artes y ciencias, nuestro pensamiento, nuestra moral, nuestras leyes, nuestra religión siguen siendo, sin aditamentos, las mismas que hace tres mil años.³⁵

Se trataba de una exageración, que sin embargo resulta comprensible teniendo en cuenta la magnitud de los desafíos que Liang sentía que había que afrontar. China era uno de los Estados más antiguos del mundo. Pero ¿sus ciudadanos la veían como una nación? ¿Podían dejar a un lado su énfasis confuciano en el auto-refinamiento lo suficiente como para sentir las ideas de

la solidaridad ciudadana? ¿De verdad era posible modernizar lo suficiente las instituciones del Estado como para afrontar los desafíos de la política internacional? ¿Y era posible que naciera una nación china moderna sin destruir la orgullosa identidad cultural del país? Liang planteaba esas importantes y complejas preguntas sin ofrecer ninguna respuesta clara. No obstante, las exponía de una forma más elocuente que cualquier otro intelectual chino. Ya había plantado las semillas de una China post-Qing en sus periódicos, en sus colegios y en sus sociedades de estudio, que irradiaban la urgencia de un cambio hasta a la burguesía culta más aislada de China. Sus escritos, introducidos clandestinamente en el país desde Japón, iban a inspirar a partir de entonces a la siguiente generación de pensadores y activistas.

No obstante, primero Liang tuvo que negociar para abrirse paso a través de la enrevesada política, tanto de sus anfitriones japoneses como de los grupos de expatriados chinos en Japón. El Japón al que Liang había viajado en 1898 todavía distaba mucho de ser la confiada potencia imperialista en la que iba a convertirse después de derrotar a Rusia y de anexionarse Corea en 1910. En aquella época el país seguía el precedente que habían sentado otras potencias imperialistas, y reclamaba su parte del botín chino después de la guerra; en 1900 Japón iba a participar en el intento por parte de las potencias aliadas de aplastar la rebelión de los bóxers.

Sin embargo, Japón temía una partición de China de la misma forma que a las potencias europeas les producía pavor la desintegración del Imperio Otomano: los enfermos de Asia estaban mejor vivos que muertos, ya que mantenían a raya el caos, y también se les podía avasallar a discreción. Los estadistas japoneses siguieron muy de cerca la Reforma de los Cien Días, atraídos por la perspectiva de que una dinastía imperial manchú reformada tuviera más facilidades para evitar el desmoronamiento total de China. Los japoneses apreciaban el conservadurismo de Kang y Liang, que no querían deponer al emperador. Ito Hirobumi, que fue tres veces primer ministro de Japón, y el principal artífice de la constitución Meiji, estaba en China cuando la emperatriz viuda lanzó su ofensiva contra los reformistas; discretamente, dio órdenes a los diplomáticos japoneses de que garantizaran la seguridad de

Kang y Liang. Cuando Kang Youwei llegó a Tokio vía Hong Kong en noviembre de 1898, le trataron como a un jefe de gobierno en el exilio, y le llevaron a ver a los más poderosos hombres de Estado de Japón.

Kang y Liang recibieron un apoyo aún mayor a través de los canales no oficiales. A pesar de su sistema político autoritario, Japón poseía unas corrientes políticas sorprendentemente diversas. Su ascenso a la categoría de potencia mundial de primer orden le había colocado de lleno ante los fundamentos racistas del sistema internacional –pese a sus éxitos, las potencias occidentales seguían considerando a Japón un «peligro amarillo», y en 1898 Estados Unidos había anunciado su presencia en las inmediaciones de Japón al arrebatarle las Islas Filipinas al renqueante Imperio Español (por el mismo motivo por el que Japón había sacado a Corea de la esfera de influencia de China: porque estaban pidiendo que alguien se quedara con ellas).

Al igual que cualquier potencia emergente, Japón también estaba desarrollando la conciencia de su «interés nacional» que iba mucho más allá de sus fronteras físicas. Tokutomi Soho lo resumía así: «Que los países del Lejano Oriente caigan en manos de las grandes potencias de Europa es algo que nuestro país no está dispuesto a tolerar. [...] Tenemos el deber de mantener la paz en Asia oriental».³⁶ En 1885, Fukuzawa Yukichi había encontrado un público receptivo cuando apelaba a que Japón «huyera» de Asia y se incorporara a Occidente. Pero en aquel momento el temor a un imperialismo occidental con tintes racistas empujaba a un amplio espectro de intelectuales y políticos japoneses a plantear nuevas consideraciones sobre la identidad cultural de Japón y, por extensión, sobre sus viejos lazos con China y el resto de Asia.

Aquél fue el comienzo del movimiento panasiático, que iba a suponer una importante corriente para la autoimagen y las acciones de Japón a lo largo del medio siglo siguiente. Para muchos japoneses, la idea de que los países asiáticos se hubieran debilitado, y hubieran quedado expuestos a las humillaciones y a la explotación por parte de Occidente, era una base indudablemente sólida para una identidad panasiática; como lo era la exigencia de la igualdad racial, que los japoneses iban a luchar para que se consagrara como principio en las relaciones internacionales. Las cifras eran

convincientes, como lo era el concepto de que Japón, al ser el primer país que se había modernizado, podía forzar el reconocimiento de la dignidad de Asia por parte de las potencias occidentales. En virtud de su éxito como nueva potencia, Japón incluso podía encabezar una cruzada para liberar a Asia de sus señores europeos.

Desde el principio los defensores del panasiatismo en Japón procedían de un amplio espectro ideológico. Entre ellos podía encontrarse, por ejemplo, a una figura como Nagai Ryutaro (1881-1944), un devoto cristiano que había defendido muchas causas liberales como el sufragio universal y los derechos de las mujeres, que hablaba con admiración del socialismo, y que también intentaba alertar en contra de lo que él llamaba el «peligro blanco». «Si una raza se arroga el derecho de apropiarse de toda la riqueza –se preguntaba–, ¿por qué todas las demás razas no deberían sentirse maltratadas y protestar? Si las razas amarillas son oprimidas por las razas blancas, y no tienen más remedio que sublevarse para evitar la congestión y mantener su existencia, ¿de quién es la culpa sino del opresor?»³⁷ De hecho, muchos de los autoproclamados guardianes del prestigio de Japón consideraban que estaban custodiando los valores asiáticos en general en contra del «peligro blanco». Según Soho, Japón, y no Occidente, estaba mejor situado para «crear una igualdad y un progreso verdaderamente universales».³⁸ Algunos de aquellos panasiatistas eran militaristas que pensaban que China y Corea debían ser gobernadas por Japón. Otros se mostraban más sensibles a los intereses de sus vecinos, y hospitalarios con los refugiados políticos procedentes de China, Corea y el sudeste asiático. Los nacionalistas liberales, que deseaban modernizar Japón para que pudiera mirar a Occidente de igual a igual, se sentían obligados a fortalecer a China en contra de los imperialistas extranjeros. Los panasiatistas más ambiciosos y con mayor visión de futuro veían a Japón como el futuro conquistador imperial y el líder de Asia. Entre sus filas se incluían idealistas como Okawa Shumei, el principal experto japonés en las culturas india e islámica, que se convirtió al panasiatismo en 1913, después de leer un libro sobre el funesto estado de la India bajo el dominio británico.

A medida que Japón iba haciéndose más poderoso, se fue creando una contradicción entre su necesidad de expandirse y de dominar, y sus

aspiraciones panasiáticas de manifestar su solidaridad con los demás países asiáticos. Algunas asociaciones, como el Kyujitai, la Sociedad del Río Amur (popularmente conocida como los Dragones Negros) y la Genyosha (Sociedad del Gran Océano) fueron haciéndose cada vez más combativas y poderosas en su defensa de los derechos de Japón en Asia. Pero, por lo menos al principio, las diferencias políticas entre los panasiatistas no importaban demasiado; muchos de los panasiatistas, una corriente que surgía en un momento de transición, iban en busca de un nuevo objetivo en su vida. Las reformas de la era Meiji habían dado rienda suelta a toda una clase de aventureros políticos e intelectuales, a menudo antiguos samuráis, que se consideraban a sí mismos unos idealistas noblemente altruistas. Aquellos hombres desarraigados, que soñaban con salvar a China de sí misma, actuaban como grupos de presión y *lobbyists*. A menudo se juntaban con los nacionalistas chinos y del sudeste asiático que empezaron a llegar a Japón a finales del siglo XIX, y que se habían visto obligados a adoptar nuevas formas de definir su identidad y de afirmar su dignidad por culpa de las sucesivas humillaciones que les había infligido Occidente –por su calidad de miembros de naciones, etnias, clases o entidades supranacionales incipientes, como el panislamismo y el panasiatismo.

Uno de aquellos idealistas japoneses era Miyazaki Torazo (1871-1922), un panasiatista y revolucionario profesional, que intentó promover un movimiento anti-Qing en China en una fecha tan temprana como 1891, y que posteriormente, a finales de aquella misma década, llevó clandestinamente armas de fuego a los guerrilleros antiestadounidenses de Filipinas. Decidió que había encontrado a su salvador de China cuando conoció a Sun Yat-sen en 1897. Así pues, Sun, que previamente había urdido una insurrección fallida en China, ya estaba instalado en Japón, con buenos contactos entre la comunidad de comerciantes y estudiantes chinos expatriados, cuando Liang llegó a aquel país en otoño de 1898, seguido poco después de Kang Youwei. Ya había muchos estudiantes chinos en Yokohama, y muy pronto los respectivos seguidores de aquellos dos hombres empezaron a frecuentarles en Japón. Sus protectores japoneses intentaron que ambos se unieran en una plataforma común por la regeneración de China, alentándoles con dinero y aconsejándoles que fusionaran sus grupos en un único partido en el exilio. Pero ya habían incurrido en esa clase de disputas intestinas que puede verse con frecuencia

entre los expatriados políticos del siglo XIX, como por ejemplo entre los seguidores de Marx o los de Herzen.

A diferencia de Kang y Liang, Sun procedía de una familia de agricultores de Guangzhou. La pobreza había obligado a su hermano a emigrar; se marchó a Hawái, y Sun se reunió con él allí siendo adolescente. Sun, que se había educado en colegios de misioneros, hablaba inglés con fluidez y escribía mal en chino clásico. Se vestía al estilo occidental, estaba económicamente en deuda con los chinos residentes en el extranjero, y representaba el extremo opuesto al mundo tradicional de la burguesía confuciana a la que pertenecían Kang y Liang. Había viajado mucho por Occidente, y además tenía un excelente ojo clínico para los males que afligían a China. En 1894, después de que fuera rechazada una audaz petición suya a la corte imperial, Sun acabó de convencerse de que China necesitaba derrocar a la monarquía manchú y convertirse en una república. Esa convicción de por sí le habría ocasionado problemas con el monárquico Kang. Sin embargo Sun, un maestro de la improvisación, ansiaba unir sus fuerzas a las de Kang y Liang. Se dio la circunstancia de que Kang no podía soportar a Sun, al que consideraba un aventurero despreciable y zafio. El rechazado Sun, que se había convertido al cristianismo, acabó considerando el intento por parte de Kang de interpretar el confucianismo a la luz de las condiciones modernas como un ejercicio académico sin sentido.

El elitismo a ultranza de Kang también le hacía impopular entre los japoneses, a los que ya empezaban a inquietar las protestas de China por la presencia de Sun, Liang y Kang en su país –la emperatriz viuda les había descrito como los tres mayores criminales de China. Las presiones sobre Kang fueron en aumento, y durante el verano de 1899 partió hacia Canadá, donde formó, con la ayuda de los chinos residentes en el extranjero, la «Sociedad para la Protección del Emperador». Liang se quedó en Japón para lidiar con Sun y con sus antiguos alumnos, que habían acudido en tropel desde China para reunirse con él.

Entonces los japoneses intentaron que Sun y Liang se unieran; y se estableció cierto grado de colaboración, sobre todo en lo económico. Además, Liang era más comprensivo con la postura antimonárquica de Sun de lo que podía admitir abiertamente en aquel momento. Pero en 1899, justo cuando

parecía que los dos exiliados estaban colaborando más estrechamente, Liang recibió órdenes de Kang para que viajara a Hawái y a Estados Unidos para recaudar fondos.

Liang accedió; Kang seguía siendo su reverenciado maestro en la tradición confuciana. Pero Japón había empezado a emanciparle, igual que iba a seguir haciéndolo con otras dos generaciones de pensadores chinos. Había empezado a leer y a pensar con mayor diversidad. Hasta entonces Liang había dependido de las traducciones de Yan Fu, pero en aquel momento empezaba a ampliar su conocimiento de Hobbes, Spinoza, Rousseau y los filósofos griegos, e incluso escribió obras biográficas sobre Cromwell, Cavour y Mazzini. Su conocimiento del mundo exterior a China se hizo más amplio.

Qingyi Bao («Revista de Crítica Pura»), el periódico que puso en marcha nada más llegar a Japón, traía reportajes sobre la resistencia de Filipinas contra Estados Unidos, y de los problemas de Gran Bretaña con los bóers en Sudáfrica. La competencia contemporánea por el territorio y los recursos empezaba a preocupar a Liang por encima de todo, tanto si escribía sobre la unificación de Italia como sobre el sojuzgamiento de Vietnam a manos de Francia. En Japón también conoció a muchos pensadores y activistas revolucionarios procedentes de la India, Indonesia, Vietnam y Filipinas; muchos de ellos habían acudido en masa a Japón después de su victoria sobre Rusia en 1905. Liang estaba en Japón en abril de 1907 cuando un colectivo de socialistas japoneses, indios, filipinos y vietnamitas formaron el Grupo de Solidaridad Asiática en Tokio, y es posible que no discrepara mucho de otro exiliado chino en Japón, Zhang Taiyan (1869-1936, también conocido como Zhang Binglin), el experto en budismo que, al resumir los sentimientos de orgullo cultural, de resentimiento político y de autocompasión predominantes entre los refugiados asiáticos, afirmaba en el manifiesto de la sociedad que

Los países asiáticos [...] raramente se invadían unos a otros, y se trataban mutuamente con respeto y con la virtud confuciana de la benevolencia. Hace aproximadamente cien años los europeos avanzaron hacia oriente y el poder de Asia fue disminuyendo día a día. No sólo carecía totalmente

de poder político y militar, sino que además la gente se sentía inferior. Su erudición fue deteriorándose, y la gente tan sólo se esforzaba por los intereses materiales.³⁹

Liu Shiwei, un anarquista, y miembro de la sociedad, tenía claro lo que había que hacer. «El mundo de hoy en día es un mundo de fuerza bruta – escribía en un artículo titulado «Sobre las tendencias más recientes en Asia»–, y el territorio de Asia es el terreno sobre el que la raza blanca utiliza su fuerza bruta. Debemos acabar con su implicación en Asia.»⁴⁰ Ou Jujia, un colaborador de Liang Qichao, exhortaba al pueblo chino a aprender de los filipinos, que, aunque carecían de Estado, habían ofrecido una dura resistencia a los estadounidenses. La situación de Filipinas causaba una impresión particularmente convincente en los emigrantes chinos en Japón. Ma Junqu, otro intelectual del círculo de Liang, aclamaba a José Rizal, el poeta antiimperialista que había sido ejecutado por los españoles en 1896, por considerarle el patriota asiático por excelencia. El propio Liang consideraba a los filipinos como «pioneros de la independencia de Asia», que, si triunfaban, decía Liang en 1899, «elevarían a dos el número de nuevos Estados en el Pacífico oriental» (de los que uno sería Japón y el otro Filipinas) que posteriormente podrían formar «una fuerza unitaria asiática capaz de oponerse al empuje de la deriva de Europa hacia oriente».⁴¹

Zhang Taiyan escribía sobre su amistad con los revolucionarios indios que vivían exiliados en Tokio, y sobre su propia aflicción al enterarse de la desastrosa situación de la India bajo el dominio británico. Asistió a una reunión conmemorativa en honor de Shivaji, el rey indio rebelde del siglo XVII que había acosado al Imperio Mogol, convencido de que las tácticas guerrilleras del rey iban a ser necesarias para expulsar a los británicos de la India. Los comentaristas chinos también estaban al tanto de la guerra de los Bóers (1899-1902), y la veían como una de tantas luchas de un pueblo débil para liberarse de Occidente. Cuando Estados Unidos aplastó con brutalidad la insurrección antiimperialista en Filipinas, otro chino exiliado en Japón, Tang Tiaoding, describía con tristeza los acontecimientos, y concluía con una denuncia de las «historias de los blancos»:

Aportan gran cantidad de evidencias sobre la gravedad de las costumbres primitivas y de la ignorancia del pueblo autóctono, como prueba de por qué ese pueblo merece ser conquistado. Ese tipo de alabanza [de sí mismos] y de condena [de los demás] se hace con un ojo puesto en el juicio final de la historia. Egipto, Polonia, Cuba, India, Sudáfrica, todas esas regiones: ¡basta con leer los libros sobre la historia de su deterioro! [...] Yo había tenido a menudo la impresión de que la situación exigía que esos países no tenían más remedio que sucumbir. [...] Pero ahora sé que todos esos libros fueron escritos por los blancos, donde se confunden la verdad y la falsedad. [...] De una cosa estoy seguro: si uno busca la verdad sobre Filipinas en los libros de historia de los españoles, no dudará ni por un instante de que el país es ignorante e inmundo, y lo único que se preguntará es por qué no había sucumbido antes. [...] ¡Gente culta de mi país! ¿Alguno de vosotros se está preparando para escribir nuestra historia? No permitáis que los niños blancos, riéndose a nuestras espaldas y dando palmadas con regocijo, tomen papel y pluma [para escribir nuestra historia en nuestro lugar]!⁴²

Desde luego, Liang no iba a permitir que prevaleciera la versión de la historia de Asia escrita por los niños blancos. Iba publicando, a menudo con una introducción escrita por él mismo, las historias de lo que en China se denominaban países «perdidos» (*wangguo*). En 1901, mientras las potencias occidentales imponían su enésimo tratado a los chinos a raíz de la rebelión de los bóxers, Liang escribió un furibundo resumen de las múltiples formas en que Occidente sojuzgaba a los países más débiles; con el sarcástico título de «Sobre las nuevas reglas para destruir países», el artículo podría perfectamente haberlo escrito al-Afghani. Liang describía las infinitas formas sutiles con que los comerciantes y empresarios mineros europeos habían ido infiltrándose poco a poco en muchas sociedades y culturas, para después socavarlas. El artículo detallaba esos métodos, entre los que se incluían engatusar a los países para que incurrieran en una espiral de deudas (Egipto), la partición territorial (Polonia), aprovecharse de sus divisiones internas (India), o simplemente arrollar a los adversarios con su superioridad militar (Filipinas y el Transvaal). «A quienes alegan –escribía Liang–, que abrir los

derechos de extracción, de construcción ferroviaria y de concesiones a los extranjeros no perjudica a la soberanía del país en su conjunto, les aconsejo que lean la historia de la guerra de los Bóers.»⁴³

Liang concluía que el poder de las potencias europeas y de Estados Unidos había «aumentado en relación con el poder de los países a los que han atacado en la moderna competencia entre los pueblos».⁴⁴ Muy pronto Liang pasó de su idea de un pueblo chino a la idea del Estado como la unidad esencial, como el defensor del pueblo. A su juicio, los bóers, un pueblo fuerte lastrado por un Estado débil, habían sido derrotados a pesar de todo por los británicos.

Algunos años antes de que Lenin identificara el imperialismo como la última fase del capitalismo, Liang describía cómo la expansión económica sin precedentes de Occidente le había llevado de una forma natural a la conquista de Asia. Al vincular el imperialismo a los intereses económicos individuales, los países occidentales le habían dado una base popular entre su propia población. No estaba motivado simplemente por las ambiciones políticas de los gobernantes; requería cierto grado de consenso por parte de los gobernados.

Eso hacía que el imperialismo moderno fuera muy diferente del expansionismo de los tiranos como Alejandro Magno o Gengis Kan, y suponía un singular peligro para la paz.

La fuerza motivadora [de la moderna competencia internacional] surge de la lucha por la supervivencia de la ciudadanía, que es irreprimible en virtud de las leyes de la selección natural y de la supervivencia de los más aptos. Por consiguiente, la competencia internacional actual no es algo que concierna exclusivamente al Estado, concierne al conjunto de la población. En las luchas internacionales de hoy en día, en las que toda la ciudadanía participa (y compite) por su vida misma y por sus propiedades, la gente está unida como si pensara con una sola cabeza. Las competencias internacionales del pasado, que eran un asunto de los soberanos y sus ministros, remitían al cabo de un tiempo. Pero la actual lucha internacional durará eternamente, porque es constantemente un asunto de suma importancia para la vida y los bienes de la gente. ¡Qué peligroso es eso! ¿Cómo podremos nosotros, que soportamos lo peor de esa lucha

internacional, conjurar ese peligro?⁴⁵

La India, en particular, era un cuento de terror acerca de un «país perdido» que había fracasado estrepitosamente en la lucha internacional: los «pequeños capitalistas» procedentes de Gran Bretaña se habían hecho con todo un continente por el procedimiento de enseñar a los indios a ser soldados; los indios hacían cumplir las políticas de los británicos a expensas de sus propios compatriotas. China corría el riesgo de repetir esa experiencia, porque su pueblo no había desarrollado un sentido del interés colectivo ni de la solidaridad nacional –el fundamento del poder y de la prosperidad de Europa.

Uno de los motivos era que los vecinos del país eran tan sumamente inferiores que el pueblo chino había llegado a tener la sensación de que ellos eran el mundo entero. Esa presunción, antiguamente compartida por el propio Liang, ya no podía sostenerse en un sistema internacional donde China tenía que elegir entre reconocer la realidad del conflicto y de la competencia con otras sociedades o irse a pique. Porque «En el mundo sólo existe el poder –no hay ninguna otra fuerza. Que los fuertes siempre gobiernan a los débiles es en verdad la primera gran ley universal de la naturaleza. Por consiguiente, si queremos conseguir la libertad, no existe ningún otro camino: tan sólo podemos aspirar a ser fuertes ante todo.»⁴⁶

La rebelión de los bóxers: nuevas lecciones que aprender de la derrota

Los acontecimientos en China confirmaron y agudizaron la preocupación de Liang. En la primavera de 1900, mientras Liang se encontraba recaudando fondos entre la comunidad china de Hawái, estalló la rebelión de los bóxers. Encabezada por una sociedad secreta chamánica dedicada a las artes marciales tradicionales, la rebelión estaba dirigida contra los extranjeros, sobre todo contra los misioneros, a los que, en lo más recóndito de China, se acusaba de estar socavando y ultrajando las creencias y las prácticas chinas. Fue tan espontánea como el Motín de la India de 1857, y atrajo a una multitud

variopinta de chinos descontentos, entre ellos los campesinos y los soldados desmovilizados, e incluso algunos funcionarios y miembros de la alta burguesía.

La rebelión de los bóxers puso de manifiesto la inventiva de la resistencia de la gente corriente, así como la profundidad del resentimiento popular hacia la presencia extranjera en China, y hacia las presiones que ejercía en los funcionarios locales. Muy pocos chinos veían alguna vez a un hombre blanco, pero sus vidas se habían visto profundamente afectadas por las nuevas realidades creadas por los extranjeros en China: por ejemplo, el sometimiento a los ciclos económicos mundiales, que dejaban a la gente sin empleo.

Un país cuyo nivel de vida era superior al de Europa antes de 1800 se había ido convirtiendo poco a poco, a lo largo del siglo XIX, en un gigante indefenso ante los misioneros, los empresarios, los diplomáticos y las tropas de Occidente. La deuda exterior y las indemnizaciones suponían un lastre catastrófico para la hacienda nacional. El Gobierno tenía que pedir prestadas ingentes sumas hasta para el mínimo intento de modernización; incluso los ferrocarriles, un símbolo de progreso en el resto del mundo, tan sólo tuvieron el efecto de agravar el endeudamiento de China, al tiempo que abrían grandes zonas del interior de China a las tropas extranjeras.

Al arrancar las vías férreas, los bóxers se hacían eco de una cólera popular que llevaba mucho tiempo cociéndose bajo la superficie. Cuando los ataques de los bóxers contra los occidentales y contra los chinos convertidos al cristianismo se extendieron a Beijing en junio de 1900, las potencias occidentales protestaron ante la emperatriz viuda, que calculaba que podía utilizar a los bóxers contra los occidentales y con ello librar a China por completo de su presencia. La decisión reflejaba un desconocimiento total del verdadero equilibrio de poder en el mundo. La oportunista declaración de guerra de la emperatriz, en un momento en que las embajadas extranjeras estaban siendo asediadas por los bóxers, tuvo como respuesta inmediata una movilización militar contra ella por parte de todas las principales potencias mundiales. Una fuerza de veinte mil hombres reclutados en varios países, incluido Japón, marcharon hacia Beijing para levantar el asedio y saquear la ciudad.

Entre el contingente británico iba un soldado del norte de la India,

Gadhadar Singh, que simpatizaba con la causa antioccidental de los bóxers, aunque creía que sus malas tácticas habían «cubierto de polvo todo su país y sus instituciones». Lo primero que vio de China fue el paisaje de los alrededores de Beijing, de su población famélica, de los cuerpos raquíuticos de la gente que vivía en pueblos abandonados o destruidos, sobre cuyos edificios en ruinas ondeaban las banderas de los saqueadores compinchados de China – Francia, Rusia y Japón–. Las aguas de los ríos se habían convertido en un «cóctel de sangre, carne humana, huesos y grasa». Singh le echaba la culpa de las matanzas en masa, de los incendios y de las violaciones infligidas a la población china sobre todo a los soldados rusos y franceses. Algunos soldados torturaban a sus víctimas por pura diversión. «Todos aquellos caballeros –señalaba Singh– pertenecían a las denominadas “naciones civilizadas”.»⁴⁷

«Incluso un corazón de piedra –escribía Singh– se habría ablandado y habría sentido compasión.» «No era preciso que mi corazón se conmoviera de pena –añadía– porque yo había ido a luchar contra los chinos. Pero [...] yo sentía una emoción que no nacía del deber sino de la mente.» Al intentar comprender su empatía por los chinos, Singh se dio cuenta de que era porque los chinos eran budistas, como muchos indios, y por consiguiente «vecinos nuestros y habitantes de Asia, como nosotros». ⁴⁸

No muchos soldados experimentaron una consideración tan sensible por los chinos. En la despedida de una fuerza punitiva alemana que partía hacia China, el káiser había exhortado a sus tropas a mostrarse tan brutales con la «cultura pagana» como Atila el huno, para que «¡ningún chino jamás vuelva a atreverse siquiera a mirar a un alemán!» El escritor francés Pierre Loti presenció la devastación que infligieron a la capital las tropas occidentales: «Pequeños ladrillos grises: ése es el único material del que estaba hecha Beijing; una ciudad de casas pequeñas y bajas, decoradas con marquetería de madera dorada; una ciudad de la que ya sólo queda una masa de curiosos escombros, después de que el fuego y la artillería hayan reducido a polvo sus endebles materiales». ⁴⁹

La emperatriz viuda, remedando su huida de la capital asediada por los bárbaros en 1860, escapó de Beijing disfrazada con el atuendo azul de los campesinos. Sus representantes firmaron un nuevo acuerdo con las potencias

occidentales que, entre otros castigos, imponía una indemnización de casi el doble de la cuantía de los ingresos anuales del Estado. Los chinos se comprometieron a construir monumentos dedicados a los misioneros cristianos asesinados por los bóxers y, al tiempo que aceptaban restricciones en el tamaño de sus Fuerzas Armadas, tuvieron que aceptar un aumento de la presencia militar extranjera en territorio chino.

Escarmentada por el giro de los acontecimientos, incluso la emperatriz viuda empezó a contemplar la posibilidad de emprender algunas reformas radicales. Empezó poco a poco, pero para cuando falleció, en 1908, había tomado las suficientes medidas como para garantizar la construcción de un Estado moderno. Poco después de la victoria de Japón sobre Rusia en 1905, Cixi abolió los exámenes tradicionales de ingreso en la función pública que habían sido la columna vertebral del Estado imperial durante más de mil años. En su lugar, la corte Qing fundó escuelas modernas con un currículo occidental, y envió estudiantes chinos al extranjero, a Europa y Estados Unidos, así como a Japón. Al enterarse de la noticia en la lejana India, el entonces ferviente nacionalista Aurobindo Ghose (1872-1950) sintió la necesidad de elogiar calurosamente a un vecino que parecía ir en ascenso:

China ha estado educándose, formándose y armándose a un ritmo del que el mundo exterior tiene una idea muy vaga. Ha enviado a Occidente una Comisión de Observación, y ha decidido desarrollar un gobierno constitucional a lo largo de los próximos diez años. Ha dado un gran impulso a la tarea de revolucionar su sistema educativo.⁵⁰

Así pues, miles de jóvenes chinos tuvieron acceso por primera vez a las ciencias, a la ingeniería, a la medicina, al derecho, a las ciencias económicas, a la educación y a las técnicas militares del mundo moderno. En su provincia natal de Hunan, en el interior del país, el joven Mao Zedong (1893-1976), de dieciséis años, fue uno de los primeros alumnos de un colegio donde se impartía lo que se denominaba «Nuevo Conocimiento». Aquel Mao adolescente leía sobre la guerra de Independencia estadounidense, sobre la

Revolución francesa, sobre Rousseau y Washington, y se enteraba de la verdadera magnitud de la degradación de China a manos de Occidente a través de un profesor que había estudiado en Japón. Algunas décadas más tarde, en una conversación con el escritor estadounidense Edgar Snow, Mao recordaba que

Empecé a tener una cierta dosis de conciencia política, sobre todo después de leer un panfleto que hablaba del desmembramiento de China. Todavía me acuerdo de que aquel panfleto empezaba con la frase: «Lamentablemente, ¡China será sojuzgada!». Hablaba de la ocupación de Corea y Taiwán por Japón, de la pérdida de soberanía en Indochina, en Birmania y en otros lugares. Después de leer aquello me sentí deprimido por el futuro de mi país, y empecé a darme cuenta de que el deber del pueblo era contribuir a su salvación.⁵¹

Entre otras reformas, se modernizó el ejército. Muy pronto surgió una nueva élite profesional de militares, en particular durante el mandato de Yuan Shikai (1859-1916), un general del antiguo ejército de la dinastía Qing. La academia militar fundada por Yuan al sur de Beijing formó inicialmente, entre otros, al futuro líder nacionalista –y rival de Mao– Chiang Kai-shek (1888-1975). Una glamurosa veta militarista hizo acto de presencia en la vida urbana de China, que hasta entonces había conferido prestigio a los caballeros confucianos con túnicas de seda y dotes para la poesía y la caligrafía. Las organizaciones de voluntarios dedicadas a modernizar y fortalecer China surgían por doquier tanto en China como entre los emigrantes chinos en el extranjero.

Las reformas también tuvieron consecuencias que no habían previsto los reformadores Qing. Los estudiantes, que se habían politizado profundamente durante su estancia en Japón, regresaban para formar alianzas duraderas anti-Qing con los licenciados de las nuevas universidades y las academias militares de mentalidad similar. Muchos de ellos eran nacionalistas radicales al estilo de los darwinistas sociales europeos, que se inspiraban en los ejemplos de Alemania y de Japón para postular una «esencia nacional» Han contra los foráneos manchúes.

Para los nacionalistas radicales, el dominio manchú, o «extranjero» sobre China suponía un mal todavía mayor que los imperialistas occidentales. El más famoso de ellos, un estudiante de dieciocho años procedente de Sichuan llamado Zou Rong, publicó en 1903 un panfleto titulado «El Ejército revolucionario», que denunciaba los hábitos de esclavitud mental de los chinos de etnia Han, y argumentaba a favor de una redención mediante la extirpación sangrienta de los manchúes. Anticipándose a las ideas de Frantz Fanon sobre la cualidad emancipatoria de la violencia revolucionaria, Zou escribía que

La revolución es una norma universal de la evolución. La revolución es un principio universal del mundo. La revolución es la esencia de la lucha por la supervivencia o la destrucción en una época de transición. La revolución obedece al cielo y responde a las necesidades de los hombres. La revolución rechaza lo que está corrompido y conserva lo bueno. La revolución es el avance desde la barbarie a la civilización. La revolución convierte a los esclavos en amos.⁵²

Aquel mismo año, Zhang Taiyan, un estudioso de los clásicos y estrecho colaborador de Zou Rong, escribió una carta abierta a Kang Youwei ridiculizándole por su constante apoyo al emperador manchú, un «despreciable sinvergüenza que ni siquiera es capaz de distinguir entre una alubia y un fideo». También se burlaba de Kang por manifestar su temor a que la revolución en China acabara dando lugar a un terrible derramamiento de sangre, a la dictadura, y a las invasiones extranjeras: «¿Es posible que alguna vez se logre un sistema constitucional –se preguntaba– sin derramamiento de sangre?».⁵³ Zhang afirmaba que la violencia en la causa de la revancha racial-étnica estaba tan justificada desde el punto de vista moral como la revolución por los derechos humanos: «En cuanto a esos pueblos que, siguiendo el modelo del diabólico [presidente estadounidense] McKinley, se han dedicado al expansionismo so pretexto de ayudar a los demás, debemos adoptar como principio matarles sin contemplaciones».⁵⁴

Zhang también criticaba el elogio que hacía Kang Youwei de la literatura y la filosofía indias. «A los indios –escribía– les ha dado bastante igual que se

pierda su territorio nacional o que su raza decline. [...] La determinación de los chinos es más fuerte que la de los indios, y podemos prever que los logros de China superarán sin duda a los de los indios).»⁵⁵ Zhang fue encarcelado por sus comentarios sobre el emperador. En la cárcel, donde emprendió un estudio del budismo que iba a cambiar su vida, Zhang escribió más cartas agitadoras:

Con nuestro pueblo y nuestra cultura en sus lugares adecuados, yo debo tratar de irradiar su esplendor. Mi voluntad todavía no ha logrado su propósito. Sigo esposado por el Estado enemigo. Otros me seguirán para renovar la llama dorada. Si la antigüedad de nuestra nación y el larguísimo historial de nuestro pueblo hubiera de concluir en mis manos, y hubiera de ser cercenada la amplia y magnífica cultura de China, ése será el delito que yo habré de soportar.⁵⁶

Desde Hawái, Liang Qichao seguía las noticias de la mayor humillación que había sufrido China en toda su historia, y así fue como empezó a agonizar la última de sus antiguas convicciones. En una carta que le escribió a Kang, Liang denunciaba la «mentalidad de esclavo» del pueblo chino.⁵⁷ En aquel mundo atroz en que China se hallaba, donde «la guerra es la madre de todo progreso», Confucio ya no podía ser la única guía.⁵⁸ Y la monarquía constitucional tampoco podía ser el sistema más adecuado para un pueblo que necesitaba desesperadamente educarse y movilizarse en torno a un Estado-nación fuerte.

El statu quo era intolerable desde el momento en que un sistema autocrático que se autoperpetuaba trataba al pueblo chino como a los esclavos, y lo volvía indiferente respecto al bien público. En su famosa serie de ensayos titulada «Discursos sobre el Nuevo Pueblo», Liang argumentaba que lo único que podía salvar a China era nada menos que la destrucción total del régimen manchú. «He meditado una y otra vez –escribía– acerca del sistema popularmente aceptado en China hoy en día; casi no existe ni un solo aspecto de ese sistema que no habría que destruir y quitar de en medio, de raíz.» Liang, apelando una vez más al darwinismo social, advertía de que «cuando una raza no es capaz de estar a la altura de las exigencias de los tiempos, no puede perdurar». ⁵⁹ La libertad era la necesidad más absoluta para China, afirmaba,

aludiendo a las famosas palabras de Patrick Henry, «Dadme libertad o dadme muerte».

Liang estaba cada vez más cerca de una ruptura con Kang Youwei, que seguía creyendo que una monarquía sabia y paternalista podía impulsar a China hacia la modernidad. Kang había intentado incitar una insurrección armada durante la rebelión de los bóxers. Su fracaso le obligó a buscar refugio en Penang,¹¹ donde se peleó con Sun Yat-sen; a continuación se trasladó a la India, en diciembre de 1901. Pasó un año en el complejo de Darjeeling, en el Himalaya, y durante ese tiempo terminó su tratado titulado *El libro de la Gran Comunidad*, que ofrecía una visión utópica de una armonía posnacionalista. Al igual que muchos pensadores chinos de su época, Kang resultó ser no tanto un nacionalista, sino más bien un internacionalista utópico. Desde su punto de vista, la comunidad moral universal del futuro trascendería toda distinción de raza, etnia, idioma, e incluso disolvería la familia –un punto de vista que posteriormente resucitaría en China en tiempos de Mao Zedong.

El panasiatismo: los placeres del cosmopolitismo

Mientras Kang se trasladaba a la India, muchos más asiáticos se sentían atraídos por Japón. Los intelectuales musulmanes de Egipto, Persia y Turquía llevaban mucho tiempo fascinados por Japón, igual que sus homólogos chinos e indios. En los primeros años del siglo xx, Tokio se convirtió en la meca de los nacionalistas procedentes de todos los rincones de Asia, en el centro de una esfera pública asiática aumentada –un proceso que se vio acelerado por la victoria de Japón sobre Rusia en 1905–. Más allá de Tokio, los intelectuales nómadas de casi todas las sociedades coloniales –budistas cingaleses, modernistas islámicos, regeneracionistas hindúes– iban a crear distintos crisoles de cultura intelectual en lugares tan remotos como Chicago, Berlín, Johannesburgo y Yokohama. Aquello ensanchó los horizontes de investigación, de reflexión y de polémica, y condenó a muchos hombres y mujeres a un inquieto nomadismo, con una exploración y un análisis incesantes de sí mismos y del mundo.

Los colegios y las universidades de estilo occidental en los centros urbanos, a menudo en la costa (como Calcuta y Cantón), y el periodismo y los medios impresos crearon espacios laicos donde las élites recién formadas iban aprendiendo el nuevo vocabulario de la autoconciencia y el análisis. Muchos de ellos viajaron a Occidente y por Asia, realizando viajes físicos e intelectuales totalmente inaccesibles para sus antepasados, y que hasta entonces sólo habían emprendido trabajadores manuales, los marineros y las niñeras en virtud de su empleo –la servidumbre del imperio–. La necesidad de una formación vocacional llevó a Gandhi a Londres, a Lu Xun a Japón, y a Sun Yat-sen a Honolulu. Allí, en los centros del imperio, estaban a salvo de la malicia de la policía colonial. Sin embargo, sus ardientes palabras, impresas en revistas de escasa difusión, o llevadas a su patria por los viajeros individuales, podían extenderse como un incendio forestal. Un nacionalista vietnamita, Dang Thai Mai, describía el efecto que tenían en el país los compatriotas del extranjero:

El vínculo entre los distintos patriotas y el pueblo, entre los jóvenes del país en su patria, nunca se cortó. De vez en cuando, desde alguna base remota, desde Siam, desde China o Japón, un individuo «desarraigado» regresaba furtivamente. En mitad de la noche una sombra llegada desde muy lejos entraba en la casa, evaluaba cautamente el estado de ánimo de sus familiares y amigos, y permanecía al acecho de los omnipresentes informadores de las autoridades enemigas. Tan sólo se quedaba una noche, un instante, contando en voz baja historias de una existencia peligrosa, de la valentía de los que todavía no habían muerto, de los que nunca estaban dispuestos a aceptar la derrota. A veces era una carta, o un libro llegado de algún lugar remoto, lo que aportaba un poco de información sobre las «condiciones del mundo», o lo que describía el valiente espíritu de los revolucionarios de otros países. Se desplegaba un nuevo panorama ante los curiosos ojos de los jóvenes.⁶⁰

Lejos de su patria, los asiáticos «desarraigados» a menudo recibían también su autoeducación más crucial. El principal escritor moderno de China, Lu Xun, sintió por primera vez cierto pánico político cuando, siendo

estudiante en Japón durante su guerra contra Rusia en 1905, vio una fotografía de una multitud china presenciando apáticamente la ejecución a manos de los japoneses de un presunto espía chino. «Físicamente, eran tan fuertes y estaban tan sanos como el que más –escribía Lu Xun más tarde–, pero su expresión ponía de manifiesto a las claras que espiritualmente eran insensibles y estaban paralizados.»⁶¹ Tras abandonar sus estudios de medicina, Lu Xun muy pronto inició una frenética actividad de exhortación moral y literaria.

El avance por doquier del imperialismo obligaba a las élites asiáticas a echar angustiosas miradas de reojo, así como a realizar apremiantes autoevaluaciones. A comienzos del siglo XX fue creciendo rápidamente una red intelectual transnacional que puso a dialogar entre sí a los intelectuales asiáticos. En un pasado más remoto, el reformista indio Ram Mohun Roy, que había fallecido en Brístol en 1833, había escrito con gran emoción acerca del destino de los revolucionarios italianos y españoles durante la década de 1810, y había apoyado a los irlandeses contra los británicos. Y había algo extrañamente moderno en la trayectoria de Jamal al-din al-Afghani, que había nacido en un pueblo iraní, pero que posteriormente residió en Delhi, en Kabul, en Estambul, El Cairo, Teherán, Londres, Moscú y París. En 1901, resultaba algo totalmente natural que Kang Youwei escribiera sobre la urgencia de las reformas en China desde la estación de montaña de Darjeeling, en la India –así como el hecho de que Abdurreshid Ibrahim, el intelectual musulmán nacido en Rusia, discutiera el destino de los pueblos mogol y tibetano con el líder espiritual de los budistas de Mongolia.

Ibrahim, autor de un famoso libro, *La casa del islam*, donde relataba sus viajes para visitar a los musulmanes de Siberia, de Manchuria, Japón, Corea, China, el sudeste asiático, la India, Arabia y Estambul, así como las exhortaciones que les dirigía, era uno de aquellos cosmopolitas itinerantes para los que las cuestiones y las identidades nacionales –como el destino de los musulmanes en Rusia– iban volviéndose cada vez más importantes. Pero además, esas identidades se solapaban con unas solidaridades más amplias, como el panasiatismo, el panislamismo y el panarabismo. Era la «oposición entre los pueblos asiáticos –como afirmaba Ibrahim en el prospecto de la sociedad Ajia Gikai (Sociedad por la Causa Asiática), que él mismo fundó en Japón en 1909–, lo que facilitaba que las potencias occidentales invadieran

Oriente. Sin ser conscientes de ese defecto, y sin poner fin a la oposición interna, los pueblos asiáticos no tendrán futuro».⁶²

Ibrahim, que había nacido en Siberia y había recibido parte de su educación en Medina, había conocido a al-Afghani en San Petersburgo y en Estambul a finales de la década de 1890 y había asistido a sus frenéticos intentos de llamar la atención del zar ruso durante una representación de ópera. En 1909, Ibrahim ya era el intelectual panislámico más conocido, y había superado incluso a su peripatético maestro en el número de viajes que realizaba. Obligado a exiliarse por la persecución de los musulmanes en Rusia, Ibrahim visitó Japón en 1909, y fue inmediatamente invitado a entrar en los círculos políticos más elevados. Se convirtió en un estrecho colaborador del grupo activista de los Dragones Negros, que ya estaba apoyando a Sun Yat-sen y a otros movimientos nacionalistas en Asia. En un artículo que escribió para la revista *Gaiko Jiho* («Asuntos Exteriores»), Ibrahim afirmaba que «en conjunto, a los asiáticos les repugnan los europeos», y que «hacer realidad la unión de los países asiáticos para plantar cara a Europa es nuestro legítimo medio de autodefensa».⁶³

Junto con el nacionalista egipcio Ahmad Fadzli Beg, un oficial del ejército que había sido desterrado a Tokio por los dirigentes británicos de Egipto, y el emigrado indio Maulvi Barakatullah, profesor de urdu en la Universidad de Tokio, Ibrahim puso en marcha un periódico en lengua inglesa, *Islamic Fraternity*. También tradujo *Asia en peligro*, un panfleto escrito por Hasan U. Hatano (1882-1936), un importante intelectual panasiático japonés que se convirtió al islam junto con su esposa y su suegro, y adoptó un nombre musulmán. La publicación, que mostraba fotos de las decapitaciones y las masacres cometidas por los occidentales en Asia, tuvo una amplia difusión en el mundo musulmán.

Con la ayuda de los Dragones Negros, Ibrahim viajó a Estambul en 1909, y difundió entre las comunidades musulmanas de China y de las colonias británicas y holandesas el profético mensaje de que Japón iba a ser su salvador. (Más tarde, durante la Primera Guerra Mundial, Ibrahim reclutó un «batallón asiático» con los prisioneros de guerra rusos en poder de los alemanes; fue enviado a luchar contra los británicos en Mesopotamia.)

El vietnamita Phan Boi Chau (1867-1940) fue otro de los exiliados que

canalizaron astutamente los sentimientos nacionalistas e internacionalistas en Japón. Phan, nacido en una familia de la burguesía culta, muy parecida a la de Liang Qichao, habría llegado a ser un funcionario del gobierno de no haberse radicalizado a causa de los ataques de los franceses contra Annam. Sus denuncias del dominio francés contenían una familiar mezcla de asombro, enfado y vergüenza:

Desde que Francia consiguió su protectorado, los franceses se han hecho con el control de todo, incluso del poder sobre la vida y la muerte. La vida de diez mil «annameses» vale menos que la de un perro francés; el prestigio de cien mandarines es menor que el de una mujer francesa. ¿Cómo es posible que esas personas de ojos azules y barbas amarillas, que no son ni nuestros padres ni nuestros hermanos mayores, puedan acuclillarse sobre nuestras cabezas y defecar sobre nosotros?⁶⁴

Como tantos otros, Phan se emocionó con la victoria de Japón sobre Rusia en 1905. «Ahora nuestras mentes –escribía– pueden contemplar un mundo nuevo y exquisito.» Unos meses más tarde Phan viajó a Japón, y de paso visitó los círculos políticos chinos en Hong Kong y en Shanghái. A comienzos del siglo, la primera generación de nacionalistas vietnamitas como él se había quedado fascinada por los esfuerzos de Kang Youwei y Liang Qichao. Los escritos de Liang eran fáciles de encontrar por todo Vietnam. Al llegar a Japón, Phan Boi Chau fue inmediatamente en busca de Liang, y tuvo muchas conversaciones con él sobre asuntos internacionales. Liang se refería al ferrocarril que los franceses habían construido en la provincia de Yunnan como un «cáncer en el estómago de China», pero aconsejaba a los vietnamitas que no pidieran ayuda a Japón hasta que él hubiera alertado a su propio pueblo de los desafíos del sistema internacional.⁶⁵ Inspirado por Liang, Phan empezó a escribir con ardor lo que más tarde sería la *Historia de la pérdida de Vietnam*. Publicada por entregas en el periódico de Liang, y posteriormente en forma de libro, la historia se leyó hasta en los más recónditos pueblos de Vietnam, y se convirtió en un texto fundamental para los anticolonialistas vietnamitas de segunda generación como Ho Chi Minh.

Liang y la democracia en Estados Unidos

Mientras Kang estaba en la India, adentrándose en su mundo de ensueño privado que acabaría por convertirle en una figura política cada vez más irrelevante, Liang recorría Canadá y Estados Unidos para recaudar fondos. Aquel importante viaje fuera de Asia resultó ser un punto de inflexión en su trayectoria intelectual.

Partió de la costa oeste y regresó a ella, pasando por Vancouver, Ottawa, Montana, Boston, Nueva York, Washington, Nueva Orleans, Pittsburgh, Chicago, Seattle, Los Ángeles y San Francisco. Desde la gran emigración al Oeste americano de las décadas de 1860 y 1870, se habían establecido en Estados Unidos más de 100.000 chinos, que trabajaban como lavaderos y taberneros en las recónditas poblaciones ferroviarias y mineras, además de vivir en los superpoblados barrios chinos de Nueva York y San Francisco. Además, un puñado de estudiantes chinos había llegado a las Universidades de Harvard y Yale con becas estadounidenses.

En aquella época Estados Unidos estaba culminando su importante transición desde una sociedad de frontera a una economía industrial al estilo europeo, e iba desarrollando rápidamente el sentimiento de que el país estaba llamado a un destino imperial. En 1902, un año antes de que Liang llegara a Estados Unidos, Woodrow Wilson había publicado su *Historia del pueblo estadounidense*, en cinco tomos. Wilson, a la sazón rector de la Universidad de Princeton, describía las Islas Filipinas como «una nueva frontera», y reconocía sin tapujos la creciente sed de mercados extranjeros de los estadounidenses: unos mercados «a los que la diplomacia, y si es necesario, la fuerza, deben abrir camino». «Dado que el comercio desconoce las fronteras nacionales, y que el fabricante insiste en tener al mundo como mercado – explicaba Wilson–, la bandera de su nación debe seguir sus pasos, y es preciso echar abajo las puertas de otros países que estén cerradas.»⁶⁶ En virtud de ese precepto de imperialismo económico, Estados Unidos ya había expulsado a España de su patio de atrás caribeño, había realizado una demostración de fuerza en Asia oriental, y, desde el siglo XIX, los misioneros estadounidenses en China, en su mayoría protestantes, habían reflejado la

creciente confianza nacional a medida que propagaban el estilo de vida americano en la misma medida que el cristianismo.

Los intereses de Estados Unidos en China, encabezados por los empresarios, también habían empezado a aumentar, como refleja su anuncio de la política de «Puertas Abiertas» que protegía lo mucho que había en juego para Estados Unidos en el mercado chino, potencialmente enorme. Una consecuencia de ello fue que la llegada de Liang a todos los puntos de su recorrido era anunciada por la prensa estadounidense dondequiera que fuera. Fue recibido por el banquero e industrial J. P. Morgan, por el secretario de Estado, John Hay, quien le dijo a Liang que China sería algún día una gran potencia, y por último por el mismísimo presidente Theodore Roosevelt en la Casa Blanca.

En sus escritos, que eran un modelo de sencillez y claridad, Liang resultó ser un agudo y confiado observador de la escena estadounidense, impresionado pero no intimidado, y sorprendentemente perspicaz teniendo en cuenta que nunca había estado en Occidente. Señalaba tanto las cosas grandes como las pequeñas: la extensión por todo el mundo, con la ayuda de la gran Armada de Roosevelt, de la doctrina Monroe, así como el tráfico de Nueva York, las bibliotecas estadounidenses y las condiciones de los inmigrantes italianos y judíos («su ropa es andrajosa, su aspecto es lamentable», escribía).

La América a la que había viajado era un país de una desigualdad extrema: «El 70% del conjunto de la riqueza nacional de Estados Unidos –escribía Liang en un tono escandalizado– está en manos de 200.000 personas ricas. [...] ¡Qué extraño, qué estafalario!». Las viviendas de Nueva York le horrorizaban. Al comentar la tasa de mortalidad que se daba en ellas, citaba a Du Fu, un poeta de la dinastía Tang: «Mansiones carmesíes apestan a vino y a carne, mientras en las calles yacen huesos congelados. Los ricos y los pobres no están más que a un paso; las penas son demasiado difíciles de relatar».⁶⁷ La corrupción política superaba todo lo descrito en la novela *Democracia*, de Henry Adams, publicada veinte años atrás. Y Liang empezaba a perder la fe en los derechos del pueblo como panacea contra la autocracia, a medida que iba agravándose su imputación contra la democracia estadounidense.

A su juicio, los intereses de las grandes empresas desempeñaban un papel insidioso en la política estadounidense. La frecuencia de las elecciones

contribuía a la miopía en materia de políticas y al populismo barato. La gente que ingresaba en la política democrática tendía a ser de tercera categoría; muchos, demasiados presidentes estadounidenses habían sido mediocres y poco inspiradores. Los mejores aspectos de la democracia estadounidense se encontraban a nivel local –en las instituciones políticas de los Estados, de las ciudades y los condados– y eran demasiado específicas de Estados Unidos como para adaptarlas a las circunstancias de China. Lo mejor para la democracia en sí era ir construyéndola desde abajo durante un largo periodo. No podía imponerse a través de una revolución, como había demostrado la fragilidad de la democracia en Francia y Latinoamérica. E incluso en Estados Unidos, el Estado democrático liberal se había logrado con un alto grado de coerción, y en aquel momento, cuando Estados Unidos asumía su lugar en el mundo, corría el riesgo de un exceso de centralización. Además, el imperialismo iba haciéndose más aceptable en Estados Unidos, a medida que aumentaba su poderío financiero e industrial.

Durante la gira de Liang por Estados Unidos, el presidente Roosevelt dijo ante una multitud en San Francisco que «antes de venir a la costa del Pacífico yo era un expansionista, y después de estar aquí no logro comprender cómo un hombre [...] puede ser otra cosa que expansionista». A Liang le sorprendía la franqueza de Roosevelt. «¿Qué quería decir –se preguntaba con preocupación– al hablar de “papel” y de “propósito” cuando se refería a “desempeñar un gran papel en el escenario mundial” y a “cumplir nuestro gran propósito”? Espero que mis compatriotas reflexionen sobre ello.»⁶⁸

Liang también estaba en Estados Unidos cuando sus dirigentes consiguieron manipular la situación para hacerse con el control de Panamá y de su estratégico canal. Al leer las informaciones de la prensa, a Liang le vino a la memoria que los británicos habían puesto en peligro la independencia de Egipto por culpa del canal de Suez. En un comentario sobre la doctrina Monroe, Liang decía que el significado original –«las Américas pertenecen al pueblo de las Américas»– se había transformado en «las Américas pertenecen al pueblo de Estados Unidos». «Y quién sabe –añadía– si eso no seguirá cambiando, un día tras otro a partir de ahora, hasta llegar a “el mundo pertenece a Estados Unidos”.»⁶⁹ De hecho, las grandes sociedades anónimas modernas de Estados Unidos amenazaban con dominar el mundo entero. El

imperialismo, junto con la expansión financiera e industrial, constituían un «monstruo gigantesco», más allá de la imaginación de un Napoleón o de un Alejandro Magno, un monstruo que muy pronto iba a cruzar el Pacífico para aprovecharse de una débil China.⁷⁰

La decepción de Liang con la democracia se agravó cuando tuvo que enfrentarse a las omnipresentes amenazas a la dignidad china en Estados Unidos, donde también se trataba de una forma atroz a su población negra. «La Declaración de Independencia de Estados Unidos dice –escribía Liang– que las personas nacen libres e iguales. ¿Acaso los negros son los únicos que no son personas? Por desgracia ahora comprendo a lo que la gente llama “civilización” en estos tiempos.»⁷¹ A Liang le horrorizaba particularmente la práctica de los linchamientos: «Si únicamente me lo hubieran contado, y yo mismo no hubiera estado en América, no habría creído que unos actos tan crueles e inhumanos pudieran perpetrarse a la luz del día en pleno siglo XX».⁷²

Mientras Liang se encontraba en Estados Unidos, un funcionario consular chino destinado en San Francisco se suicidó tras ser insultado por la policía. Aquello le puso de manifiesto a Liang la inveterada humillación nacional –lo que el sociólogo indio Benoy Kumar Sarkar denominaba el «delito del color»–, que se cometía constantemente contra los inmigrantes chinos en Estados Unidos.

Los chinos que vivían en Estados Unidos no tenían derecho al voto. Los colegios estaban cerrados para ellos. No se les permitía presentar pruebas en calidad de testigos ni siquiera en los casos que afectaban a sus propios bienes. Sufrían torturas impunemente en lugares públicos y en dependencias residenciales. En épocas normales, sus personas y sus bienes se regían por la «ley de la chusma». Los dictados de los demagogos estadounidenses creaban un auténtico reino del terror para ellos.⁷³

Huang Zunxian, que había sido el cónsul general de China en San Francisco desde 1882 hasta 1885, y era un excelente poeta, había escrito con amargura sobre el maltrato generalizado a los inmigrantes chinos, y sobre el

dolor de los chinos que se habían visto obligados a emigrar por culpa de la pobreza.

¡Ay! ¿Qué crímenes ha cometido nuestro pueblo,
Que sufre esta calamidad en los destinos de nuestra nación?
Cinco mil años después del Emperador Amarillo,
Hoy nuestro país está sumamente débil.
[...]
La gran China y la raza de los han
Ya se han convertido en una broma para las demás razas.
No somos tan simples como los esclavos negros,
Paralizados y confusos dondequiera que estén.
Solemne, digno, llevo con mis estandartes de dragones,
Llamo a la puerta de la aduana, vacilante, dubitativo.
Aunque vaciáramos el agua de cuatro océanos,
Resultaría difícil lavar esta vergüenza.⁷⁴

Liang sentía profundamente esa ignominia. Pero le desanimó averiguar que las comunidades de inmigrantes chinos en Estados Unidos, aunque estaban sometidas a la discriminación y al maltrato racial, no apoyaban su grandiosa visión de un pueblo chino que se arrogaba el poder en su propio país. En medio de un país democrático, con libertad de expresión, los chinos de Estados Unidos preferían el estilo de vida de los clanes; se aferraban a la tradición, y producían bandas criminales y jefes mafiosos en vez de partidos y líderes representativos. «Los chinos –escribía– tienen una mentalidad aldeana, no una mentalidad nacional. [...] Desarrollada en exceso, esa mentalidad es un importante obstáculo para la construcción nacional.»⁷⁵

Para Liang ya no era posible concluir que lo único que impedía a los chinos convertirse en individuos conscientes de sí mismos y nacionalistas era su sistema autocrático. «¿Quién dice que Estados Unidos es una nación libremente formada por toda su población? Yo sólo veo a unos cuantos grandes hombres que se la impusieron. Dado que esto es cierto incluso para los estadounidenses, que están tan acostumbrados al autogobierno, no cabe duda de que a los demás debería servirnos de advertencia.»⁷⁶

La democracia y la libertad que prometía una revolución en China lo único que podía provocar era el caos, en vez de un Estado-nación capaz de plantar cara al poderío occidental. «Con unos compatriotas como éstos, ¿es posible poner en práctica el sistema electoral? [...] Libertad, constitucionalismo y republicanismo son términos que significan gobierno de la mayoría. Pero la abrumadora mayoría del pueblo chino es como los que viven en San Francisco.»⁷⁷ En octubre de 1903, cuando se disponía a partir hacia Japón, Liang escribió:

Ya no me mareo con imaginaciones vanas; ya no volveré a contar un cuento de hermosos sueños. En una palabra, el pueblo chino debe aceptar por ahora el gobierno autoritario; no puede disfrutar de la libertad. [...] Los que nacen en las atronadoras tempestades de hoy en día, forjadas y moldeadas mediante el hierro y el fuego, *esos* serán mis ciudadanos, dentro de veinte, o treinta, o cincuenta años. *Entonces* les daremos a leer a Rousseau, y les hablaremos de Washington.⁷⁸

No se trataba de un cambio de opinión repentino por parte de Liang. El éxito del Japón de la época Meiji, donde él vivía, había demostrado que un Estado autoritario podía resultar más eficaz que las instituciones democráticas liberales a la hora de construir una nación moderna. Al mismo tiempo que los países europeos maniobraban para adoptar medidas de proteccionismo económico, y construían unos Estados más fuertes, muchos intelectuales de Asia oriental habían empezado a cambiar de opinión. A finales de la década de 1890, Tokutomi Soho, que inicialmente había sido un reformista liberal, empezaba a creer que los derechos individuales empezaban a ser soslayados por los propios países occidentales; cuestionaba el valor del «gobierno representativo y de los gobiernos de partido».⁷⁹ Era casi inevitable que Liang acabara viéndose influido por la creciente preferencia intelectual entre los japoneses por el estatismo encarnado en la Alemania de Bismarck.

Para entonces Liang estaba leyendo y hablando mucho sobre el teórico japonés Kato Hiroyuki, uno de los muchos pensadores japoneses que creían que únicamente el despotismo ilustrado podía traer cambios progresistas y garantizar la supervivencia nacional frente al desafío de Occidente. Según

Hiroyuki, el sistema republicano no había funcionado ni siquiera en sus países de origen. Francia había padecido mucha violencia después de su revolución y seguía careciendo de una estructura política estable. Estados Unidos, pese a su legado británico, seguía discriminando a sus minorías étnicas y raciales, en particular los negros, los chinos y los nativos americanos. Seguía siendo un país bárbaro en lo artístico y lo intelectual; y, pese a su gran amor por la libertad, se había visto obligado a aumentar el poder del Gobierno federal para que encajara en su papel internacional.

Si el precio que había que pagar por un buen estado de preparación militar era una mayor centralización, y si ése era el destino de un país como Estados Unidos, que en el pasado había hecho del federalismo un importante fetiche, ¿qué debía hacer un país como China? A juicio de Liang, China no tenía ante sí una elección entre sistemas políticos. Las circunstancias –un gobierno débil e ineficaz, y una población poco formada y étnicamente diversa en un país grande– eran tales que resultaba imprescindible una autocracia. Una república democrática habría conducido de inmediato a una guerra entre las Fuerzas Armadas y el pueblo, entre las clases bajas y las clases altas, entre una provincia y otra; y se producirían revoluciones con frecuencia, lo que debilitaría las fuerzas y la dedicación al bien común que necesitaba la nación china para afrontar las amenazas externas.

Además, como venía a decir la justificación de Liang, la autocracia era de muchos tipos. Podía ser receptiva a las necesidades de la gente, podía dedicarse a promover el fortalecimiento nacional y a impartir una justicia imparcial. Desde luego, el emperador Guangxu no era el déspota ilustrado en que pensaba Liang; y tampoco se le antojaba ningún otro candidato. Pero por encima de todo Liang quería anticiparse a la posibilidad de una revolución republicana, como la que promovía Sun Yat-sen, ya que a juicio de Liang tan sólo podía conducir a la anarquía y el caos, y por último a la creación de una nueva tiranía. El cambio fundamental que pretendía Liang –un estado centralizado que forjara al pueblo chino en una ciudadanía unida– tan sólo podía lograrse bajo una autocracia benigna.

Las tentaciones de la autocracia y la revolución

Al igual que muchos otros intelectuales musulmanes, al-Afghani había coqueteado con conceptos parecidos a los de Liang sobre una resistencia unificada frente a Occidente, y había buscado a su déspota ilustrado en Estambul y en Teherán. Pero era la primera vez que se planteaban semejantes argumentos por parte de un pensador chino anti-Qing; esos argumentos iban a tener una larga historia a lo largo del siglo XX y más allá.

Los recelos de Liang Qichao respecto al caos de la democracia republicana muy pronto se vieron confirmados, no tanto por la incapacidad del pueblo chino como por la incompetencia de sus rivales, Sun Yat-sen y su Alianza Revolucionaria de republicanos, y por el hecho de que sus pretensiones intelectuales iban más allá de sus posibilidades. A partir de 1905, Liang había perdido la batalla de la influencia sobre los expatriados chinos frente a Sun, que le había conferido al nacionalismo chino un tinte racial «han», convirtiéndolo en un sentimiento explícitamente antimanchú. Incluso Phan Boi Chau, el protegido vietnamita de Liang, había empezado a pasar más tiempo ideando estrategias para la libertad de Vietnam y de Asia con Sun que con su primer gurú. El intelectual antimanchú que mejor se expresaba era el erudito clásico Zhang Taiyan, que había estado tres años encarcelado en China por insultar al emperador. Además, los revolucionarios hablaban de socialismo, sin especificar qué querían decir con ello —la nacionalización de la tierra o la propiedad pública de las industrias—. *Min Bao*, la revista de Sun, que subrayaba la urgencia de una revolución al estilo occidental, llegó a tener más difusión que las publicaciones de Liang.

El propio Liang coqueteó brevemente con el antimanchuismo. Pero, al igual que Kang Youwei, nunca dejó de ser consciente de la necesidad de un amplio frente antiimperialista que incluyera a las muchas minorías étnicas de China. En ese sentido, se mantuvo dentro de la corriente principal del nacionalismo chino (el propio antimanchuismo quedó obsoleto tras el derrumbe de la dinastía Qing en 1911). En sus debates con los revolucionarios de Sun, Liang seguía sosteniendo la importancia del «nacionalismo amplio», en contraposición con lo que él llamaba «nacionalismo estrecho». También criticaba las ideas socialistas por considerarlas inaplicables a China, que no

necesitaba tanto la nacionalización de la tierra como la nacionalización del capital.

Según su punto de vista original, el socialismo tenía sus raíces en las terribles desigualdades y luchas de clase creadas por las políticas de *laissez-faire* que se habían aplicado en Europa occidental tras la Revolución Industrial. China no había experimentado ni ese tipo de polarización ni ese tipo de conflictos. Lo que necesitaba era una producción industrial por unos métodos capitalistas cuidadosamente regulados por el Estado. Así era como China podría hacer frente al gran poderío del imperialismo económico estadounidense, y mantenerse firme en la jungla internacional. Un empresario megalómano como Cecil Rhodes podía hacer lo que le viniera en gana en África meridional porque su Gobierno le respaldaba. Por consiguiente, «la política económica que yo propugno es principalmente para animar y proteger a los capitalistas, para que hagan todo lo posible por dedicarse a la competencia exterior. Todas las demás consideraciones están subordinadas a esa política».⁸⁰ Si eso significaba moderar los salarios y las rentas de los trabajadores, que así fuera. Lejos de avalar el liberalismo económico de Adam Smith, Liang argumentaba que en la era del imperialismo, cuya fuerza motriz eran las empresas comerciales respaldadas por el Estado, China debía acumular ese mismo tipo de recursos para mantenerse firme en la escena internacional, ya que por doquier los Estados-nación estaban actuando con una voluntad unificada, e intentando en la medida de lo posible controlar el flujo de bienes y de personas.

Señalando unas prioridades económicas —y morales— que muy bien podrían haber recordado los herederos «capitalistas» de Mao Zedong, Liang mantenía que «El fomento del capital es la consideración principal; la protección de la mano de obra es la segunda consideración».⁸¹ Y su versión del capitalismo incluía un fuerte componente de bienestar social, donde el Estado regulaba las empresas privadas a fin de impedir las tensiones de clases, la explotación económica y el conflicto social.

No obstante, la propia revolución, cuando llegó de forma fortuita en 1911 y derrocó a la dinastía manchú (y convirtió a Sun Yat-sen en el primer

presidente de la República China durante nada menos que seis semanas), no fue la consecuencia directa de algo que hubieran dicho o hecho los exiliados en Japón. Fue fraguándose a través de insurrecciones internas esporádicas. Y el caos total que siguió al derrocamiento de los manchúes confirmó la más pesimista de las conclusiones de Liang sobre la revolución. También puso de manifiesto la gran distancia que había entre el conmovedor ideal emocional del nacionalismo —ya fuera encarnado en el pueblo chino, o, más cerrilmente, en el pueblo han— y la realidad política de China.

Al principio la república generó un gran entusiasmo, pese a los embustes políticos que provocaron que Sun Yat-sen cediera su cargo a Yuan Shikai, el anciano general que tenía tras de sí al ejército más poderoso. Los partidos políticos brotaron de la noche a la mañana para competir en las primeras elecciones libres, programadas para 1912. Liberados de la censura, los periódicos recuperaron su papel. Los chinos que vivían en las ciudades se cortaron la coleta,¹² adoptaron la forma de vestir y los modales occidentales, y colgaron de sus hogares la bandera nacional recientemente diseñada.

Al principio Liang mantuvo las distancias con la revolución, y después cedió a las lisonjas de Yuan Shikai, que le nombró ministro de Justicia, y más tarde su asesor económico. El inestable Yuan no era exactamente el déspota ilustrado que iba buscando Liang. En un nuevo ejemplo de que en las sociedades en transición el poder está en los cuarteles, Yuan se convirtió en presidente de la República China, y a continuación pisoteó cualquier rastro de oposición contra él. Cuando, en las primeras elecciones libres de China, salió vencedor el Partido Nacionalista (Guomindang) de Sun, los que supuestamente asesinaron al primer ministro electo eran sicarios de Yuan. A continuación, Yuan obligó a Sun a exiliarse, ilegalizó el Guomindang e intentó resucitar el confucianismo como ideología gobernante, una tarea para la que recibió la ayuda de Kang Youwei.

Yuan había heredado de la corte de los Qing graves problemas financieros y una administración debilitada. La revolución no había evitado que las potencias extranjeras recaudaran de China los ingresos arancelarios y los impuestos sobre la sal. Yuan incrementó esas deudas al suscribir grandes préstamos de bancos y gobiernos extranjeros. En una pauta que para entonces era conocida por los casos de Egipto, Irán y Turquía, los prestamistas

Europeos y japoneses se vieron muy pronto gestionando la política económica de Yuan, y se nombraba a ciudadanos extranjeros como altos cargos del Gobierno chino. El dinero de los préstamos se agotó, y entonces Yuan se vio obligado a vender concesiones ferroviarias y mineras a sus acreedores.

Además, el imperialismo tenía una cara nueva en China: Japón, que había incrementado enormemente su participación comercial en China durante los últimos años, y que había firmado acuerdos de gran calado con Gran Bretaña y Francia. (Posteriormente entraría en la Primera Guerra Mundial en el bando de las potencias aliadas.) En línea con su papel de país capitalista incipiente, las autoridades de Japón le habían puesto las cosas más difíciles a determinados panasiatistas extranjeros. Phan Boi Chau fue expulsado después de que Japón firmara un pacto con Francia, donde se comprometía a no albergar en su territorio a activistas antifranceses. La presión de Gran Bretaña finalmente provocó el cierre del periódico *Islamic Fraternity* de Abdurreshid Ibrahim.

Para entonces ya se había educado en Japón una generación de chinos, y para muchos miembros de la élite del país el panasiatismo significaba prestar ayuda a China. No obstante, al presentir una oportunidad en la caótica situación de China, Japón presionó con éxito para obtener de China más concesiones comerciales y territoriales en 1915, entre ellas el reconocimiento del control de Shandong, un territorio que Japón le había arrebatado a Alemania el año anterior. Aquéllas fueron las «Veintiuna exigencias» infames y punitivas que se presentaron en un papel que con sumo tacto llevaba una marca de agua donde aparecían acorazados y ametralladoras. Yuan accedió, para gran espanto de los chinos corrientes. De hecho, no tenía muchas opciones, teniendo en cuenta el endeudamiento de China con Japón. Al año siguiente intentó autoproclamarse emperador de China y nombrar una nueva dinastía, antes de que una feroz oposición, incluida la del ejército, le obligara a dar marcha atrás.

Yuan falleció en 1916, antes de que pudiera ocasionar más daños a su país, y con su muerte desapareció incluso la apariencia de un gobierno; la mayor parte del territorio chino se desmembró en innumerables feudos de caudillos y bandidos. Gran parte de China iba a permanecer a merced de los caprichos del caudillismo hasta 1927 –una situación que al lector contemporáneo le resultará familiar por el Afganistán pretalibán, donde las armas procedentes de países

extranjeros inundaban el país, las viejas élites pactaban con los hombres fuertes de las Fuerzas Armadas, y la gente corriente padecía impuestos arbitrarios y confiscaciones de sus bienes. Hunan, la provincia natal de Mao Zedong, sufrió particularmente el azote de los caudillos rivales, y las amargas lecciones del caos y el mal gobierno iban a obsesionar a las futuras generaciones de chinos.

Parecía que la era de las dinastías imperiales tocaba a su fin por doquier, pero el futuro se veía más turbio que antes. China no fue la única que fracasó en el intento de construir un nuevo Estado democrático viable inmediatamente después de que el viejo se hiciera pedazos. Turquía e Irán también estaban corriendo esa misma suerte, y muy pronto asistirían al ascenso de gobiernos autocráticos. Al igual que en dichos países, en China la modernización de las Fuerzas Armadas había desplazado internamente el asiento del poder, y había consagrado a los hombres formados en las academias militares modernas: hombres fuertes que podían inculcar en otros hombres el compromiso con las ideas de disciplina, de ardor y de autosacrificio. A partir de ese momento, el poder, lejos de residir en el dominio de los clásicos confucianos, iba a brotar del cañón del fusil, como señalaba Mao Zedong en 1927, tras observar las atrocidades de la época de los caudillos en su provincia natal. El caos desatado por aquel periodo caudillista iba a ser invocado hasta bien entrada la era contemporánea para justificar los gobiernos autoritarios.

El propio Liang Qichao no iba a permanecer incontaminado por los fracasos de Yuan. Había sido enormemente reverenciado cuando era un profesor en el exilio en Japón. Algunos de sus protegidos habían ascendido a puestos de poder en la China republicana, y participaron en las luchas entre facciones que arrasaron el país. Liang, que ya había empezado a enfocar su mensaje más a los funcionarios poderosos que a los estudiantes, se puso del lado de sus antiguos protegidos y ascendió a cargos ministeriales en el nuevo Gobierno de Beijing.

Negoció duramente con sus antiguos anfitriones, los japoneses, a propósito de sus insensatas exigencias. También defendió con éxito la participación de China en la Primera Guerra Mundial en 1917; calculó que terminar la guerra

en el bando vencedor era la mejor forma de integrar a China en el sistema internacional, de anular los injustos tratados que seguían vinculando al país, y de recuperar la península de Shandong de manos de los japoneses. Una de las cláusulas del acuerdo de Liang con las potencias aliadas preveía que un contingente de trabajadores y estudiantes chinos, entre los que se encontraba la primera generación de líderes comunistas, como Zhou Enlai y Deng Xiaoping, viajara a Francia para trabajar y estudiar allí.

A pesar de todo, la carrera en política de Liang había resultado desastrosa. Tras volver a China al cabo de quince años, se había lanzado al tumulto del Estado post-Qing para acabar viéndose totalmente comprometido por asociaciones políticamente convenientes con caudillos corruptos y violentos. Uno de los muchos vaivenes de la suerte política en China tras la desaparición de Yuan acabó por desahuciar a Liang Qichao y le obligó a renunciar a la participación activa en la escena política. Una generación más joven iba a dar un paso al frente y a construir sobre los cimientos que aportaron sus ideas.

La Revolución de 1911 fue un fracaso cruel en muchos aspectos, pero su éxito fue rotundo a la hora de acabar con los presupuestos de otros tiempos. Desapareció para siempre el carácter sagrado de las dinastías imperiales, el prestigio creado a lo largo de milenios de la burguesía y del conocimiento de los clásicos. Al destruir lo viejo, la revolución creó un nuevo espacio político e intelectual donde los jóvenes chinos, radicalizados por las brutales decepciones de 1911, se hicieron visibles.

El espectáculo de la total fragmentación social y política obligó incluso a un pensador liberal como Yan Fu a admitir que el confucianismo como religión de Estado podía resultar una fuerza cohesionadora. Pero los días en que una posibilidad como ésta podía hacerse realidad tocaban a su fin. Desencantados de la política, los jóvenes chinos empezaban a hablar de la necesidad de una «Nueva Cultura», de una revolución de la mente que excluiría la obediencia a las viejas costumbres. El fomento de la conciencia se consideraba más importante que la política de partido.

En 1912-1913, G. Lowes Dickinson, un escritor del grupo de Bloomsbury, conoció a algunos altos funcionarios del Gobierno revolucionario y se quedó

atónito ante su disposición a una occidentalización completa:

Están haciendo todo lo posible por barrer de raíz la antigua China, y por construir allí una reproducción de Estados Unidos. No hay nada, a fe mía, que no estén dispuestos a modificar si pudieran, desde las calles de Cantón hasta el sistema familiar, y desde el uniforme de un policía hasta la religión nacional.⁸²

En la provincia de Hunan, Mao Zedong, a la edad de veinticuatro años, iba distanciándose rápidamente de su anterior veneración por la tradición china:

Antes me preocupaba que China fuera destruida, pero ahora sé que no es así. Mediante el establecimiento de un nuevo sistema político y un cambio en el carácter nacional, los Estados alemanes se convirtieron en el Reich alemán. [...] La única pregunta es cómo deberían llevarse a cabo los cambios. Yo creo que tiene que haber una transformación completa, como la materia que asume una forma después de la destrucción, o como el bebé que nace del seno materno. [...] En cada siglo, distintas nacionalidades han puesto en marcha distintos tipos de grandes revoluciones, limpiando periódicamente lo viejo e infundiéndole lo nuevo, y todo ello supone grandes cambios que implican la vida y la muerte, la formación y la desaparición. La desaparición del universo es parecida [...] deseo con todas mis fuerzas su destrucción, porque de la muerte del viejo universo surgirá uno nuevo, y ¿acaso no será mejor?⁸³

En 1915, la fundación de la revista *Nueva Juventud* había proporcionado una caja de resonancia a los nuevos radicales. Se trataba de estudiantes educados en Japón o en Occidente, o en los colegios occidentales establecidos a toda prisa en la primera fase de las reformas de la dinastía Qing. Horrorizados ante el intento de golpe de Estado confuciano de Yuan, los nuevos radicales se apartaron bruscamente de las antiguas tradiciones chinas del confucianismo, el budismo y el taoísmo. De hecho, despreciaban el pasado con una vehemencia sorprendente, y lo describían como un peso muerto que lastraba a China. En lo que hoy en día parece una parodia del moralismo

confuciano a ultranza, *Nueva Juventud* identificaba el confucianismo con la desacreditada monarquía, y hacía un llamamiento a una adopción al por mayor y acrítica de los valores occidentales de la ciencia y la democracia. Las heroínas de esa nueva *intelligentsia* eran la Señora Ciencia y la Señora Democracia, que juntas simbolizaban la vitalidad de Occidente. La fórmula fue acuñada por Chen Duxiu, el fundador de *Nueva Juventud*, así como, cinco años después, del Partido Comunista Chino quien, en una carta que le escribía a un amigo en 1916, confesaba

la imposibilidad de que nos pongamos a la misma altura que las civilizaciones europea y estadounidense. La mayoría de nuestro pueblo está aletargado, y no sabe que no sólo nuestra moral, nuestra política y nuestra tecnología, sino incluso nuestros bienes corrientes de uso cotidiano son todos ellos inadecuados para la lucha y van a ser eliminados en el proceso de la selección natural.⁸⁴

Al modo de entender de los radicales chinos, el concepto de democracia se refería principalmente a la libertad respecto a las limitaciones tradicionales, y la ciencia era un método para alcanzar el progreso y para desechar los aspectos «supersticiosos» del pasado tradicional, como las relaciones jerárquicas entre padres e hijos, entre gobernantes y súbditos, y entre maridos y esposas que imponía el confucianismo. La democracia podía liberar la individualidad creativa del pueblo chino, algo que el confucianismo había reprimido. El nacionalismo se convirtió en otro concepto sagrado, porque, en palabras de Chen Duxiu,

Si observamos la situación de China nuestro pueblo sigue todavía en la era de la «arena dispersa».¹³ Hemos de estar a la altura de los tiempos, y el nacionalismo en verdad se ha convertido en el mejor medio por el que los chinos pueden salvarse. Para utilizar esa doctrina, los chinos primero deben comprender lo que significa. [...] Los nacionalismos contemporáneos se refieren a las naciones democráticas, no a las naciones de pueblos esclavizados.⁸⁵

El cuestionamiento que proponía Liang de la tradición china, su escepticismo acerca de la capacidad del país para adaptarse al crudo mundo de la competencia, pasaba a ser la base de una nueva y radical desesperación, y también de una nueva esperanza. Los jóvenes no compartían en absoluto la antigua fe de los reformistas en la evolución, ya fuera gradual o rápida. Nada podía cambiar sin un esfuerzo urgente y drástico.

Lo que se precisaba era una revolución en la conciencia –una auténtica Nueva Cultura– de un pueblo cuyo estado intelectual era una especie de «sífilis», según la cruda opinión de un joven chino educado en Japón, de nombre Zhou Shuren, y que muy pronto iba a ser conocido como Lu Xun.⁸⁶ Uno de sus relatos más célebres, publicado en 1919, describía a un loco que se imagina que el canibalismo era la base de la antigua sociedad y la antigua moral de China. En su calenturienta imaginación, lo que los clásicos confucianos aconsejan como «devoción filial» se convierte en una exhortación a «comerse a la gente».

El Movimiento de la Nueva Cultura, que renegaba con espanto del caudillismo y del imperialismo, cartografiaba el camino de China hacia el mundo moderno, incluso cuando afrontaba las preguntas que había verbalizado por primera vez Liang Qichao. Y las energías intelectuales y sociales que liberó dicho movimiento encontrarían su consumación en 1919, en el Movimiento Cuatro de Mayo. La humillación de China a manos de las potencias occidentales en la Conferencia de Paz de París iba a aglutinar a los jóvenes intelectuales con los trabajadores fabriles y el personal administrativo, de modo que la Revolución de 1911 acabó pareciendo el producto de unas élites reducidas, aisladas e ineficaces.

11. Una isla situada en el estrecho de Malaca (y que actualmente forma parte de Malasia) que sirvió de base para los británicos en la época colonial. (N. del T.)
12. La coleta fue una costumbre importada por los manchúes. (N. del T.)
13. Término despectivo con el que se designaba a los emigrantes de las zonas rurales. (N. del T.)

CUATRO. 1919, «CAMBIANDO LA HISTORIA DEL MUNDO»



*El águila de Estados Unidos se eleva abarcando los cielos.
Con la mitad del globo aferrado en sus garras.
Aunque los chinos llegaron después,
¿No podríais dejarles un poco de espacio?*

HUANG ZUNXIAN, *cónsul general de China
en San Francisco en la década de 1880*

Quienes viven [...] lejos de Oriente, hoy en día han de reconocer que Europa ha perdido completamente su antiguo prestigio moral en Asia. Ya no se la considera por todo el mundo la abogada del trato justo y exponente de elevados principios, sino más bien la defensora de la supremacía de la raza occidental, y la explotadora de los que están fuera de sus fronteras.

RABINDRANATH TAGORE, *1921*

Estados Unidos y sus promesas de autodeterminación

En 1918 Liang Qichao viajó a Francia en calidad de representante oficioso de China en la Conferencia de Paz de París, que iba a decidir la configuración del mundo de la posguerra. Su lista de reivindicaciones era larga, pero clara y justa: a cambio de la mano de obra y de las materias primas que China había suministrado a los Aliados durante la guerra, debía ponerse fin a los tratados injustos, debía cancelarse la indemnización de la rebelión de los bóxers, y abolirse la jurisdicción extraterritorial y otras concesiones hechas a los extranjeros bajo coacción. Liang esperaba que China ocupara, por fin, el lugar que le correspondía en la comunidad internacional de Estados-nación soberanos –como parte de un nuevo orden mundial que parecía estar surgiendo de las ruinas de los imperios austrohúngaro, alemán, otomano y ruso.

Liang sabía que los representantes de otros países asiáticos con una actitud parecida a la de China estaban presionando a favor de un resultado similar en París, sobre todo después de que el presidente estadounidense Woodrow Wilson dejara claro su respeto por los países más débiles y por el principio de autodeterminación nacional. Estados Unidos había salido de la guerra como la máxima potencia financiera del mundo, y aquellos asiáticos esperaban convencer al presidente estadounidense de que utilizara su nueva influencia para restablecer el autogobierno en los países dominados por las potencias europeas.

Durante gran parte del siglo XIX, Estados Unidos había sido aislacionista en su política exterior, y proteccionista en su política económica; y su huella era poco profunda en Asia y en África. La guerra, que había debilitado las economías de las principales potencias imperialistas –Gran Bretaña, Alemania, Rusia y Francia– y desacreditado ulteriormente sus regímenes, había otorgado a un mismo tiempo a Estados Unidos poder y prestigio moral.

Wilson, que apenas había tenido una política exterior al margen de las Américas antes de que estallara la guerra en Europa en 1914, no tardó mucho

en darse cuenta de las implicaciones para Estados Unidos de la situación de desbarajuste en Europa; desarrolló una nueva y noble sensación de que Estados Unidos tenía una misión que cumplir al tiempo que esperaba mantener a su país fuera de la Guerra Europea. «Ya no somos provincianos», fue una de sus frases más célebres de su segundo discurso de investidura, en enero de 1917.¹ En distintos discursos dirigidos a «los pueblos de los países que ahora están en guerra», daba lustre a sus credenciales como el mediador más adecuado para negociar lo que él denominaba «una paz sin victoria».² Cuando sus intentos de pacificación fracasaron, se unió al bando aliado contra Alemania en abril de 1917, todavía confiando en «que hemos sido elegidos, y de forma destacada, para mostrar el camino a las naciones del mundo sobre cómo deberán avanzar por los senderos de libertad».³ Posteriormente propondría un plan mucho más insólito y altruista para una paz duradera: sustituir los regímenes militaristas por democracias.

Por supuesto, Estados Unidos había perdido cualquier influencia anterior como mediador imparcial en el momento en que le declaró la guerra a Alemania. No obstante, Wilson siguió presionando con su plan para un orden internacional democrático, que esperaba que acabaría consolidándose en una Sociedad de Naciones. En un discurso que pronunció ante el Congreso de Estados Unidos en enero de 1918, Wilson reveló su proyecto más ambicioso hasta el momento: un manifiesto de catorce puntos para el nuevo mundo por el que estaba peleando Estados Unidos. La diplomacia secreta no tendría cabida en el planeta concebido por Wilson, donde el libre comercio, el gobierno popular, la libertad de los mares, la reducción de armamentos, los derechos de los países pequeños y la asociación entre naciones para el mantenimiento de la paz iban a ser los nuevos artículos de fe.

Los Catorce Puntos de Wilson habrían parecido elevados ideales en cualquier época (Dios, como dijo en tono de broma Clemenceau, el primer ministro francés, sólo tenía diez). Resultaban particularmente poco realistas durante una guerra mundial que muy pronto concluiría con el aumento de las posesiones de Gran Bretaña, Francia y Japón en Oriente Próximo, África y Asia oriental.

No obstante, los conmovedores discursos de Wilson, divulgados a una audiencia mundial en los prolegómenos de la Conferencia de Paz de París, le granjearon, como posteriormente hacía constar John Maynard Keynes, «un prestigio y una influencia moral sin igual en la historia a lo largo y ancho del mundo».⁴ Alentados por Wilson, los líderes nacionalistas de Egipto, la India y la Turquía otomana se unieron al Sinn Féin en Irlanda para plantear un serio desafío a la autoridad establecida en Europa.

En Egipto, Saad Zaghlul, el antiguo protegido de Jamal al-din al-Afghani, organizó un nuevo partido político llamado Wafd, como preparativo para la Conferencia de París. El idealismo nacionalista al estilo occidental siempre había gozado de un mayor arraigo en Egipto, el principal teatro de operaciones de al-Afghani, que en cualquier otro lugar del mundo musulmán. El fallido movimiento encabezado por el coronel Urabi a finales de la década de 1870, dirigido contra el dominio europeo sobre la clase dirigente egipcia, había sido el primer recrudecimiento de ese tipo de anticolonialismo en Asia. Muchos egipcios, sobre todo entre los miembros de la clase emergente de los profesionales con alto nivel de estudios, conscientes de que su pueblo era uno de los pocos que estaba ocupado y administrado por una potencia europea, desarrollaron naturalmente un fuerte sentimiento nacionalista. Desde que ocuparan Egipto en 1882, los británicos habían dado un fuerte impulso a la capacidad agrícola del país, al construir presas, canales y redes de telégrafo. La población creció de forma exponencial en la mayoría de las ciudades, y El Cairo se vio transformado por nuevas obras públicas entre 1895 y 1907. Pero la contradicción básica de la que había sido testigo al-Afghani nunca desapareció: la perjudicial dependencia de Egipto de la economía mundial como proveedor de materias primas, y un régimen tutelar con una élite atrincherada que impedía cualquier tipo de movilidad hacia arriba de las nuevas clases que se estaban creando a raíz del desarrollo socioeconómico.

Aquellos inquietos egipcios, o *effendis*, como se les llamaba, aspiraban a un Egipto independiente e igualitario; pero también tenían que soliviantar a las clases trabajadoras y al campesinado contra las élites extranjeras y sus aliados locales. Eran conscientes de que tanto la fuerza como la legitimidad iban a tener que surgir de un movimiento de masas. La guerra Ruso-Japonesa dio un enorme impulso a los nacionalistas egipcios, como es el caso de Mustafá

Kamil, autor de un libro encomiástico sobre Japón, *El Sol naciente*, y fundador del Partido Nacionalista en 1907. Kamil y sus seguidores aspiraban a cumplir el propósito de Urabi y conseguir la independencia; y sus esfuerzos para movilizar la ira popular contra los extranjeros tuvieron un efímero éxito en 1906, cuando los británicos ahorcaron injustamente a cuatro campesinos, en lo que pasó a conocerse como el incidente de DinsHawái.

Nada más estallar la guerra en 1914, los británicos habían declarado a Egipto un protectorado del Imperio Británico, haciendo oficial la invasión de 1882 y la ocupación temporal del país. Zaghlul denunció el protectorado por considerarlo ilegal, y esperaba que el presidente Wilson se pusiera de su parte. Remedando el elogio que hacía al-Afghani de la antigüedad de Egipto, Zaghlul señalaba la absoluta injusticia que suponía que a Egipto se le negara el lugar que le correspondía por derecho propio entre las naciones. «Ningún otro pueblo –afirmaba en un telegrama que envió a Wilson– ha sentido con más fuerza que el pueblo egipcio la alegre emoción del nacimiento de una nueva era, que, gracias a vuestra viril acción, muy pronto va a imponerse sobre el universo.»⁵

Entre los musulmanes de la Turquía otomana y sus partidarios por todo el mundo bullían esperanzas similares. Antes de la Primera Guerra Mundial, las potencias europeas habían incrementado sus ataques contra el Imperio Otomano. En 1908, los Jóvenes Turcos habían obligado al sultán Abdulhamid II a restablecer la constitución que había suspendido en 1876, pero aquello no hizo sino intensificar las sospechas europeas de que el «enfermo de Europa» estaba agonizando. Los italianos se apoderaron de Libia en 1911, tras un conflicto militar en el que un joven oficial otomano nacido en Salónica, llamado Mustafá Kemal, se hizo notar por primera vez. El pensador itinerante Abdurreshid Ibrahim hizo caso omiso de su avanzada edad para viajar al frente de guerra, y desplegó su extensa red de contactos en el mundo musulmán en apoyo de los otomanos. En aquella guerra un aeroplano dejó caer una bomba por primera vez en la historia. La experiencia de esa nueva forma de guerra, junto con la de las brutalidades italianas, más convencionales, escandalizaron a muchos musulmanes. Poco antes de ser capturado y ejecutado

por los italianos, el jefe militar de la resistencia libia, Umar al-Mukhtar, escribió: «Puedo disculpar a esas personas que no son capaces de creer todo lo que se dice y se escribe acerca de las atrocidades que cometen los italianos. De hecho, resulta difícil creer que en el mundo haya hombres que se comporten de ese modo increíble, pero por desgracia es algo totalmente real».⁶

En la India gobernada por los británicos, el anciano poeta Akbar Illahabadi expresaba una sensación generalizada de rabia e impotencia cuando escribía:

Ni poseemos licencia de armas
Ni tenemos la fuerza de ir a luchar contra los enemigos de los turcos
Pero sí les maldecimos desde el fondo de nuestros corazones
Para que Dios frustré los planes de los italianos.⁷

En Lahore, el joven poeta Muhammad Iqbal, con la memoria reciente de sus lecturas de al-Afghani, inició su viaje a la fama y a un futuro prestigio como filósofo-fundador de Pakistán recitando en una asamblea pública un poema sobre la impunidad con que los italianos habían saqueado el territorio otomano. Los versos más famosos de su poema *Shikwa* («Queja»), que están dirigidos a Dios, decían:

Hay otros países aparte de nosotros;
Hay pecadores entre ellos,
Personas humildes y otras hinchadas de orgullo,
Perezosas, descuidadas o inteligentes.
Hay muchos que están cansados de tu nombre.
Pero tú concedes la gracia a sus moradas,
Y tus rayos tan sólo golpean nuestras viviendas.⁸

Por si las desgracias de los otomanos no fueran suficientes, Austria-Hungría se había anexionado la totalidad del territorio otomano de Bosnia-Herzegovina en 1913. Poco después la Turquía otomana, aliada de Alemania, participó en la Primera Guerra Mundial en lo que al final sería el bando

perdedor, mientras sus líderes laicos propagaban el panislamismo con la esperanza de soliviantar a los musulmanes de todo el mundo en contra de las potencias occidentales. Aunque el Imperio Otomano estaba rodeado por todas partes por las fuerzas aliadas, sus ejércitos tuvieron un comportamiento encomiable en distintos escenarios de la guerra, como Gallipoli y Kut al-Amara, en Mesopotamia. Sin embargo, al verse hostigados por los nacionalistas armenios en Anatolia oriental, los turcos deportaron de forma implacable a cientos de miles de armenios en 1915, una medida que posteriormente suscitó acusaciones de genocidio. En 1918 los turcos ya se batían en retirada, totalmente exhaustos y fragmentados por los incesantes ataques de los Aliados. El Imperio Otomano fue perdiendo poco a poco el control de sus territorios árabes; y los antiguos súbditos griegos, árabes, armenios y kurdos se repartieron entre ellos distintas zonas del Imperio. Los griegos, en particular, reivindicaban Anatolia occidental para sí mismos.

El éxito y el fracaso del Imperio Otomano en la guerra tuvo una confusa relevancia intelectual para muchos musulmanes. Había orgullo por el hecho de que un importante Estado musulmán luchara contra tantos países enemigos de Asia, y junto a las otras dos potencias centrales en pie de igualdad, pero también había angustia ante el papel colonial de los propios otomanos. Por ejemplo, la perspectiva de que los turcos otomanos derrotaran a los británicos y reconquistaran Egipto, algo que pareció posible en dos ocasiones durante la guerra, no era del agrado de los nacionalistas egipcios.

Sin embargo, muchos nacionalistas otomanos laicos esperaban que el presidente estadounidense les asegurara una paz justa. Consideraban que el plan de autodeterminación de Wilson favorecía su causa a favor de un Estado de mayoría musulmana en Anatolia —estaban dispuestos a perder las provincias de mayoría árabe. La escritora feminista Halide Edip, que posteriormente sería una estrecha colaboradora de Atatürk, estaba entre los firmantes de un telegrama dirigido al presidente Wilson, donde se le pedía que protegiera al Imperio Otomano de las potencias europeas expansionistas.

Inspirados por la retórica de Wilson, los líderes nacionalistas antijaponeses de Corea redactaron su propia Declaración de Independencia y planearon

enviar una delegación a París. Tras serles denegado el visado de salida por las autoridades japonesas, los nacionalistas coreanos pidieron a sus colegas expatriados que les representaran; uno de ellos, el general Pak, que vivía en la pobreza en China, inició su largo viaje hasta París caminando por la vía del tren del Ferrocarril Transiberiano. Las expectativas eran aún mayores en la India, donde los británicos, con la ayuda de los nacionalistas indios moderados, habían enrolado a más de un millón de soldados y trabajadores en el esfuerzo bélico aliado en Europa y Oriente Próximo (la inmensa mayoría de los que murieron en el terrible asedio de Kut al-Amara, al sur de Bagdad, eran indios). Los británicos prometieron, aunque de forma imprecisa, el autogobierno a cambio del apoyo indio; el presidente estadounidense parecía erigirse como garante del acuerdo.

Durante una gira por Estados Unidos en 1916, Rabindranath Tagore había denunciado enérgicamente lo que él denominaba el nuevo dios de la «Nación (con N mayúscula)». También había criticado el imperialismo occidental en Asia. «Casi no existe ningún rincón del inmenso continente asiático –le escribía a Romain Rolland en 1919– donde la gente haya llegado a sentir algún cariño verdadero por Europa.»⁹ No obstante, en aquel momento Tagore esperaba que Estados Unidos fuera «lo suficientemente rico como para no dedicarse a la codiciosa explotación de los países más débiles».¹⁰ Impresionado por el presidente estadounidense, Tagore pensaba dedicarle uno de sus libros. Por añadidura, los líderes hindúes y musulmanes del Congreso Nacional Indio, conmovidos por los discursos de Wilson durante la guerra, solicitaron conjuntamente enviar una delegación –en la que aparecía una figura en ascenso llamada Mohandas Gandhi– para representar a la India en la Conferencia de Paz de París.

En China, la agencia de noticias Reuters ya había preparado una opinión pública comprensiva con la causa de los Aliados, que había visto con buenos ojos el envío de 200.000 trabajadores chinos al frente europeo. Los discursos de Wilson a favor de la autodeterminación suscitaron un interés extraordinario: en Beijing, los estudiantes se congregaron ante la embajada estadounidense coreando «¡Viva el presidente Wilson!» y enarbolando pancartas pidiendo que «se asegurara el mundo para la democracia». Aunque sacudida por la guerra civil, China quería proyectar una clara imagen de

orgullosa soberanía nacional. Envío a sus diplomáticos más elocuentes para asegurarse de que las potencias aliadas victoriosas respetarían la soberanía del país, en particular Japón, que con la bendición de Gran Bretaña se había apoderado de territorios controlados por los alemanes en la península de Shandong.

Al final, la delegación china fue excluida de la mesa de las principales potencias (en la que sí estuvo presente Japón), y fue relegada a la misma categoría que Grecia y Siam (Tailandia). No era una buena señal para China, que estaba decidida a utilizar la Conferencia como una prueba de su aparición como una potencia igual y soberana. Se ignoraron sus protestas, y al final todas las decisiones importantes las tomaron Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña. A pesar de todo, el entusiasmo en China fue enorme; no sólo lo sentía Kang Youwei, quien fantaseaba que el plan del presidente estadounidense para crear una Sociedad de Naciones venía a cumplir su propia visión de una comunidad moral, sino también lo sentía Mao Zedong, que a la sazón vivía en una pequeña ciudad de provincias y que iba radicalizándose poco a poco a través de *Nueva Juventud*. Los discursos de Wilson se publicaron en China en forma de libro, y tuvo un gran éxito de ventas; para cuando se inauguró la Conferencia de París, muchos nacionalistas eran capaces de recitar de memoria sus «Catorce Puntos». Al haber sido determinante en la decisión de que China participara en la guerra, Liang Qichao probablemente llevó la mayor carga de expectativas a la Conferencia de Paz, que resultó ser la más dura lección en materia de *realpolitik* occidental que habían recibido hasta ese momento los intelectuales y los activistas asiáticos.

¿Internacionalismo liberal o imperialismo liberal?

Por lo menos Liang formaba parte de una delegación oficial que tenía asegurada una representación en la Conferencia, a diferencia de muchos otros –los iraníes, los sirios y los armenios– que intentaron que se escucharan sus voces y quedaron totalmente desairados. Sin más opción que recorrer a pie el trayecto del Ferrocarril Transiberiano, el general coreano Pak llegó

demasiado tarde a las conversaciones; para colmo, los argumentos de los coreanos fueron aplastados por los japoneses, que además mataron a miles de manifestantes en Seúl en marzo de 1919.

Entre las muchas personas a las que se negó la representación estaba el vietnamita Ho Chi Minh, entonces conocido como Nguyen Ai Quoc. En 1919, cuando el presidente Woodrow Wilson llegó a la ciudad con el plan de «asegurar el mundo para la democracia», Ho era un trabajador no cualificado e indigente en París. Apelando a sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad, las autoridades francesas de Vietnam habían reclutado a la fuerza a aproximadamente 100.000 campesinos y artesanos y los habían enviado a los campos de batalla de Francia. A cambio, Francia se comprometía a considerar la posibilidad de conceder el autogobierno para el país en algún momento futuro sin especificar.

Ho no tenía ninguna fe en esas promesas. Le repugnaba que Francia utilizara a los vietnamitas pobres como carne de cañón en su empeño por alcanzar el poder y la gloria.

Percieron en el poético desierto de los Balcanes, preguntándose si la madre patria pretendía instalarse como la favorita del harén del turco: ¿por qué otro motivo les habrían enviado allí a morir destrozados? Otros, a orillas del Marne o en el barro de Champagne, eran masacrados heroicamente para que los laureles de sus comandantes se rociaran con su sangre, y los bastones de mando de los mariscales de campo se tallaran con sus huesos.¹¹

A Ho, que recelaba de los colonizadores franceses, le entusiasmaba la defensa que hacía Wilson de la autodeterminación nacional. En París solicitó una audiencia personal con el presidente, y en su petición tuvo la precaución de citar la Declaración de Independencia. Los nacionalistas vietnamitas incluso alquilaron un chaqué para la ocasión.

El caso es que Ho no llegó ni a acercarse a Wilson, ni a ningún otro líder occidental. El fracaso de su misión parecía confirmar lo que iba a convertirse en el texto por antonomasia de muchos activistas y pensadores anticolonialistas: *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, de Lenin. El

panfleto, escrito en 1916, afirmaba que era improbable que el presidente Wilson devolviera Indochina a los vietnamitas, como también lo era que retirara las tropas estadounidenses de Panamá. Estados Unidos, decía Lenin, era una potencia imperialista en la misma medida que Gran Bretaña o Japón, sedienta de recursos, de territorio y de mercados, una parte del sistema capitalista mundial de opresión y pillaje cuya inestabilidad intrínseca había sido la causa de la Gran Guerra.

La idea de que la lucha entre los europeos por el botín de Asia había conducido a la Gran Guerra era un tópico entre muchos pensadores asiáticos. Cuando la guerra se intensificó en 1915, Miyazaki Torazo, un panasiático japonés y esforzado seguidor de Sun Yat-sen, había descrito cómo los europeos «se lanzaban en picado sobre Asia, como lobos y chacales, y lo único que les impedía utilizar toda su fuerza era el temor de destruir el equilibrio de poder mutuo dentro de Europa –a pesar de que, irónicamente, la conmoción actual es enteramente una consecuencia de ello [de que se había roto el equilibrio]–». Miyazaki predecía que la paz no iba a dar tregua a los asiáticos. «Resulta fácil ver –escribía– que los famélicos tigres [de Europa] se darán media vuelta y lucharán por los despojos de carne en Oriente.»¹²

Sin embargo, Lenin no se limitaba a la retórica. Nada más llegar al poder en 1917, puso al descubierto el acuerdo secreto entre Francia, Gran Bretaña y la Rusia zarista para repartirse Oriente Próximo (entre otros botines de la guerra imperialista). Además, Lenin renunció voluntariamente a las concesiones especiales de que gozaba Rusia, junto con las demás potencias europeas y Japón, en China. Las medidas de Lenin fueron acogidas por muchos asiáticos, como escribía Benoy Kumar Sarkar, nada menos que como «una declaración extraordinaria e increíblemente sobrehumana de una nueva moral internacional». El líder soviético se había anticipado a Wilson a la hora de apelar a la autodeterminación nacional. «El nuevo evangelio de la emancipación y la soberanía política de todos los pueblos –escribía Sarkar– es tan arrollador a nivel mundial y de un ámbito tan universal por el bien mesiánico que implica, que los bolcheviques ya se han ganado el mayor de los encomios en la estimación de los chinos.»¹³

Lenin fue incluso más allá y declaró que las nacionalidades étnicas del antiguo Imperio zarista de Rusia iban a ser autónomas, e incluso iban a tener el

derecho de independizarse. Lenin, que seguía muy de cerca los acontecimientos en China y en la India, era plenamente consciente de la importancia de Rusia para una Asia liberada de los imperialistas europeos. En sus propias palabras, «el resultado de la lucha depende en última instancia de que Rusia, la India, China, etcétera, constituyen la inmensa mayoría de la humanidad». «Quien desee la victoria del socialismo –confirmó Stalin– no debe olvidarse de Oriente.»¹⁴

Inmediatamente después de la Revolución de Octubre, Lenin y Stalin hicieron un llamamiento a los pueblos de Oriente para que expulsaran a los «ladrones y esclavizadores» imperialistas.¹⁵ En 1920, los bolcheviques organizaron en Bakú el Congreso de los Pueblos de Oriente. Poco después la III Internacional prestaba ayuda para la fundación de partidos comunistas en distintas partes de Asia, y posteriormente los asesores soviéticos contribuirían a formar a los nacionalistas y a los comunistas chinos. La postura inequívocamente antiimperialista de la Unión Soviética iba a resultar atractiva para muchos activistas coreanos, persas, indios, egipcios y chinos. Vinculando el destino de los antiimperialistas asiáticos con el de la Unión Soviética, Sarkar hacía una profecía de gran perspicacia y exactitud, cuando en 1921 escribía que

La voz de China en las conferencias políticas de las naciones se oiría cada vez más fuerte siempre y cuando exista por lo menos una nación en el mundo que predique y practique ese credo de liberación de la dominación extranjera de las razas sojuzgadas; y eso es independiente de la consideración de la cantidad de progreso que la postura bolchevique contraria a la propiedad de la economía pueda lograr entre las masas y la *intelligentsia* de Asia oriental.¹⁶

Esa nueva ideología de la emancipación tan sólo empezaría a influenciar a la mayoría de los asiáticos en la década de 1920. En 1919 el marxismo se estudiaba y se debatía en muchas ciudades asiáticas grandes y pequeñas, donde los comerciantes y los misioneros europeos habían fundado instituciones educativas al estilo occidental, pero la Revolución Rusa y sus actitudes antiimperialistas todavía no eran muy conocidas entre la población

autóctona culta. En muchos países la prensa promocionaba a Wilson y su mensaje, dado que en lugares como la India y China, la información internacional la suministraban las agencias internacionales. Entre ellas la más influyente era Reuters, la vieja pesadilla de al-Afghani, que retrataba a los bolcheviques como una plaga sumamente destructiva. Pero las medidas de Lenin eran reveladoras, y alarmaban a mucha gente en Occidente. Es muy probable que Wilson no hubiera subido el tono de su apuesta retórica en enero de 1918 de no ser porque los bolcheviques sacaron a Rusia de la guerra e hicieron un llamamiento a los trabajadores y a los soldados para que dejaran de combatir y se convirtieran en revolucionarios.

Al afirmar que Estados Unidos estaba luchando por un mundo mejor, el presidente Wilson estaba intentando menoscabar las alegaciones de los bolcheviques en el sentido de que la guerra era una pelea entre potencias imperialistas, donde lo más probable es que las élites victoriosas se repartieran el botín. Aspiraba a influenciar a los estadounidenses y los europeos que, cada vez más hartos de aquella guerra interminable, parecían peligrosamente vulnerables a la propaganda bolchevique. Su mensaje llegó a una audiencia mucho más amplia y receptiva en el mundo colonizado casi sin querer.

Estados Unidos era un actor relativamente desconocido en las relaciones internacionales. El país estaba, como subrayaba el propio Wilson durante su campaña presidencial de 1912, lleno de industrias «en expansión», a las que «les reventará la chaqueta si no logran encontrar una salida libre a los mercados del mundo».¹⁷ No obstante, como escribía Sarkar en 1919, Estados Unidos «todavía no ha tenido ni el tiempo ni el “estado de preparación” suficientes como para manifestar en exceso su hambre de territorios, ni su búsqueda de mercados, ni sus ganas de explotar a los pueblos más débiles en los territorios extra-americanos».¹⁸ El historial de Estados Unidos en Latinoamérica –por ejemplo la imposición por parte de Wilson de protectorados militares en Haití y en Nicaragua– no era tenido en cuenta por la mayoría de los asiáticos. Y había muy pocos asiáticos tan bien informados como Sarkar, que estaba convencido de que los «crímenes» de los estadounidenses contra los inmigrantes de origen chino y japonés proporcionaban «el mismo estímulo a la voluntad y a los razonamientos

vengativos que la constante aniquilación de las razas esclavizadas y semisometidas por parte de las potencias europeas dominantes y el tristemente célebre postulado de la “carga del hombre blanco” que impregna a los intelectuales, a los círculos universitarios y a los círculos más selectos de Europa y Estados Unidos». ¹⁹

De hecho, Wilson, que promovió una grave erosión de las libertades civiles en su país durante la guerra, no era ajeno a los compromisos morales en política exterior. Por ejemplo, apoyó a Yuan Shikai, el presidente militarista de China, frente a Sun Yat-sen en 1913, con la esperanza de que el dictador de Beijing, por muy brutal que fuera, no cerrara la «Puerta Abierta» de Estados Unidos a China. Su antiimperialismo se basaba en una acertada distinción que los pueblos colonizados no eran capaces de apreciar. Consideraba que el imperialismo europeo consistía en la ocupación física de territorios y esferas de influencia en lugares lejanos, y como tal lo condenaba. Al proponer la Puerta Abierta, no se daba cuenta de que el libre comercio, el tercero de sus Catorce Puntos, podía resultar igualmente opresivo para los pueblos económicamente desaventajados. Como testimoniaba la experiencia de otros países, desde Egipto hasta China, los créditos y el hecho de que las minas, las fábricas y los ferrocarriles fueran propiedad de los extranjeros, y la presencia de tropas extranjeras para custodiar esos activos en manos de los europeos, equivalía a un imperialismo no menos coercitivo y humillante. Por ejemplo, la soberanía de China estaba profundamente comprometida por su intenso endeudamiento con Japón, que tenía tropas estacionadas en Manchuria y también en Shandong.

Naturalmente, los asiáticos y los africanos, acostumbrados a no colaborar con los funcionarios coloniales, se sentían atraídos por las generosas promesas del presidente estadounidense. Incluso los escépticos a ultranza, como Li Dazhao y Chen Duxiu, editores de la revista radical *Nueva Juventud*, creían que Wilson se disponía a reescribir con audacia las reglas del juego internacional. Sin embargo, todo ello se basaba en un profundo malentendido acerca de los orígenes y las motivaciones de Wilson. Porque Woodrow Wilson era, en muchos aspectos, lo menos parecido a un héroe en los callejones de El Cairo, Delhi y Cantón. Devoto presbiteriano, y anglófilo sin remedio (había cortejado a su esposa con citas de Bagehot¹⁴ y Burke), había manifestado su

esperanza de que, en Filipinas y Puerto Rico, Estados Unidos siguiera la tradición británica de instruir a los pueblos «menos civilizados» en materia de ley y orden.²⁰ «Al fin y al cabo, ellos son niños y nosotros somos hombres en estas profundas cuestiones del gobierno y la justicia.»²¹ Oriundo del Sur de Estados Unidos, Wilson también compartía el racismo automático de muchos miembros de su clase y su generación (y muchos chistes sobre los «morenitos»).

Ho Chi Minh ni siquiera se habría molestado en alquilar un chaqué si hubiera sabido que el cerebral Wilson estaba igual de convencido que el belicoso y temperamental Theodore Roosevelt de la responsabilidad de Estados Unidos a la hora de llevar su parte de la carga del hombre blanco, tal y como exhortaba Kipling. En enero de 1917 Wilson argumentaba que Estados Unidos debía mantenerse al margen de la guerra, como dijo en una reunión del consejo de ministros, «a fin de mantener fuerte a la raza blanca frente a la raza amarilla –frente a Japón, por ejemplo».²² Tal y como le decía a su secretario de Estado, Robert Lansing, Wilson estaba convencido de que «la civilización blanca y su dominio del planeta dependían en gran medida de nuestra capacidad de mantener intacto este país».²³

Aunque aparentemente no hacía distinciones, la retórica de Wilson sobre la autodeterminación iba dirigida a los pueblos europeos –a los polacos, rumanos, checos, serbios– que formaban parte de los imperios alemán, austrohúngaro y otomano. Preocupado únicamente por fundar la Sociedad de Naciones, que esperaba que aportara un marco para la seguridad colectiva y la paz duradera en Europa, Wilson tenía muy poco interés en convencer a Gran Bretaña y a Francia de que renunciaran a sus posesiones coloniales en Asia y en África. Y, de todas formas, tampoco le habría sido posible. Wilson tuvo su oportunidad cuando, durante la primavera de 1917, oyó hablar por primera vez de los tratados secretos que perfilaban cómo Gran Bretaña, Francia, Japón e Italia iban a repartirse entre ellos imperios enteros después de la guerra. Podía haber condicionado la intervención estadounidense en la guerra a que las potencias aliadas anularan sus miserables acuerdos. En cambio, Wilson hizo como si los tratados no existieran, e incluso intentó impedir que se publicara su existencia en los periódicos de Estados Unidos después de que los bolcheviques los dejaran al descubierto ante el mundo.

Haciendo el mundo inseguro para la democracia

Cuando viajó a Europa en 1919, el presidente Wilson esperaba poder apelar directamente a la gente por encima de las cabezas de sus líderes; y las multitudes eufóricas de Francia e Italia que le atribuían el mérito de acelerar el fin de una guerra tan odiada contribuyeron ulteriormente a que creyera en esa posibilidad. En París se enfrentó con los imperialistas más empedernidos y cínicos, en las personas de Lloyd George, primer ministro de Gran Bretaña, y de Clemenceau, presidente del Gobierno de Francia. Tras numerosas guerras intestinas durante los siglos anteriores, las potencias imperiales europeas se habían puesto de acuerdo en una política de equilibrio de poder. Sus representantes en París esperaban restablecer el equilibrio que la Gran Guerra había venido a perturbar, por el procedimiento de reducir adecuadamente el poderío militar y económico de Alemania, y Wilson aceptó sus exigencias con la esperanza de que cualesquiera problemas, antiguos o nuevos, que surgieran en el orden internacional se resolverían a través de su querida Sociedad de Naciones.

Mao Zedong, que en 1919 era un joven de veinticinco años, de medios modestos y gran curiosidad intelectual, captó perfectamente la mojigatería del presidente Wilson en una revista que dirigía en la provincia interior de Hunan:

En París, Wilson era como una hormiga sobre una sartén caliente. No sabía qué hacer. Estaba rodeado de ladrones como Clemenceau, Lloyd George, Makino y Orlando. No oía otra cosa que cálculos sobre adjudicaciones de parcelas de territorio y sobre reparaciones por valor de tal cantidad de oro. No hacía otra cosa que asistir a distintos tipos de reuniones, donde no podía expresar su opinión. Un día un telegrama de Reuters rezaba: «El presidente Wilson se ha mostrado finalmente de acuerdo con el punto de vista de Clemenceau en el sentido de que Alemania no debe ser admitida en la Sociedad de Naciones». Cuando vi las palabras «finalmente de acuerdo» sentí pena por él durante mucho tiempo. ¡Pobre Wilson!²⁴

Mao también lamentaba el fracaso de la India y de Corea: «¡Conque

autodeterminación nacional!», escribía. «¡Me parece una auténtica desvergüenza!» Los fallos de Wilson fueron mucho más amplios, por supuesto. Derrotado en la cuestión de Alemania, a la que Francia y Gran Bretaña deseaban humillar por completo, Wilson apenas opuso resistencia cuando llegó el turno de los pueblos no europeos, muchos de los cuales no tuvieron ni la oportunidad de hablar en la Conferencia.

Incluso los japoneses, que llegaron a la Conferencia con un pedigrí auténticamente imperialista, fueron ignorados con desprecio. Se les asignó un asiento en el otro extremo de la larga mesa, frente a los representantes de Guatemala y Ecuador. Pero la distancia física del lugar donde se agolpaban las grandes potencias no fue lo que provocó que Clemenceau se quejara de que no conseguía oír al delegado japonés, Makino Nobuaki –y del terrible destino que suponía verse atrapado en compañía de los «feos» japoneses en una ciudad llena de atractivas mujeres rubias–.²⁵ Las discusiones sobre el Pacífico –un importante escenario de rivalidad entre Japón y las potencias occidentales– degeneraron en chistes racistas sobre canibalismo por parte del primer ministro australiano, Billy Hughes, y en referencias a los «negros»¹⁵ por parte de Lloyd George. Aquellas chanzas no presagiaban nada bueno para la cuestión más importante de la agenda japonesa: la consagración de la igualdad de las naciones –de la igualdad racial– en los estatutos de la Sociedad de Naciones. Los japoneses esperaban que ello provocara, por ejemplo, que las autoridades del Estado de California permitieran la inmigración japonesa, y autorizaran los colegios no segregados, y que obligara a los franceses a eliminar las restricciones injustas a las exportaciones japonesas a Indochina.

La propuesta japonesa no sólo parecía socavar décadas de legislación antiasiática en Estados Unidos; también amenazaba la política de una «Australia Blanca» de dicho país, y en general fue considerada por las grandes potencias como un detonante para la inmigración incontrolada por parte de los bárbaros. Los japoneses intentaron llamar la atención sobre las proclamas aparentemente liberales que hacían las constituciones de las grandes potencias. No obstante, cuando se le planteó a lord Balfour, que pronto se haría famoso por su trabajo en Palestina, el principio estadounidense de que «todos los hombres son creados iguales», él respondió categóricamente que no creía que «un hombre de África central fuera creado igual que un

européo».²⁶ Al final, Makino pidió que se sometiera a votación la cuestión de la igualdad racial –y ganó–. Pero el presidente Wilson, en una resolución que iba a ser recordada durante décadas por los nacionalistas japoneses, dictaminó que el voto de la mayoría quedaba anulado por el hecho de que algunos países habían expresado su rotunda objeción a ese artículo.

Wilson temía perder el apoyo de los británicos y de sus aliados australianos. En gran medida, la anglofilia cegaba a Wilson y a sus asesores (en su mayoría miembros de la élite blanca anglosajona y protestante de la costa Este), lo que le impedía ver la pasión anticolonial que existía en Asia y África. El secretario de Estado estadounidense respaldaba plenamente el dominio británico sobre Egipto. Allen Welsh Dulles, un futuro adalid de la Guerra Fría, que a la sazón era funcionario del Departamento de Estado, sugirió que «ni siquiera se acusara recibo» de las reivindicaciones de Egipto.²⁷ Los británicos se aseguraron de que las peticiones que se enviaban al presidente Wilson en París se archivaran en el anonimato; también informaron a Wilson de que Rabindranath Tagore era un peligroso revolucionario (el poeta no obtuvo permiso para su dedicatoria).

En Persia, que había sido ocupada por Gran Bretaña y por Rusia durante la guerra, un Gobierno profundamente dividido y revuelto envió una delegación diplomática oficial a París. Pero los británicos se aseguraron de que no les dieran un asiento. Los nacionalistas indios y coreanos ni siquiera llegaron a acercarse a París. La India estuvo representada por una delegación cuidadosamente escogida por los británicos, que incluía al maharajá del reino noroccidental de Bikaner. En 1900, ese potentado indio había viajado a China en nombre de los británicos para sofocar la rebelión de los bóxers. Llegó demasiado tarde para matar siquiera a un solo chino. En cuanto estalló la guerra europea en 1914, el maharajá ofreció sus servicios a los gobernantes de la India, alegando que estaba «dispuesto a ir donde fuera, en calidad de lo que fuera, por el simple privilegio de servir a mi emperador».²⁸ Casi 80.000 soldados indios morirían combatiendo en Oriente Próximo y en Europa. El propio maharajá tuvo una pequeña guerra sin contratiempos –tan sólo una escaramuza cerca del canal de Suez en 1915– antes de regresar a la India para atender a su hija enferma. Tras ser nombrado delegado en la Conferencia de Paz de París, se convirtió en una figura llamativa durante las conversaciones,

con su mostacho curvado que le daba un aspecto feroz y su turbante rojo tachonado de piedras preciosas, que insistía en mostrarle a los líderes asistentes el tigre que llevaba tatuado en el brazo (Clemenceau se quedó bastante impresionado, tanto que emprendió un viaje de caza a Bikaner en 1920, del que regresó con lo que probablemente fue la única consecuencia positiva a corto plazo de la Conferencia de Paz de París: dos tigres muertos).

En París, el maharajá peleó con gran intensidad para mantener los privilegios de los reinos semiautónomos como Bikaner, y los británicos se mostraron muy conformes con dejarle cazar en paz sus tigres a cambio de ofrecer ciertas perspectivas, convenientemente imprecisas, de autogobierno para la India. Como escribía Mao Zedong: «India ha encontrado a su payaso», pero «las exigencias del pueblo indio no han sido atendidas».²⁹ Los egipcios sufrieron una humillación aún peor. En 1919, los británicos arrestaron a Saad Zaghlul y lo deportaron a Malta, lo que provocó una gran oleada de protestas públicas en Egipto –lo que posteriormente se conoció como la Revolución de 1919–. Los egipcios se pusieron en huelga, los estudiantes de la mezquita de al-Azhar levantaron barricadas, y las mujeres egipcias se despojaron de sus hiyabs para formar piquetes y exhortar a la multitud. Tal era el odio a los británicos que habitualmente las turbamultas asesinaban a sus soldados. Ante la perspectiva de una sublevación a nivel nacional, los británicos dieron marcha atrás y permitieron que Zaghlul viajara a París.

Pero durante el trayecto, mientras Zaghlul afinaba sus habilidades oratorias en inglés, los británicos consiguieron convencer a los estadounidenses de que los bolcheviques se habían sumado a los fanáticos islámicos en la tarea de provocar graves disturbios en Egipto. De hecho, ante los estadounidenses, los británicos presentaron a Zaghlul y a su sobrino como «Lenin y Trotski». Zaghlul todavía estaba viajando de Marsella a París cuando el presidente Wilson tomó la decisión de reconocer el protectorado permanente de Gran Bretaña en Egipto. El periodista egipcio Muhammad Haykal expresaba una indignación y una cólera generalizadas cuando posteriormente escribía:

Ahí estaba el hombre de los Catorce Puntos, entre los que figuraba el derecho a la autodeterminación, negándole al pueblo egipcio su derecho a

la misma. [...] Y haciendo todo eso antes de que la delegación que representaba al pueblo egipcio hubiera llegado a París para defender sus reivindicaciones, y antes de que el presidente Wilson hubiera escuchado una sola palabra de su boca. ¿Acaso no es la más horrible de las traiciones?³⁰

La inestabilidad subsistió en Egipto, y en 1922 los británicos se vieron obligados a concederle cierto grado de autogobierno.

En Irán, que seguía bajo la ocupación militar de los británicos, lord Curzon, que para entonces era ministro de Asuntos Exteriores del Reino Unido, vio la oportunidad de crear otro parachoques para su querido Imperio indio. En 1919 Curzon contribuyó a desbaratar la representación iraní en la Conferencia de París y redactó un acuerdo anglo-persa que prácticamente venía a liquidar la soberanía iraní. (Mohammad Mossadeq, confinado en Suiza por la guerra, lloró cuando se enteró de la propuesta de acuerdo, y casi decidió hacer de Europa su residencia permanente.) Se daba la circunstancia de que Curzon, que ya había atizado el nacionalismo indio con su propuesta de partición de Bengala en 1905, había vuelto a equivocarse al evaluar el estado de ánimo de la población autóctona. El acuerdo con los británicos fue denunciado por los iraníes de forma generalizada; los miembros pro británicos del Parlamento iraní fueron objeto de agresiones físicas. Ante aquella oposición generalizada, Curzon se volvió más inflexible. «Les cueste lo que les cueste, hay que enseñarle a esta gente –escribía– que no pueden seguir adelante sin nosotros. Me da igual que haya que ponerles en su sitio dándoles una buen escarmiento.»³¹ La táctica de Curzon no dio resultado. La ira de los iraníes acabó con el tratado anglo-persa en 1920; también inauguró una percepción hostil de Gran Bretaña en Irán que iba a perdurar. (En 1978, el sha de Irán pensó que había acabado para siempre con el prestigio del ayatolá Jomeini calificándole de agente británico en un artículo de periódico. El resultado fueron las primeras protestas masivas contra él y su Gobierno, y en última instancia el hundimiento de su dinastía.)

El año 1919 vino a cambiar el mundo en múltiples aspectos. En Indonesia, el grupo nacionalista Sarekat Islam, que se había fundado tras la guerra Ruso-Japonesa, pero que hasta entonces había sido una entidad inofensiva, empezó a

transformarse en un partido con una militancia masiva, que exigía la independencia total de los holandeses. Ho Chi Minh encontró una audiencia solidaria entre los comunistas franceses, y él mismo ingresó oficialmente en el Partido Comunista en 1921. «Fue el patriotismo, no el comunismo», recordaba posteriormente Ho, «lo que me llevó a creer en Lenin».³²

En la India, donde murieron casi 10 millones de personas durante la epidemia mundial de gripe de 1918-1919, los británicos incumplieron su promesa de autogobierno y reanudaron las políticas represivas que se habían introducido en tiempos de guerra. Pero la masacre de 400 manifestantes a manos del ejército en Amritsar en abril de 1919 aceleró la transformación del Congreso Nacional Indio, que pasó de ser un club de debate entre caballeros a un partido político con una base de masas, y el ascenso de Gandhi como uno de sus líderes. Como le decía Tagore en una carta al virrey de la India cuando devolvió su título de sir en protesta por las matanzas: «Considerando que se ha dispensado ese trato a una población desarmada y sin recursos, por parte de una potencia que cuenta con la organización más terriblemente eficaz para la destrucción de vidas humanas, debemos aseverar firmemente que dicha potencia no puede alegar ningún tipo de conveniencia política, y mucho menos de justificación moral».³³ Posteriormente Tagore escribió en el *Manchester Guardian* que los asiáticos como él, que «creíamos con total buena fe que, aunque nos rebeláramos contra el dominio extranjero, deberíamos contar con la solidaridad de Occidente», estaban alimentando una quimera.³⁴

El momento de Wilson, escribía Jawaharlal Nehru a la edad de veintinueve años, «ha pasado, y para nosotros, una vez más, lo que debe animarnos es la esperanza lejana, no la inmediata y ansiosa expectativa de liberación».³⁵ El momento de Wilson no pasó sin traer nuevas y crueles decepciones también a los turcos otomanos. «No es el islam el que rehúye a los europeos –había escrito Rashid Rida, un pupilo de al-Afghani a medida que iban multiplicándose las presiones de los europeos sobre los países musulmanes antes de la Primera Guerra Mundial– sino que son los europeos los que obligan al islam a evitarles. La armonía entre ellos no es una imposibilidad, pero el modo de alcanzarla exige el ejercicio de una mente privilegiada.»³⁶ Al

final, los líderes occidentales no dieron muestras de una mente privilegiada, y menos aún Lloyd George, quien pensaba que los turcos eran «un cáncer humano, una agonía rastrera en la carne de unos territorios que habían gobernado mal, hasta pudrir toda fibra de vida», y sentía que Occidente tenía derecho a administrar la justicia de los vencedores sobre los Otomanos».³⁷

Las potencias aliadas aprobaron la ilegítima reivindicación de Grecia sobre Anatolia occidental, con el argumento de que los musulmanes turcos no eran el pueblo idóneo ni adecuado para gobernar sociedades multiétnicas y multirreligiosas. Más tarde, en 1920, las tropas británicas y francesas ocuparon Estambul en un intento de cortar de raíz el movimiento por la independencia nacional de Turquía. Aquella humillación azuzó el odio y la desconfianza hacia las potencias occidentales por todo el mundo musulmán. El panislamismo resucitó brevemente; incluso Mustafá Kemal, que muy pronto iba a ser conocido como el secularista radical Atatürk, organizó un congreso panislámico en Ankara, y solicitó el apoyo de Ahmad al-Sharif al-Sanusi, famoso en aquellos tiempos por ser un heroico combatiente musulmán contra los colonialistas italianos en Libia. Si Estados Unidos, como afirmaba la revista *Izmir'e Dogru*, «guardaba silencio ante aquel espantoso acontecimiento, para los turcos la única solución es pedir ayuda al mundo musulmán con todos sus poderes y capacidades».³⁸ En 1923, Ahmed Riza, un inveterado exiliado otomano en París, escribió un famoso panfleto, *La faillite morale de la politique occidentale en Orient* [La quiebra moral de la política occidental en Oriente], donde argumentaba que el antioccidentalismo del mundo musulmán había sido creado en gran medida por las políticas de Occidente hacia él.

Algunos de los musulmanes no otomanos más indignados por el impresentable trato que se dispensaba a la Turquía otomana estaban en la India, donde muy pronto iban a unir sus fuerzas con Gandhi en la campaña de Khilafat –un intento de obligar a Gran Bretaña a mostrar una actitud más benévola con Turquía–. Se daba la circunstancia de que los turcos necesitaban ese tipo de ayuda tan sólo en cierta medida.

Milagrosamente, Mustafá Kemal, el héroe de las batallas de los otomanos contra Italia, surgió del desastre de la Primera Guerra Mundial para recuperar los territorios de Anatolia que se habían cedido a los griegos, y para expulsar

al resto de tropas extranjeras de suelo turco. En 1923, un tratado de paz con las potencias occidentales definía las nuevas fronteras del nuevo Estado-nación turco; también anulaba todos los privilegios de que había gozado Occidente en el país. Aclamado como la «espada del islam» en la India, Atatürk demostró que los derechos de autodeterminación proclamados por Wilson, o la justicia en el sistema internacional, no eran algo que se pudiera lograr a base de convencer a las potencias occidentales; había que pelear por ellos y conservarlos mediante la fuerza militar. Porque Occidente, según declaraba Mustafá Kemal en 1923 en una entrevista, era «una entidad que, al considerarnos una sociedad inferior, había aplicado sus mejores esfuerzos para provocar nuestra destrucción».³⁹ Por añadidura, las ideologías religiosas y políticas de masas como el panislamismo podían ser un medio eficaz para los fines de la auténtica soberanía y la libertad frente a las injerencias extranjeras –Mustafá Kemal utilizaba la retórica del comunismo con la misma destreza que la del islam cuando le parecía conveniente para sus objetivos nacionalistas–. Resulta difícil sobrevalorar el impacto del éxito de Atatürk a lo largo y ancho de Asia –la mayor victoria de Oriente desde la batalla de Tsushima–. «Lo cierto –escribía Muhammad Iqbal– es que, hoy en día, entre los países musulmanes, tan sólo Turquía se ha despojado de su sopor dogmático y ha alcanzado la autoconciencia.»⁴⁰

En China, los jóvenes comunistas no iban a tardar en aprender esa lección. El poeta Qu Qiubai, de veinte años, un estudiante de budismo que posteriormente se convertiría en un contacto crucial en Moscú para el incipiente Partido Comunista Chino (PCCh), no era el único que sentía «el agudo dolor de la opresión imperialista», que le liberaba de las ilusiones de las «reformas democráticas imposibles de aplicar en la práctica».⁴¹ Desde luego, entre todos los pueblos asiáticos, la sensación de traición a raíz de los acuerdos de 1919 fue más desgarradora para los millones de chinos que, a diferencia de los indios, los otomanos, los egipcios y los coreanos, habían tenido una adecuada representación en la Conferencia, y habían creído tener derecho a ser escuchados con comprensión en virtud de su contribución al esfuerzo bélico de los Aliados. Al fin y al cabo, cientos de miles de trabajadores chinos habían

acudido a cubrir las bajas de los soldados europeos muertos y heridos durante la guerra. Liang Qichao había argumentado a favor de la entrada en la guerra de China precisamente para garantizar un trato favorable de su país por parte de los Aliados.

La delegación china argumentó de forma elocuente que Shandong era china por completo, y que Alemania la había tomado por la fuerza; era la tierra natal de Confucio y la «cuna» de la civilización china. El presidente Wilson se mostró personalmente comprensivo con las reivindicaciones chinas de la península de Shandong, ocupada por los japoneses, pero no fue capaz de convencer a Lloyd George ni a Clemenceau de que incumplieran las promesas hechas a Japón durante la guerra en el sentido de que iban a permitir que conservara dicha colonia. Además, tanto Gran Bretaña como Francia tenían sus propios intereses que defender en China, unos intereses que habían logrado por la fuerza. A base de vender municiones a los Aliados, y de ampliar su influencia económica en los mercados asiáticos, Japón había salido de la guerra siendo una gran potencia en el Pacífico, en la misma medida que Estados Unidos lo era en el Atlántico. Su llamamiento a la igualdad racial ya había sufrido un desaire, y Wilson, que quería que el país ingresara en la Sociedad de Naciones, no podía correr el riesgo de volver a irritar a Japón.

Aquel acto de flagrante cinismo enfureció incluso al senador estadounidense William Borah, quien afirmaba que la no devolución de Shandong a China «deshonraría y rebajaría a cualquier pueblo», y se burlaba de las piadosas esperanzas de Woodrow Wilson en un orden mundial posimperial: «Desnudo, horroroso y repugnante, se alza ante nosotros, como un monstruo salido del mundo cruel y desvergonzado que todos habíamos esperado y rezado por dejar atrás para siempre».⁴² Desde París, Liang Qichao informaba a sus lectores chinos acerca de la derrota de China en la cuestión de Shandong. «Japón –informaba– no había dejado piedra por mover.»⁴³ Pero también culpaba de ello a la delegación china, y advertía de que el principio «la fuerza es la justicia» «imperará hoy en día igual que siempre», y que las naciones débiles que se toman al pie de la letra «las muletillas de los fuertes», del tipo «justicia y humanidad», «muy pronto quedarán defraudadas». «Lo único con lo que China puede contar es con ella misma –concluía– y con su espíritu y su coraje invencibles.»⁴⁴

Así iba a ser. La noticia del fracaso de China en mayo de 1919 echó a las calles de Beijing a miles de estudiantes encolerizados, que tachaban de mentiroso al presidente estadounidense. Estallaron manifestaciones y huelgas por toda China, una explosión de energía intelectual y política que reverberó a lo largo de las décadas siguientes, y que posteriormente se conocería por el nombre de Movimiento del Cuatro de Mayo.

El Movimiento del Cuatro de Mayo comenzó con un incidente aislado: una manifestación de aproximadamente tres mil estudiantes, el 4 de mayo de 1919, en la Puerta de la Paz Celestial de Beijing, que preside la plaza de Tiananmen. Los estudiantes, que portaban pancartas con eslóganes en inglés y francés, además de en chino, exigían que el Gobierno chino rechazara cualquier tratado que no reconociera la soberanía de China sobre Shandong. Los manifestantes se impacientaron al pasar por el Barrio Diplomático. Algunos atacaron la vivienda de un ministro chino al que la gente consideraba pro japonés, y aunque el ministro se salvó por los pelos, el embajador chino en Japón fue gravemente apaleado.

Se detuvo a los estudiantes, lo que desencadenó más manifestaciones y huelgas en apoyo de los detenidos en muchas ciudades chinas, de forma destacada en Shanghái, el centro intelectual y político de la juventud china. En junio, los trabajadores y los comerciantes se unieron a las protestas, iniciando una exitosa serie de boicots antijaponeses. Incluso en la lejana Singapur, la comunidad china estalló en una serie de manifestaciones y disturbios, lo que puso repentinamente de manifiesto la intensidad de los sentimientos anticoloniales en la ciudad. Unas semanas después, la nueva alianza de estudiantes, trabajadores y comerciantes pareció alzarse con la victoria cuando la delegación china en la Conferencia de París, desoyendo las órdenes de sus superiores en Beijing, se negó a refrendar el Tratado de Versalles.

Daba la impresión de que no había cambiado casi nada. Japón, blanco de los boicots y las protestas masivas de los chinos, no renunció a Shandong hasta 1923. El caudillismo en China fue a peor. Sin embargo, la relevancia política del Movimiento Cuatro de Mayo fue inmensa. Movilizó a una nueva generación que hablaba un idioma completamente diferente del de sus

predecesores. A diferencia de Liang Qichao y Kang Youwei, aquella generación se había educado en colegios y universidades que seguían un currículo al estilo occidental. Sentía mucha menos necesidad de soportar la carga de la tradición; le hablaba a un colectivo más amplio de chinos recién formados. Casi tres décadas después de los primeros esfuerzos de una élite reformista que se había congregado en torno a Kang Youwei, China se lanzaba de lleno a la política de masas. La iniciativa le correspondía al «pueblo», más que a los intelectuales, a los altos funcionarios, a los caudillos o a los políticos profesionales.

Kang Youwei, que seguía aspirando inútilmente a restaurar una monarquía con fundamentos confucianos, admitía sin embargo que si «durante estos ochos años se ha visto en China un cierto grado de opinión pública o de verdaderos derechos del pueblo», se debía a «las acciones de los estudiantes».⁴⁵ Los trabajadores-estudiantes chinos que habían estado en Francia durante la guerra no habían corrido una suerte tan mala como los soldados vietnamitas o indios. No obstante, regresaron a China radicalizados por su crudo contacto con Europa. Posteriormente Deng Xiaoping recordaba los «sufrimientos y las humillaciones a las que nos sometían los [...] perros pastores de los capitalistas».⁴⁶

Al llegar a Francia, me enteré a través de los estudiantes que realizaban un programa de trabajo y estudio, y que habían venido a Francia antes que yo, de que dos años después de la Primera Guerra Mundial ya no se necesitaba mano de obra con tanta urgencia como en tiempos de guerra [...] y era difícil encontrar trabajo. Dado que los salarios eran bajos, resultaba imposible financiarse los estudios con el trabajo. Nuestras experiencias posteriores demostraron que a duras penas se podía sobrevivir con aquellos salarios, y mucho menos ir a la universidad para estudiar. Así pues, todos aquellos sueños de «salvar el país mediante el desarrollo industrial», «aprender algunas técnicas», etcétera, se quedaron en nada.⁴⁷

La politización iba a ir en aumento. A diferencia de los políticos marrulleros y los caudillos, a los nuevos activistas les iban a motivar las causas a largo plazo, e iban a organizarse mediante grupos políticos modernos,

tanto en el caso de los nacionalistas como de los comunistas. En palabras de Mao, «la totalidad del movimiento revolucionario chino tuvo su origen en la acción de los jóvenes estudiantes e intelectuales que habían tomado conciencia».⁴⁸

Los telegramas que Liang enviaba desde París a China habían tenido informado a un amplio público acerca de los tejemanejes de la Conferencia. Además, Liang amplificó la sensación de traición que sentía su país. En un artículo que publicó en el *Manchester Guardian* acerca de la humillación de China, Liang afirmaba que «Ningún hombre bien informado puede tener la mínima duda de que esta humillación modificará profundamente la historia del continente asiático, cuando no la del mundo entero».⁴⁹ «El único crimen de China» había sido «su debilidad y su fe en la justicia internacional después de la guerra. Si, llevada a la desesperación, China intenta alguna cosa inverosímil, quienes han contribuido a decidir su destino no podrán eludir su parte de responsabilidad».⁵⁰

Poco podía sospechar Liang que estaba describiendo la aparición de una ideología política radical en China. En julio de 1919, los revolucionarios rusos, al advertir una oportunidad en la traición de Occidente, renunciaron unilateralmente a los tratados injustos de su país con China, declarando que

si la nación china desea ser libre como el pueblo ruso, y huir del destino al que se la ha destinado en Versalles a fin de transformarla en una segunda Corea o en una segunda India, debe comprender que sus únicos aliados y hermanos en la lucha por la libertad son el trabajador y el campesino rusos, y el Ejército Rojo de Rusia.⁵¹

Menos de dos años después se creaba en Shanghái el Partido Comunista Chino, que congregaba a los jóvenes radicales desafectos y les ofrecía una causa clara y un conjunto de ideas libres del lastre del pasado. Mao Zedong se encontraba entre los jóvenes chinos que salieron a trompicones de los acontecimientos de 1919 en un estado de escepticismo absoluto frente a los móviles y las políticas de Occidente, y con una conciencia más amplia de las posibilidades políticas de que disponían los pueblos sojuzgados. En 1919, a punto de comprometerse con el comunismo, Mao escribía:

Me atrevo a formular una aseveración singular: algún día, la reforma del pueblo chino será más profunda que la de cualquier otro pueblo, y la sociedad china será más radiante que cualquier otra. La gran unión del pueblo chino se logrará antes que la de cualquier otro pueblo. ¡Señores! ¡Señores! ¡Todos debemos hacer un esfuerzo! ¡Debemos avanzar con la máxima fuerza posible! ¡Nuestra edad de oro, nuestra edad de gloria y esplendor está ante nosotros!⁵²

Según Nehru, el descrédito del presidente Wilson había levantado el «fantasma del comunismo» sobre Asia. Al igual que Ho Chi Minh, Mao estaba llegando a la conclusión de que tan sólo el comunismo podía traer la auténtica soberanía a China. Escribió a sus amigos de Francia para decir que había roto con todas las demás ideas y que se iba a dedicar a la «Revolución Rusa». La idea de la revolución resurgió en China tras el fracaso de 1911, esta vez con un blanco más nítido –el imperialismo occidental– en el punto de mira. Y para entonces esa idea de la revolución tenía una dimensión internacional esencial.

Los asiáticos empapados de ideas de autogobierno y autodeterminación ya habían establecido estrechos lazos con activistas de una mentalidad similar en otros países. En los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, iban a prosperar los movimientos transnacionales y la cooperación entre los distintos grupos nacionalistas, en un mundo que se antojaba cada vez más interdependiente; donde, como escribía Paul Valéry, el poeta y ensayista francés, «ya no hay cuestiones que puedan zanjarse a base de zanjarlas en un solo punto».⁵³ El panislamismo conectaba las Indias Orientales holandesas con el norte de África, mientras que los agentes de la III Internacional, fundada por los soviéticos, empezaban a ayudar a los «burgueses» chinos nacionalistas, así como a los comunistas de China, la India, Irán y Turquía. Berlín (donde tenía su sede la oficina de la III Internacional) atraía a miles de activistas anticoloniales de todos los lugares del mundo, como los primeros líderes del comunismo asiático: Tan Malaka, procedente de las Indias Orientales holandesas, y M. N. Roy, de la India. En 1920 se fundó el influyente Partido Comunista de Indonesia (Perserikatan Kommunist di India, PKI) bajo los auspicios de la III Internacional; al año siguiente sus fundadores viajaron a Shanghái para asistir al nacimiento oficial del Partido Comunista Chino, y a

continuación acudieron a Moscú con motivo del Primer Congreso de los Trabajadores de Oriente. A partir de 1925, Shanghái y Cantón se convertirían en los núcleos asiáticos de aquella red transnacional; Ho Chi Minh publicaba los artículos de Rashid Rida en su revista, *Le Paria*, y viajaba a Moscú para reunirse con los revolucionarios rusos, chinos e indios.

¿El declive de Occidente?

El propio Liang Qichao iniciaba en 1919 otro viaje intelectual, de vuelta a su pasado confuciano; sin que hubiera otras desviaciones significativas hasta su muerte, en 1929. Tras establecer su base en París, Liang viajó por toda Europa occidental, y más tarde publicó sus impresiones y reflexiones en un libro titulado *Impresiones de viajes por Europa*. La melancolía y los malos presentimientos lo teñían todo a lo largo de su viaje. La guerra, como Liang escribía posteriormente de forma profética, «todavía no es el relato completo de una nueva historia mundial. No es más que un pasaje mediador que conecta el pasado y el futuro».⁵⁴ Entre el frío y la niebla de Londres, donde asistió a una recepción al aire libre en el Palacio de Buckingham, el sol era «como la sangre».⁵⁵ Todo el continente se encogía «bajo los cielos plomizos del otoño».⁵⁶ En Reims vio las ruinas de la gran catedral gótica, bombardeada tres veces y semidestruida por la artillería alemana. En la ciudad belga de Lovaina, las tropas alemanas habían masacrado a cientos de civiles y habían destruido su famosa biblioteca universitaria.

Liang era consciente de la historia del vandalismo occidental gratuito en su propio país y en otros lugares de Asia. Sabía que durante la guerra de los Bóers los británicos habían incorporado al lenguaje corriente el término «campo de concentración». Pero nunca pareció que ese tipo de atrocidades fueran el preludio, como lo habían sido entonces, de la barbarie en el continente europeo. La pregunta que se planteaban Liang y muchos otros intelectuales asiáticos era si, como decía Tagore, «el veneno que la civilizada Europa había obligado a tragar a un país tan grande como China no la había envenenado también a ella para siempre», y si «la antorcha de la civilización

Europea no servía para arrojar luz, sino para prender fuego».⁵⁷

Cinco años antes de que estallara la guerra, Aurobindo Ghose afirmaba que la civilización de la «jactanciosa, agresiva y dominante Europa» estaba «condenada a muerte», a la espera de su «aniquilación».⁵⁸ Para entonces Ghose ya estaba convencido de que «la civilización científica, racionalista, industrial y pseudodemocrática de Occidente» estaba «en vías de disolución».⁵⁹ Muhammad Iqbal, que había pasado tres fructíferos años como estudiante en Europa durante la primera década del siglo XX, escribía sobre ello en la tradición satírica de Illahabadi:

Occidente desarrolla maravillosas técnicas nuevas
En este como en muchos otros campos
Sus submarinos son cocodrilos
Sus bombarderos rocían destrucción desde lo alto
Sus gases oscurecen tanto el cielo
Que eclipsan el ojo del sol que contempla el mundo
Enviad a Occidente a este viejo loco
Para que aprenda el arte de matar deprisa –y mejor que nadie.⁶⁰

En sus anteriores viajes a Occidente, Liang, al igual que Tagore e Iqbal, había sido un admirador con matices. A medida que su estancia se prolongó, empezó a desarrollar serias dudas acerca de la civilización que tan alegremente había arrojado por la borda los frutos del progreso y del racionalismo, y se había sumido en la barbarie. El Occidente «materialista» había logrado someter a la naturaleza mediante la ciencia y la tecnología, y había creado un universo darwiniano de conflictos entre individuos, clases y naciones. Pero ¿con qué fin? Su población materialista, que deseaba constantemente cosas siempre nuevas, y que se sentía frustrada una y otra vez, estaba agotada por la guerra, afligida por la inseguridad, y se hallaba más lejos que nunca de la felicidad.

Tras haber adoptado el darwinismo social en su juventud, Liang pasaba a rechazarlo violentamente, y describía las «perversas consecuencias» –el culto al dinero y al poder, el ascenso del militarismo y el imperialismo– de su aplicación al «estudio de la sociedad humana»: «La Gran Guerra europea –

escribía— estuvo a punto de borrar del mapa la civilización humana; aunque sus causas fueron muchas, hay que decir que la teoría darwinista tuvo una enorme influencia». ⁶¹

Liang estaba al tanto del nuevo estado de ánimo intelectual de la posguerra en el continente, que reflejaba un cuestionamiento y un escepticismo profundos respecto al enorme progreso del que tanto se había alardeado durante el siglo anterior. De repente, Europa se antojaba mortal para sus mayores pensadores y artistas. Las obras de Thomas Mann, de T. S. Eliot, de Hermann Broch y de Robert Musil expresaban la sospecha de que el dinamismo decimonónico de Europa se había vuelto maligno e incontrolable, un periodo de cambios frenéticos que súbitamente desencadenó una guerra a la que nadie sabía cómo poner fin. La democracia liberal, contaminada desde hacía tiempo en Oriente por su asociación con el imperialismo occidental, ahora era vista en el propio Occidente como un sistema débil, comprometida por la rapacidad y el egoísmo de las élites gobernantes. La ciencia se antojaba cómplice de las matanzas incontrolables y ciegas de la Primera Guerra Mundial, que se había reído de cualquier noción de racionalidad y utilitarismo. Las novelas de Hermann Hesse parecían decir que el apego a la ciencia y a la tecnología era otro aspecto de la visión del mundo excesivamente materialista y desalmada que se había desarrollado en Europa.

Como decía Liang en uno de sus escritos, «el pueblo europeo ha tenido un gran sueño sobre la omnipotencia de la ciencia. Ahora habla de su bancarrota. Por consiguiente, se trata de un gran punto de inflexión en la evolución del pensamiento moderno». ⁶² También se trataba del comienzo de la autoevaluación más a fondo que Liang había emprendido hasta entonces, y que iba a conducirle poco a poco de vuelta a un punto de vista más tradicionalista, ya que, tras el desastre de la Gran Guerra, Confucio y Mencio, con su énfasis en el orden moral, ya no parecían tan fuera de lugar frente a sus pares occidentales. Y la ciencia que propugnaban los radicales de la Nueva Cultura ya no era la solución todopoderosa a los problemas del bienestar social. Liang se burlaba con desprecio de las ingenuas esperanzas y de la admiración acrítica por Occidente de aquellos radicales:

Quienes encomiaban la omnipotencia de la ciencia, anteriormente habían

esperado que, en cuanto ella triunfara, la edad de oro hiciera de inmediato acto de presencia. Ahora la ciencia ha triunfado de verdad; el progreso material en Occidente durante los últimos cien años había superado con creces los logros de los tres mil años anteriores a ese periodo. Sin embargo, los seres humanos no hemos conseguido la felicidad; por el contrario, la ciencia nos trae catástrofes. Somos como los viajeros que se pierden en el desierto. Ven una gran sombra negra ante ellos y echan a correr desesperadamente hacia ella, pensando que puede conducirles a alguna parte. Pero después de correr un largo trecho, dejan de ver la sombra y caen en el abismo de la desesperación. ¿Qué es esa sombra? Es esa «Señora Ciencia».⁶³

Seguía habiendo sabiduría en el antiguo conocimiento, sobre todo en el ideal confuciano del *ren*, que enseñaba armonía y compromiso, y era superior a la competitividad occidental. Al fin y al cabo:

La vida material es simplemente un medio para el mantenimiento de la vida espiritual; nunca debería tomarse como un sustituto del objeto al que sirve. [...] Hoy en día, en los países europeos, hay una tendencia a contemplar la vida exclusivamente como desarrollo material, con el resultado de que, independientemente de lo plausibles que sean las máquinas, la dolencia no hace más que empeorar. [...] Nuestro problema es que, en las condiciones de este progreso científico sin precedentes, ¿cómo se puede aplicar el ideal confuciano del equilibrio para que todos y cada uno de los hombres vivan una vida equilibrada?⁶⁴

Como afirmaba Liang en su nueva actitud defensiva, «entre los métodos para aliviar la hambruna espiritual, considero que los orientales –chinos e indios– son, en comparación, los mejores. El conocimiento oriental tiene como punto de partida el espíritu; el conocimiento occidental tiene como punto de partida la materia».⁶⁵ Los occidentales estaban abocados a ser esclavos del cuerpo; la más grande filosofía de Oriente, el budismo, enseñaba a liberarse de él. De hecho, a juicio de Liang, Oriente tenía algo que ofrecer a Occidente: «En la otra orilla de este gran océano, millones de personas están llorando la

quiebra de la civilización material y pidiendo ayuda de una forma lastimera, esperando a que acudamos a salvarlas». ⁶⁶ Es posible que Liang hubiera identificado el inicio, durante el periodo posterior a 1918, de una obsesión occidental por las filosofías y religiones orientales, mal comprendidas. «La actual afición de los europeos por el estudio de Lao Tse –afirmaba– es una reacción frente al darwinismo social.» ⁶⁷

«El imperialismo europeo, que no tiene el mínimo reparo en lanzar el absurdo grito del Peligro Amarillo –había escrito Kakuzo Okakura en 1906–, no se da cuenta de que Asia también puede abrir los ojos a la cruel sensación del Desastre Blanco». ⁶⁸ A raíz de la Primera Guerra Mundial y de la Conferencia de Paz de París, muchos pensadores y activistas de Oriente empezaron a replantearse su antigua fascinación por los ideales políticos occidentales. La modernización seguía antojándose absolutamente necesaria, pero no parecía coincidir con la occidentalización, ni exigir un rechazo absoluto de la tradición, ni una imitación igualmente exhaustiva de Occidente. Las ideologías de nuevo cuño, como el comunismo revolucionario y el fundamentalismo islámico, que prometían barrer los escombros del pasado y poner en marcha un nuevo comienzo, empezaron a resultar atractivas. Y, lo que resultaba más funesto, la democracia liberal no parecía algo necesario para el autofortalecimiento nacional.

Entre otros, el antiguo mentor de Liang, Yan Fu, promotor del individualismo liberal, empezaba a pensar que la lucha por la riqueza y el poder del país también tenía profundas consecuencias morales. «A medida que me voy haciendo viejo [...] he ido llegando a la conclusión de que el progreso de Occidente durante los últimos trescientos años tan sólo ha conducido al egoísmo, a las matanzas, a la corrupción y a la desvergüenza.» ⁶⁹ Los neotradicionalistas, que ponían el saber del pasado al servicio de la incipiente modernidad de China, se vieron animados por el desánimo de algunos filósofos occidentales, como Bertrand Russell, quien, tras el rotundo éxito de una gira de conferencias que ofreció en China durante la era posterior al Cuatro de Mayo, afirmaba: «Yo diría que el mérito peculiar de nuestra civilización es el método científico; el mérito peculiar de los chinos es

simplemente una concepción de la existencia».⁷⁰ A Russell le producían pavor tanto el comunismo soviético como la destructiva guerra de Europa. Cautivado por la China tradicional, Russell afirmaba que «quien valore la sabiduría o la belleza, o simplemente aspire a disfrutar de la vida, encontrará más de esas cosas en China que en el angustiado y turbulento Occidente».⁷¹

Incluso Sun Yat-sen, desencantado por la falta de apoyo de Occidente, había empezado a manifestarse en contra del materialismo occidental y del imperialismo económico, y defendía la tradición china como fundamento del nacionalismo. Sun, en la reformulación que hizo en 1924 en Japón de los Tres Principios del Pueblo, el texto básico de los nacionalistas, deploraba que los jóvenes estuvieran «totalmente intoxicados» por la Nueva Cultura, e insistía en las «virtudes tradicionales»: «la lealtad y la devoción filial, y después la humanidad y el amor, la fidelidad y el deber, la armonía y la paz».⁷² Tras defender el «Camino Regio» de Oriente, Sun criticaba la civilización occidental del «materialismo científico»:

Semejante civilización, cuando se aplica a la sociedad, significa el culto a la fuerza, que tiene a los aeroplanos, las bombas y los cañones como rasgos destacados. [...] Por consiguiente, la civilización europea no es otra cosa que el imperio de la Fuerza. El imperio de la Fuerza siempre ha sido desdeñado por Oriente. Existe otro tipo de civilización superior al imperio de la Fuerza. Las características fundamentales de esa civilización son la benevolencia, la justicia y la moral: esa civilización consigue que la gente la respete, no que la tema. Tal civilización es, en el lenguaje de los Antiguos, el imperio del Derecho o el Camino Regio. Por consiguiente, cabría decir que la civilización oriental es uno de los imperios del Derecho. A partir del desarrollo de la civilización materialista europea y del culto a la Fuerza, la moral del mundo ha ido en declive. Incluso en Asia, la moral de muchos países ha degenerado.⁷³

Lian Shuming (1893-1988), un erudito educado en colegios de estilo occidental, y especialista en filosofía india, publicó *Las culturas oriental y occidental y sus filosofías* (1921), donde diseccionaba la civilización materialista de Occidente con la misma severidad que Liang Qichao, y

defendía el budismo, y después el confucianismo. Según Liang Shuming, Occidente había logrado el crecimiento económico al triunfar sobre la naturaleza, pero también se había aislado de una concepción más amplia de la humanidad que el confucianismo seguía prometiendo. Era esencial que los occidentales adoptaran una ética social y una noción más elevada de la espiritualidad. En ese aspecto China, pese a su atraso material, todavía era capaz de ofrecer mucho al mundo. En palabras de Liang Shuming, «el espíritu fundamental de la cultura china es la armonía y la moderación de las ideas y los deseos».⁷⁴

El libro de Liang Shuming llegó a ser muy popular, lo que le granjeó el desprecio de los escritores radicales. Es posible que Lu Xun estuviera dándole una réplica en su relato *Kong Yiji*, donde Kong (el apellido de Confucio), un erudito fracasado, ladrón de poca monta y gorrón, se considera a sí mismo un caballero civilizado. En el relato más famoso de Lu Xun, *La verdadera historia de Ah Q*, el personaje del título, otro caso perdido, considera que cada paliza que le propinan supone un triunfo espiritual personal. Más tarde, sin desanimarse por ese tipo de burlas, Liang Shuming decidió fundar una comunidad rural utópica en Shandong, siguiendo las directrices confucianas, donde en 1937 conoció a Mao Zedong e intercambió ideas con él.

Otro pensador que se alineó con la crítica de la civilización moderna de Liang Qichao fue Zhang Junmai (1886-1969). En 1919 Zhang había acompañado a Liang a Europa, y permaneció allí más tiempo para estudiar en la Universidad de Jena, en Alemania. Regresó a China en 1923 para pronunciar una severa conferencia en Tsinghua contra la fe ciega en la ciencia. A Juicio de Zhang, la ciencia no podía determinar las normas para una vida moral o justa, algo que Confucio había convertido en su principal objetivo.

Estalló un furibundo debate entre Liang Qichao y los intelectuales afines a sus ideas, por un lado, y los radicales de la Nueva Cultura, por otro, que ya estaban convencidos de que el marxismo era la respuesta tanto para la crisis de Occidente como para el desbarajuste de China. Al igual que Liang, los pensadores más abiertamente confucianos y budistas permanecían fieles al imperativo de la supervivencia de China en el mundo moderno, e intentaban que sus ideales casi religiosos resultaran útiles tanto a los progresistas como a

los conservadores. Por ejemplo, el monje reformista Tanxu (1890-1947) intentó darle al budismo chino una orientación terrenal, haciendo que los monasterios, los colegios y las sociedades laicas fueran sensibles a los pobres y a los analfabetos de China.

Pero aquello no era suficiente para los radicales de la Nueva Cultura. El debate dejó claro que ningún pensador chino podía seguir concibiendo un orden interno, de la misma forma que lo hiciera Kang Youwei en 1895, sin concebir a China en un orden mundial, y sin entrar en los grandes y tensos debates sobre las ideologías pasadas y presentes que ofrecían la salvación a la humanidad.

En un artículo donde hablaba en nombre de la Nueva Cultura, Hu Shi, educado en la Universidad de Columbia, discípulo del pedagogo John Dewey, y uno de los más liberales entre los partidarios de una «occidentalización total», calificaba de estupidez la idea de que una China débil y pasiva, a merced de su entorno físico y político, llegara a ser capaz de satisfacer alguna vez las ansias espirituales de su pueblo. Chen Duxiu, secretario general del recién fundado Partido Comunista Chino, se mostraba igualmente despectivo. Pero la controversia de «la ciencia contra la metafísica», que formaba parte de una incertidumbre más general acerca del lugar de China en el mundo, fue únicamente el preludio de la tormenta que se produjo cuando, el 12 de abril de 1924, Rabindranath Tagore llegó a Shanghái para realizar una gira de conferencias por China, organizada por Liang Qichao y Zhang Junmai. El viaje de Tagore por China y por Japón también iba a presagiar otras tormentas, más violentas, que todavía estaban por llegar, y que iban a modificar para siempre el mapa de Asia.

14. Walter Bagehot (1826-1877) fue un periodista, politólogo y economista inglés. (N. del T.)
15. *Niggers*, en el original, la palabra inglesa despectiva y racista por excelencia. (N. del T.)

CINCO. RABINDRANATH TAGORE EN ASIA ORIENTAL, EL HOMBRE DEL PAÍS PERDIDO



Nuestro hermano mayor [India], «cariñoso y ausente» durante más de mil años viene ahora a visitar a su hermano menor [China]. Nosotros, los dos hermanos, hemos pasado por tantas desgracias que nuestro cabello se ha vuelto gris, y cuando nos miramos tras enjugarnos las lágrimas todavía tenemos la sensación de estar durmiendo y soñando. De repente, la visión de nuestro hermano mayor nos trae a la mente toda la amargura por la que hemos pasado durante todos estos años.

LIANG QICHAO, dando la bienvenida
a Tagore a China en 1924

Leí su ensayo [de Tagore] sobre la Unión Soviética, donde se describía a sí mismo de esta forma: «Soy un indio bajo el dominio británico»; se conocía bien. Tal vez si nuestros poetas y otros admiradores no hubieran hecho de él una hada viviente no se habría sentido tan confuso, y los jóvenes [chinos] no se habrían distanciado tanto de él. ¡Pues qué mala suerte!

LU XUN, *rememorando la visita
de Tagore, 1933*

Para muchos chinos de finales del siglo XIX y principios del XX, la India era el prototipo del país «perdido», cuya debilidad interna, aprovechada por los invasores extranjeros, lo había sumido en un estado de sometimiento que era moral y psicológicamente vergonzoso, así como política y económicamente catastrófico. Para los chinos corrientes, en su propio país existían símbolos visibles de ese autosojuzgamiento de los indios: empresarios parsis procedentes de Bombay que actuaban como intermediarios en el comercio británico de opio con China; soldados indios que ayudaron a los británicos a sofocar la revuelta de los bóxers; y policías sijs en los puertos sujetos a tratado como Shanghái, a los que sus señores británicos periódicamente azuzaban contra las multitudes chinas. En 1904, una popular publicación china con base en Tokio, *Jiangsu*, publicaba un relato donde se describía el viaje onírico al futuro de un insensato intelectual chino llamado Huang Shibiao (literalmente, «representante de las élites amarillas») y un anciano imaginario. Al recorrer las calles de Shanghái, ven una formación de hombres encabezada por un hombre blanco.

Shibiao miró detenidamente a aquellas personas, y todas ellas tenían rostros negros como el carbón. Llevaban un trozo de tela roja alrededor de la cabeza, como un sombrero de copa; alrededor de la cintura llevaban un cinturón que sujetaba un garrote de madera. Shibiao le preguntó al anciano: ¿son indios? El viejo contestó: sí, los ingleses los emplean como policías. [...] Shibiao preguntó: ¿por qué no emplean a un indio como jefe de policía? El anciano contestó: ¿Dónde se ha visto eso? Los indios son gente de un país perdido; no son más que esclavos.¹

Más adelante, en esa misma secuencia onírica, Shibiao ve un hombre de tez amarilla que lleva un turbante al estilo sij; resulta ser chino. Entonces el sueño se convierte rápidamente en pesadilla cuando Shibiao se da cuenta de que en esa calle todo el mundo lleva un turbante rojo, y que el inglés se enseña

en los colegios con unos libros de texto diseñados por los misioneros cristianos. La historia concluye con un Shibiao que se siente profundamente turbado por esa visión de China sometida a la misma suerte que la India.

La India, conquistada y posteriormente colonizada mentalmente por los británicos, también era una historia con moraleja para al-Afghani. Pero, desde la perspectiva de China, donde, a pesar de sus puntos débiles, subsistía un orden político y moral basado en el confucianismo, la India parecía estar peligrosamente fuera de contacto con su propia herencia cultural. La filosofía y la literatura indias –que sólo eran capaces de leer los brahmanes que dominaran el sánscrito– habían sido como un libro cerrado para la mayoría de los indios; fue el descubrimiento de los textos indios por los europeos, y su traducción al inglés y al alemán, lo que puso en contacto a una nueva generación de intelectuales indios, educados al estilo occidental, con su legado cultural.

A juicio de los chinos, los extranjeros habían gobernado el país ininterrumpidamente desde que los mogoles consolidaron su imperio durante el siglo XVI; no existía una clase gobernante autóctona capaz de unificar el país. Los elementos más progresistas parecían ser miembros de las castas hindúes que habían servido fielmente en la corte imperial musulmana, y que posteriormente se habían convertido en funcionarios de los británicos a medida que éstos iban expandiendo sus estructuras administrativas por todo el subcontinente.

La familia de Rabindranath Tagore, que tuvo relación con la Compañía Británica de las Indias Orientales desde su mismo establecimiento en Calcuta en 1690, fue una destacada beneficiaria de la reordenación económica y cultural de la India por parte de los británicos. Su abuelo fue el primer gran empresario local de la India británica, y alternaba con la reina Victoria y otros notables durante sus viajes a Europa; su hermano mayor fue el primer indio admitido por los británicos en el Servicio Civil Indio (ICS).

Tagore, nacido en 1861, cuatro años después del Motín de la India y de la fundación de nuevas universidades de corte occidental en Calcuta, Madrás y Bombay, formaba parte de una nueva *intelligentsia* –que estaba en contacto con una variada gama de pensamiento occidental, y que también se había visto influida por los movimientos de «reforma social» iniciados por hombres como

Ram Mohun Roy (1744-1833), al que muchos consideran el «padre de la India moderna»—. Roy fundó el Brahma Sabha, una sociedad reformista dedicada a liberar al hinduismo de lacras como la incineración de las viudas, y a aproximarle a una religión monoteísta como el cristianismo. El padre de Tagore, Debendranath, adoptó y posteriormente desarrolló el sincretismo de Roy en la organización Brahma Samaj.

De la misma forma que en China muchos de los pensadores modernos surgieron de las zonas próximas a Cantón y Shanghái, las regiones con un mayor contacto con Occidente, los bengalíes de la costa oriental de la India acabaron siendo los líderes naturales de lo que posteriormente se denominó el «Renacimiento indio». El propio Tagore se crió en una familia culturalmente segura de sí misma y creativa, y desde muy pronto estuvo en contacto con la sociedad y la cultura europeas. Eso significaba que nunca participó del estridente antioccidentalismo que empezó a abrumar a muchos de sus compatriotas bengalíes durante la segunda mitad del siglo XIX.

En un escrito de una fecha tan tardía como 1921, cuando la marea del nacionalismo indio iba subiendo rápidamente, Tagore objetaba que «si, en el espíritu de la vanagloria nacional, nos ponemos a gritar desde los tejados de nuestras casas que Occidente no ha producido nada que tenga un valor infinito para el hombre, tan sólo estaremos creando un serio motivo de duda acerca del valor de cualquier producto en las mentes orientales».² Posteriormente Tagore acabaría teniendo graves diferencias con Gandhi sobre lo que a su juicio era el aspecto xenófobo del movimiento anticolonial. Al mismo tiempo, Tagore nunca pudo formar parte de «Nueva Bengala», un grupo de bengalíes educados en Occidente que aspiraban a huir de Asia y a incorporarse a Europa, con el mismo fervor con que anteriormente lo hicieran los *tanzimatistas* otomanos y los intelectuales de la restauración Meiji en Japón. Tagore, comprometido con una visión más amplia de lo divino en el hombre, y con la unidad esencial del género humano, se convirtió a todos los efectos en uno de los observadores más lúcidos y en uno de los críticos más severos de la europeización de la India.

En la India del siglo XIX, los movimientos dedicados a reformar el hinduismo y a restablecer su esplendor perdido habían proliferado rápidamente, como parte de esa misma tendencia general, anteriormente

mencionada, de afirmación religioso-política en las sociedades musulmanas, budistas y confucianas. Es posible que la inspiración y la retórica de aquellos movimientos neo-hinduistas pareciera un tanto arcaica, pero, aunque a menudo nacían de una sensación de humillación racial, en su mayoría estaban inspirados por las ideas de progreso y desarrollo que los utilitaristas británicos y los misioneros cristianos habían promovido con empuje en la India. El reformista social Dayananda Saraswati (1824-1883), por ejemplo, exhortaba a los indios a volver a los Vedas, que contenían, a su juicio, la totalidad de la ciencia moderna; y se hacía eco de las denuncias de los misioneros británicos contra las «supersticiones hindúes» como la idolatría y el sistema de castas.

Esa «modernización» de la religión india bajo unos auspicios semieuropeos iba a poner en marcha nuevos movimientos políticos y sociales a lo largo y ancho de la India, muchos de los cuales se oponían radicalmente al dominio británico y se dedicaban a recuperar la dignidad nacional. Una figura emblemática de esa ambigua europeización de la cultura india fue Bankim Chandra Chatterji (1838-1894), un funcionario del gobierno británico en Bengala, que a lo largo de su vida pasó de ser un adorador acrítico de Occidente, al estilo del movimiento Joven Bengala, a convertirse en el primer icono del nacionalismo hindú.

Los bengalíes «se habían emborrachado con el vino de la civilización europea», se lamentaba Aurobindo Ghose en 1908, sin duda pensando en su propia educación en una familia bengalí fanáticamente anglófila.³ Aurobindo, que llevaba auestas como segundo nombre «Ackroyd», y que estuvo desterrado en distintos colegios privados ingleses durante la década de 1880, adquirió sus conocimientos de las lenguas y la literatura indias de los expertos orientalistas europeos, y regresó a su patria a principios de la década de 1890 convertido en un crítico enconado de los británicos y de sus imitadores bengalíes. A su juicio, «los movimientos del siglo XIX en la India fueron movimientos europeos» que

adoptaban la maquinaria y los móviles de Europa, el llamamiento a los derechos de la humanidad o a la igualdad de estatus social, y una imposible uniformidad que la Naturaleza siempre se ha negado a conceder.

Entremezclada con esos falsos evangelios había una veta de odio y amargura, que se manifestaba en la condena del sacerdocio de los brahmanes, en la hostilidad hacia el hinduismo y en el ignorante distanciamiento de las consagradas tradiciones del pasado.⁴

A juicio de Aurobindo, el encaprichamiento de los bengalíes con Europa era tal que la India en su conjunto «estaba en peligro de perder su alma por culpa de una ciega rendición a las aberraciones del materialismo europeo». Pero fueron también los bengalíes los que, durante la segunda mitad del siglo XIX, formularon una visión abrumadoramente negativa del Occidente materialista, a pesar de que admiraban a regañadientes algunas de sus habilidades prácticas, e intentaban emularlas. Para Swami Vivekananda (1863-1902), el primero y más famoso de los líderes espirituales indios, los europeos eran hijos de Virochana, el gran demonio de la mitología india, y creían que el yo del hombre no era más que el cuerpo material y sus apetencias más ordinarias. «Para esa civilización –decía Vivekananda de Occidente– la espada era el medio [para la consecución de determinados fines], el heroísmo la ayuda, y el disfrute de la vida en este mundo y el siguiente el único fin.»⁵

Vivekananda, que a lo largo de su breve vida visitó a menudo Europa y Estados Unidos, consideraba que las sociedades y la política occidentales estaban controladas por los ricos y los poderosos, y se parecían mucho, por su estratificación de clases, al sistema de castas indio: «Vuestros ricos son los brahmanes –les decía a sus amigos ingleses en su última visita a Gran Bretaña–, y vuestros pobres son los sudras».⁶ Para Bhudev Mukhopadhyay, que tal vez fue el bengalí que criticó a Occidente de una forma más exhaustiva en el siglo XIX, la capacidad humana innata para el amor se había detenido, en Europa, a las puertas del Estado-nación –era el resultado final de la historia de Europa y de sus interminables conflictos–. Esa facultad para el amor se había aferrado a unos objetos tan extraños como el dinero y a una excesiva preocupación por los derechos de propiedad –un individualismo extremo que dispensaba a los seres humanos de sus habituales obligaciones para con la sociedad, y que se combinaba con la maquinaria y la búsqueda de mercados y monopolios para dar lugar a unas guerras, a unas conquistas y a una violencia sin fin–. Lo que a Mukhopadhyay le resultaba más mortificante era que el

europeo nunca parecía experimentar la mínima contradicción entre sus necesidades egoístas y las exigencias de la moral. «Cualquier cosa que redunde en su interés –escribía Mukhopadhyay sobre los europeos– les parece coherente con su sensación de lo que es justo en todo momento, y no son capaces de entender por qué su felicidad no puede ser la fuente de la dicha universal.»⁷

También Aurobindo Ghose arremetía contra la clase media inglesa, que, a diferencia de las clases dirigentes del pasado disfrazaba su imperialismo con un manto de nobles proclamas e intenciones. Inglaterra, decía, había conquistado Irlanda utilizando los viejos métodos de la «traición cínica» y la «masacre implacable», y después la gobernó con el principio de «la fuerza es la ley». Pero en la era del nacionalismo democrático, el imperialismo necesitaba unas autojustificaciones de mayor calado:

La idea de que cualquier tipo de despotismo era un atentado contra la humanidad había cristalizado en un sentimiento instintivo, y la esclavización de una nación por otra, de una clase por otra, de un hombre por otro resultaba repugnante para la moral y la forma de sentir de hoy en día. El imperialismo tenía que justificarse a sí mismo frente a esa moderna forma de sentir, y la única forma de lograrlo era fingir que actuaba en calidad de fideicomisario de la libertad, encargado desde las más altas esferas de civilizar a los incivilizados e instruir a los incultos, hasta que llegara el momento en que el benevolente conquistador hubiera cumplido su tarea y pudiera retirarse de forma altruista. Ésos fueron los pretextos con los que Inglaterra justificó su usurpación del legado de los mogoles y nos deslumbró para que diéramos nuestra aquiescencia como tributo al esplendor de su rectitud y generosidad. Ésa fue la pretensión con la que disimuló su anexión de Egipto. Esas pretensiones farisaicas resultaban especialmente necesarias para el imperialismo británico porque en Inglaterra la clase media puritana había ascendido al poder e impartía al temperamento inglés una mojigata superioridad moral que se negaba a prodigarse en la injusticia y el expolio egoísta, salvo bajo un manto de virtud, de benevolencia y de altruismo desinteresado.⁸

Para Aurobindo, los indios que creían en las pretensiones de que los europeos encarnaban valores superiores como la democracia y el liberalismo se estaban engañando a sí mismos. Porque los propios británicos consideraban dicho ideales «poco apropiados para una nación sometida, donde es imprescindible mantener la supremacía despótica del hombre blanco aun a costa de todos los principios y de toda moral, de la misma forma que se consiguió». Aurobindo, a quien su educación oriental le infundió un orgullo nuevo y virulento por la India, fue convirtiéndose progresivamente en un nacionalista radical, convencido de que «no puede haber respeto de los europeos por los asiáticos, ni empatía entre ellos, salvo la “empatía” del amo por el esclavo, ni paz salvo la que se conquista y se conserva mediante la espada de los asiáticos».⁹

Al igual que Aurobindo, Tagore se vio sumamente influido por la erudición orientalista que confería a la India un pasado clásico. Y Tagore absorbió cierta desconfianza de los bengalíes por el Occidente moderno. En 1881, al principio de su trayectoria, Tagore proclamó su distanciamiento político de su abuelo empresario, un intermediario crucial en el comercio del opio. Pero su propio itinerario intelectual y espiritual desde sus orígenes aristocráticos y su educación de corte occidental le llevaron a un destino muy distinto del de sus compatriotas bengalíes.

Su larga estancia en el campo bengalí entre 1891 y 1901 fue crucial a ese respecto. Su proximidad a la vida de las aldeas indias le ayudó a diferenciar su visión del mundo de la de los intelectuales de clase media de Calcuta. Le infundió un gran amor por los paisajes naturales, una preocupación por lo cotidiano, lo doméstico y lo fragmentario, así como una clara visión de la triste situación de los pobres del mundo rural. Quedó convencido para el resto de su vida de la superioridad moral de la civilización preindustrial sobre la cultura mecanizada moderna; también llegó a la firme conclusión de que la autorregeneración de la India debía comenzar en sus aldeas.

En 1901, Tagore fundó una escuela experimental en el suroeste rural de Bengala. Santiniketan, como se la llamaba, fue creciendo hasta convertirse en una universidad internacional, y llegó a formar a algunos de los principales

artistas y pensadores de la India (como el cineasta Satyajit Ray y el economista Amartya Sen). Aquel mismo año, en un ensayo titulado «La civilización oriental y occidental», Tagore desarrolló por primera vez su tesis de una dicotomía entre la armonía rural y la agresividad urbana, entre la sociedad centrada en las pequeñas comunidades y el Estado-nación. Oriente prescribía modalidades de armonía social y de liberación espiritual. Por otro lado, Occidente, argumentaba Tagore, se dedicaba a fortalecer la soberanía nacional y la libertad política. «Más científico que humano», Occidente estaba

infestando el mundo entero, como una mala hierba prolífica. [...] Es carnívoro y caníbal en sus tendencias, se alimenta de los recursos de otros pueblos, e intenta engullir la totalidad de su futuro. [...] Es poderoso porque concentra todas sus fuerzas en un solo propósito, igual que un millonario que acumula dinero a costa de su alma.¹⁰

Las guerras imperialistas en Sudáfrica y la represión de la rebelión de los bóxers, en las que participaron soldados indios, habían venido a confirmar el escepticismo de Tagore. El 31 de diciembre de 1900 terminó un poema titulado *Ocaso del siglo*: «El sol del siglo se ha puesto entre nubes sanguinolentas. / Resuena en el carnaval de la violencia / de un arma a otra, la enloquecida música de la muerte».¹¹ Tagore concluía el poema despreciando a los poetas imperialistas como Rudyard Kipling, que había instado a Estados Unidos a asumir la carga del hombre blanco en Filipinas: «Provocando temor, las turbamultas de poetas aúllan por doquier / un canto de perros callejeros peleándose entre las piras funerarias».

Entre 1905 y 1908 Tagore se sintió muy atraído por el Movimiento Swadeshi, liderado por jóvenes activistas bengalíes que boicoteaban los productos británicos y aspiraban a la autosuficiencia económica. Tras las protestas generalizadas en contra de la partición de Bengala que proponía lord Curzon en 1905, Tagore compuso las dos canciones que posteriormente se convirtieron en los himnos nacionales de la India y de Bangladesh. Al igual que la mayoría de intelectuales asiáticos, Tagore se alegró de la victoria de Japón sobre Rusia en 1905, y lo celebró realizando con sus alumnos de Santiniketan un improvisado desfile de la victoria. Pero ya en 1902, tres años

antes del acontecimiento que supondría un hito en el despertar político de Asia, Tagore esperaba que el continente se abstuviera de la ciega imitación de Occidente:

Cuanto más encarnizado se vuelve nuestro conflicto con el extranjero, mayor es nuestra ansia de comprendernos y realizarnos a nosotros mismos. Sabemos que no somos los únicos. El conflicto con Europa está despertando a toda la Asia civilizada. Hoy Asia está decidida a autorrealizarse de forma consciente, y a partir de ahí con energía. Ha comprendido: «conócete a ti mismo», ése es el camino a la libertad. La destrucción está en imitar a los demás.¹²

Tagore no veía ningún motivo por el que los asiáticos tuvieran que creer que «la construcción de una nación según el modelo europeo es el único tipo de civilización y la única meta del hombre».¹³ Tras una breve fascinación por los militantes de Swadeshi, Tagore se alejó del nacionalismo indio radical inspirado por pensadores como Chatterji, y sobre todo debido a la serie de asesinatos y atentados terroristas perpetrados por jóvenes nacionalistas bengalíes durante la primera década del siglo XX. Exploró la fascinación de la clase media por la política violenta en novelas como *Gora* (1910) y *Ghare Baire* (*La casa y el mundo*, 1916). Pero a partir de 1917 llevó a cabo una crítica sistemática del nacionalismo en sus ensayos y en sus discursos. El Estado-nación, le dijo aquel año a sus oyentes de Estados Unidos, «es una maquinaria de comercio y de política que produce fardos de humanidad pulcramente comprimidos».¹⁴ «Cuando esa idea de la Nación, que ha sido objeto de una aceptación universal en nuestros días, intenta hacer pasar el culto del egoísmo como un deber moral [...] no sólo comete depredaciones, sino que ataca los mismísimos órganos vitales de la humanidad.»¹⁵ Al igual que Kang Youwei, Tagore formuló en su juventud un ideal no nacionalista del cosmopolitismo asiático, y nunca se apartó de él. «India nunca ha tenido un auténtico sentido del nacionalismo. [...] Estoy convencido de que mis compatriotas conquistarán de verdad su India a base de luchar contra la educación que enseña que un país es más grande que los ideales de la humanidad.»¹⁶

Tagore no era el único indio que abrigaba serios temores acerca de la trayectoria de la civilización europea moderna y de sus demasiado entusiastas seguidores en Oriente. Durante un viaje de Londres a Sudáfrica en noviembre de 1909, Gandhi, que entonces contaba cuarenta años, escribió febrilmente, en nueve días, un conmovedor manifiesto antimoderno titulado *Hind Swaraj* [El autogobierno indio], que compendia muchos argumentos intelectuales imperantes contra Occidente, y que también anticipaba muchos otros por venir. Al igual que Tagore, con el que tuvo una larga amistad mutuamente enriquecedora, en 1909 Gandhi estaba inmerso en una polémica batalla con sus pares radicales y revolucionarios, que veían la salvación en la imitación al por mayor del Estado y la sociedad de corte occidental. Muchos de ellos era nacionalistas hindúes, los hijos ideológicos de Bankim Chandra Chatterji, que posteriormente formaron parte de un movimiento religioso-cultural que se inspiraba en los partidos fascistas de Italia y Alemania, y que aspiraba a unificar la India a través de un monolítico nacionalismo hindú derivado de la reinención conjunta del hinduismo por parte de británicos e indios durante el siglo XIX. Gandhi se daba cuenta de que aquellos nacionalistas simplemente iban a sustituir en la India a un conjunto de gobernantes delirantes por otro: «El dominio inglés –decía Gandhi en *Hind Swaraj*– sin el inglés».

Las propias ideas de Gandhi tenían su origen en una amplia experiencia de un mundo recién globalizado. Nacido en 1869 en una ciudad de la India más subdesarrollada, Gandhi se hizo mayor en un continente patéticamente sometido a Occidente, tanto en lo intelectual como en lo material. Para muchos asiáticos desarraigados, la dignidad, incluso la supervivencia, parecía consistir en una cuidadosa imitación de sus conquistadores occidentales. Gandhi, apartado de su escenario semirural y educado a la manera occidental, al principio intentó ser más inglés que los ingleses. Estudió Derecho en Londres, y, a su regreso a la India en 1891, intentó establecerse primero como abogado, y después como maestro de escuela. Pero una serie de humillaciones raciales durante la década siguiente le abrieron los ojos acerca de su verdadera posición en el mundo.

Después de trasladarse a Sudáfrica en 1893 para trabajar en una empresa comercial india, Gandhi entró en contacto con la espectacular transformación que habían operado las herramientas de la modernidad occidental: imprentas,

barcos de vapor, ferrocarriles y ametralladoras. En África y en Asia, una gran parte de la población del mundo estaba siendo incorporada, y sometida, a las exigencias de la economía capitalista internacional. Gandhi observó atentamente los efectos morales y psicológicos de aquella destrucción a escala mundial de las antiguas costumbres y formas de vida, y del ascenso de las normas culturales, políticas y económicas occidentales.

Como Gandhi escribía más tarde en *Satyagraha en Sudáfrica*,¹⁶ «las naciones que no incrementan sus necesidades materiales están abocadas a la destrucción. En cumplimiento de estos principios, las naciones occidentales se han establecido en Sudáfrica y han sometido a las razas de África, abrumadoramente superiores en número».¹⁷ Lenin y Rosa Luxemburg implicaban al capitalismo en el imperialismo; también Gandhi creía que las políticas económicas coloniales, con el consentimiento de los indios autóctonos, estaban concebidas para beneficiar a los inversores extranjeros, y en realidad empobrecían a la inmensa mayoría de la población de la India. Pero Gandhi iba más allá, e implicaba a la totalidad de la civilización moderna y su obsesión con el crecimiento económico y la soberanía política (que inevitablemente se conseguía a través de la violencia).

Gandhi reconocía con entusiasmo los muchos beneficios de la modernidad occidental, como las libertades civiles, la liberación de las mujeres y el imperio de la ley. Sin embargo, esos beneficios le parecían insuficientes sin un concepto más amplio de la libertad espiritual y de la armonía social. Por supuesto, no era el único. Ya a principios del siglo xx, los intelectuales chinos y musulmanes modernos, como al-Afghani y Liang Qichao, también empezaban a distanciarse de los ideales universalistas europeos de la Ilustración –que a ellos les parecían la tapadera moral de unas jerarquías raciales injustas– y a buscar la fuerza y la dignidad en un islam y un confucianismo actualizados. El mismo año que Gandhi escribía *Hind Swaraj*, Aurobindo Ghose se preguntaba sardónicamente:

Así pues, ¿es éste el final de la larga marcha de la civilización humana, este suicidio espiritual, esta callada petrificación del alma en materia? ¿Era el empresario de éxito esa grandiosa culminación de la madurez hacia la que se esforzaba la evolución? Al fin y al cabo, si el punto de vista

científico es correcto, ¿por qué no? Una evolución que comenzó con el protoplasma y que alcanzó su plenitud con el orangután y el chimpancé, puede perfectamente quedarse satisfecha por haber creado el sombrero, la chaqueta y los pantalones, el aristócrata británico, el capitalista estadounidense y el apache¹⁷ parisino. Porque éstos son, a mi entender, los principales triunfos de la Ilustración europea ante la que agachamos la cabeza.¹⁸

No obstante, los términos de la crítica de Gandhi, tal y como la expone en *Hind Swaraj*, eran extraordinariamente originales. Gandhi afirmaba que la civilización moderna había introducido una concepción de la vida totalmente nueva y profundamente ominosa, que venía a subvertir todas las nociones previas de política, religión, ética, ciencia y economía. A su juicio, la Revolución Industrial, al convertir el trabajo humano en una fuente de energía, de beneficio y de capital, había convertido la prosperidad económica en el objetivo central de la política, había entronizado a la maquinaria por encima de los hombres, y había relegado a la religión y a la ética a un lugar irrelevante. Según Gandhi, la filosofía política occidental validaba obedientemente el mundo del capitalismo industrial. Si el liberalismo reivindicaba la preocupación por el crecimiento económico dentro de un país, el imperialismo liberal en el extranjero intentaba hacer creer que el dominio británico en la India era beneficioso para los indios –un punto de vista que incluso suscribían muchos indios–. Los europeos que consideraban que la civilización era un patrimonio exclusivo suyo menospreciaban las virtudes tradicionales de los indios –la sencillez, la paciencia, la espiritualidad– porque las consideraban un atraso.

Gandhi nunca dejó de intentar echar abajo esos prejuicios de la modernidad occidental. Muy al principio de su trayectoria política, empezó a llevar el atuendo mínimo del campesino indio, y rechazó todo distintivo que indicara que era un intelectual o un político moderno. La auténtica civilización, insistía, tenía que ver sobre todo con el autoconocimiento moral y con la fuerza espiritual, más que con el bienestar corporal, con los lujos materiales o con las grandes obras de arte o de arquitectura. Defendía la comunidad rural autosuficiente frente al Estado-nación fuertemente armado y

centralizado, las industrias familiares frente a las grandes fábricas, y el trabajo manual frente a las máquinas. También animaba a sus activistas políticos, los *satyagrahis*, a sentir empatía por sus oponentes políticos y a abjurar de la violencia contra los británicos. Porque, fueran cuales fueran sus pretensiones de civilización, también los británicos eran víctimas de las fuerzas inmemoriales de la codicia humana y de la violencia, que habían recibido un refrendo moral sin precedentes en los sistemas políticos, científicos y económicos del mundo moderno. Cabía la posibilidad de que la *satyagraha* despertara también en ellos la conciencia de la profunda maldad de la civilización industrial.

Al igual que Tagore, Gandhi se oponía a la violencia y rechazaba el nacionalismo y su encarnación, el estado burocrático, institucionalizado y militarizado –que fue lo que en 1948 enfureció e incitó a su asesino, un nacionalista hindú que hacía campaña en favor de una India independiente y agresivamente armada–. Tanto Tagore como Gandhi condicionaban la regeneración nacional a la regeneración individual. Ambos llevaron adelante una fructífera conversación, hasta el fallecimiento de Tagore en 1941, que abarcaba tanto sus desacuerdos como sus preocupaciones compartidas. Pero en 1909, cuando escribió *Hind Swaraj*, Gandhi era todavía una figura desconocida fuera de Sudáfrica; su libro no llamó la atención hasta una década más tarde. Tagore era con mucha diferencia el indio más famoso e influyente.

Inmediatamente después de recibir el Premio Nobel de Literatura en 1913, Tagore se convirtió en una celebridad literaria internacional, y en portavoz de Oriente. En muchos aspectos se trataba de un privilegio insólito para él, en un mundo donde se escuchaban muy pocas voces procedentes de Asia, si es que se oía alguna. Como señalaba Lu Xun en 1927, «Veamos cuáles son las naciones mudas. ¿Podemos oír la voz de Egipto? ¿Podemos oír la voz de Annam y de Corea? A excepción de Tagore, ¿qué otra voz procedente de India podemos oír?». ¹⁹ La larga barba blanca y la intensa mirada de Tagore le daban el aspecto de una especie de profeta de Oriente. Al recibir el Premio Nobel de Literatura de 1913, el novelista japonés Yasunari Kawabata recordaba

los rasgos y la apariencia de aquel poeta con aspecto de sabio, con su cabello largo y tupido, con su largo bigote y su barba, de pie, con su atuendo indio de prendas sueltas, y con sus ojos oscuros y penetrantes. Su cabello blanco le caía a ambos lados de la frente; los mechones de pelo de debajo de sus sienes también eran como dos barbas, que enlazaban con el vello de sus mejillas y seguían hasta la barba, así que tenía todo el aspecto, para un niño como yo en aquel momento, de un antiguo mago oriental.²⁰

A Tagore le aguardaban salas de conferencias atestadas por todo el mundo, desde Japón hasta Argentina. El presidente Herbert Hoover le recibió en la Casa Blanca cuando visitó Estados Unidos en 1930, y el *New York Times* publicó veintiún reportajes sobre el poeta indio, entre ellos dos entrevistas. Aquel entusiasmo resulta especialmente insólito teniendo en cuenta el tipo de profecía de Oriente que Tagore pronunciaba ante sus anfitriones occidentales: que aquella civilización moderna, construida sobre el culto al dinero y al poder, era intrínsecamente destructiva, y necesitaba moderarse con la sabiduría espiritual de Oriente. Pero cuando, en sus viajes por Oriente, Tagore manifestaba sus dudas acerca de la civilización occidental y exhortaba a los asiáticos a no abandonar su cultura tradicional, se encontraba con una oposición encarnizada.

En 1916, cuando Tagore llegó por primera vez a Japón, hacía mucho tiempo que admiraba aquel país. La victoria de Japón sobre Rusia en 1905 le había incitado a escribir unos versos donde contraponía la transmisión del budismo de la India a Japón con la necesidad de aprender nuevas técnicas de los japoneses:

Vestidos con túnicas de color azafrán, los Maestros de la religión
[*dharma*]
Fueron a vuestro país a enseñar.
Hoy acudimos a vuestra puerta como discípulos,
Para aprender las enseñanzas de la acción [*karma*].²¹

Durante su primera visita, Tagore parecía tener garantizada una audiencia para su defensa de la cooperación entre los asiáticos. Muchos nacionalistas japoneses importantes habían hecho incursiones en el panasiatismo. Kakuzo Okakura (1862-1913), uno de los principales intelectuales nacionalistas de Japón, ya era conocido por Tagore. Su libro *Los ideales de Oriente*, publicado en 1903, comenzaba con la sonora declaración de que «Asia es una. La cordillera del Himalaya divide, tan sólo para acentuar, dos grandísimas civilizaciones, la china con su comunismo de Confucio, y la india, con su individualismo de los Vedas». Okakura afirmaba que «La caballerosidad árabe, la poesía persa, la ética china y el pensamiento indio hablan todos ellos de una única paz asiática, donde fue creciendo una vida en común, que engendraba en las distintas regiones flores características diferentes, pero que en ningún lugar era capaz de una línea divisoria clara y nítida».²²

A Okakura le había despertado el interés por el legado cultural de Japón Ernest Fenollosa, su profesor estadounidense, un historiador del arte y filósofo que creía que el destino de Asia era espiritualizar al Occidente moderno. Al igual que la erudición oriental de los occidentales sobre la India condicionó las ideas de Tagore sobre Asia y Occidente, la japonofilia de Fenollosa impregnaba el concepto idealizado que tenía su discípulo de la unidad asiática. Okakura había vivido un año en la India, entre 1901 y 1902, y durante un tiempo se alojó en la mansión de la familia Tagore en Calcuta, donde escribió el borrador de *Los ideales de Oriente* e influyó en muchísimos artistas indios. Posteriormente, Tagore recibió en su retiro rural de Santiniketan un flujo constante de visitantes japoneses que le enviaba Okakura; y el propio Okakura volvió a visitar la India en 1911 de camino a Boston, donde había sido nombrado conservador del Museo de Bellas Artes. Okakura acabaría ejerciendo una importante influencia en figuras tan diversas como Frank Lloyd Wright, T. S. Eliot, Wallace Stevens, Ezra Pound, e incluso Martin Heidegger. Sin embargo, para él Tagore era un compañero de viaje, alguien que también era propenso a defender la unidad de Asia y a investigar las pretensiones morales de Occidente. «La mala conciencia de Occidente – escribía Okakura– a menudo ha invocado el fantasma del Peligro Amarillo, así que dejemos que la tranquila mirada de Oriente se centre en el Desastre Blanco.»²³ Tagore estaba de acuerdo, por lo menos en parte. Al igual que

Gandhi, Tagore y Okakura proclamaban su condición de asiáticos rechazando en parte la forma de vestir occidental. Okakura se puso un *dhoti* cuando fue a visitar las cuevas de Ajanta en la India; más tarde Tagore se puso un sombrero taoísta en China. Además, ambos escritores intentaron establecer una base cultural para Asia en su conjunto, destacando las antiguas rutas marítimas, las artes y los legados compartidos, como el budismo de la India, China y Japón.

Tagore, que defendía la unidad esencial de la humanidad, en una ocasión comparó los viajes del budismo y del opio hacia Oriente:

Quando Buda concibió la humanidad en una grandiosa síntesis de unidad, su mensaje viajó hasta China, como un trago de la fuente de la inmortalidad. Pero cuando el comerciante moderno, a la caza de imperios, animado por su codicia, le negó su lealtad a esa verdad de la unidad, no tuvo reparos en enviar a China el mortífero veneno del opio.²⁴

En sus escritos, Tagore volvía una y otra vez sobre la metáfora de la civilización moderna como una máquina: «La única realización de una máquina es la consecución de un resultado, y en la persecución del éxito desprecia los reparos morales por estar tontamente fuera de lugar».²⁵ A juicio de Tagore, Japón podía fomentar los «experimentos [...] por los que Oriente modificará los aspectos de la civilización moderna, infundiéndole vida allí donde sea una máquina, y poniendo el corazón humano en el lugar de la fría conveniencia».

Un colectivo de indios más militantes se había establecido en Japón antes de la llegada de Tagore en 1916. Aquellos indios formaban parte de las comunidades extranjeras que habían acudido en tropel a Japón para aprender los secretos de su modernización. Junto con Nueva York y Londres, Tokio formaba parte de una red internacional de «Casas de la India», donde se congregaban los activistas y los sedicentes revolucionarios exiliados indios. Un musulmán indio, Maulavi Barakatullah (1854-1927), editaba desde Tokio una revista titulada *The Indian Sociologist*. En 1910 volvió a publicar *Islamic Fraternity*, la publicación mensual inglesa que había fundado Abdurreshid Ibrahim, y que los japoneses, cediendo a las peticiones de los británicos, habían clausurado. Barakatullah la convirtió en un foro explícitamente

antibritánico. También escribía para el influyente pensador panasiático japonés Okawa Shumei, que había empezado a perfilar una versión japonesa de la Doctrina Monroe para Asia (en 1946 Okawa sería acusado por el Tribunal de Crímenes de Guerra de Tokio como el principal ideólogo civil del expansionismo japonés).

La corriente revolucionaria del nacionalismo bengalí también estaba bien representada en Japón por Rash Behari Bose (1886-1945), otro colaborador indio de Okawa Shumei. A la edad de veintiséis años, Bose lanzó una granada de mano contra el entonces virrey británico, en el momento en que hacía su solemne entrada en Delhi a lomos de un elefante. No dio en el blanco. Tras huir de la India, acabó en Japón en 1915, donde vivió alentado por el sentimiento panasiático y con la ayuda económica de muchos miembros de la élite japonesa, hasta su muerte por causas naturales en 1945. Cuando el héroe de los revolucionarios indios, Lala Lajpat Rai, visitó Japón en noviembre de 1915, Okawa y Bose organizaron una recepción en su honor. En su discurso para la ocasión, Rai exhortaba a sus anfitriones a trabajar por la liberación de Asia. La presión británica provocó que al día siguiente se emitiera una orden de deportación contra Bose, pero a continuación los nacionalistas indios y Okawa consiguieron presionar a Toyama Mitsuru, el panasiatista más influyente, para que interviniera en defensa de Bose. Okawa escribió su primer libro sobre el nacionalismo indio después de la visita de Tagore a Japón, citando de forma selectiva las palabras del escritor indio para respaldar la tesis de Okawa en el sentido de que la «misión de unir y liderar a Asia» le correspondía a Japón. En 1917 Okawa también animó al revolucionario bengalí Taraknath Das a que escribiera un libro, donde se decía que el conflicto entre las razas blanca y amarilla era inevitable.

Pero Tagore, al igual que Gandhi, tenía poco tiempo para los nacionalistas radicales y en 1916 se alarmó al ver un país que en aquel momento estaba experimentando un extraordinario aumento de su confianza en sí mismo como nación y de su expansión imperialista, y que además se estaba preparando para nuevas batallas por venir, tanto con sus antiguos enemigos como con sus nuevos amigos. El año anterior, 1915, Japón se había anexionado los territorios chinos de Shandong. En 1905, Japón había establecido un protectorado sobre Corea y en 1910 la había obligado a cederle su soberanía.

En aquel momento Estados Unidos había apoyado la jugada de Japón; Theodore Roosevelt supuestamente había dicho: «Me gustará ver cómo Japón se queda con Corea».²⁶ Pero las relaciones entre Japón y Estados Unidos llevaban deteriorándose desde la década de 1890, a raíz del gran avance de los americanos en el Pacífico y su ocupación de Hawái. Y el trato que los estadounidenses dispensaban a los inmigrantes japoneses enfurecía a los japoneses nacionalistas como Tokutomi Soho.

A Soho también le preocupaba que la Primera Guerra Mundial, que él consideraba una lucha intestina entre las potencias de Europa occidental por el dominio del mundo, acabara creando problemas en las proximidades de Japón, independientemente de quién ganara. Haciéndose eco de la Doctrina Monroe asiática de Okawa Shumei, Soho afirmaba que Japón tenía que dar el primer paso en Asia oriental para anticiparse a la influencia europea y estadounidense en la región. Los panasiatistas que además eran ultranacionalistas empezaban a soñar con una Asia liberada de sus señores europeos y revitalizada por Japón, y veían en Tagore un más que probable colaborador en un movimiento de liberación pro japonés a lo largo y ancho de Asia.

Pero Tagore estaba a punto de decepcionarles. Había empezado a abrigar ciertas dudas acerca del progreso de Japón mucho antes de partir de la India. «Estoy casi seguro de que Japón tiene la vista puesta en la India», le escribía a un amigo inglés en junio de 1915. «Japón tiene hambre: se está merendando Corea, tiene los dientes bien clavados en China, y será muy malo para la India el día que Japón tenga su oportunidad.»²⁷ Su estado de ánimo se fue haciendo más sombrío a lo largo del largo trayecto que le llevó, siguiendo la ruta de su abuelo traficante de opio, vía Rangún, Penang y Singapur. La contaminación que generaban las chimeneas, las luces y el ruido de aquellas ciudades portuarias llevaron a Tagore a arremeter contra el «monstruo del comercio» que «lacera el mundo con su codicia».²⁸ En Hong Kong se quedó horrorizado al ver a un sij apaleando a un trabajador chino.

Al ver a los trabajadores chinos diligentemente dedicados a sus tareas en la ciudad portuaria, Tagore hizo una astuta profecía sobre el futuro equilibrio de poder en las relaciones internacionales: «Los países que ahora son dueños de los recursos mundiales temen el ascenso de China, y desean posponer el día de ese ascenso».²⁹ Pero aparentemente a Tagore no le producía ningún

consuelo la perspectiva de que cualquier país ascendiera de la forma prescrita por el Occidente moderno. «El Nuevo Japón es tan sólo una imitación de Occidente», declaró durante su recepción oficial en Tokio, a la que asistía el primer ministro japonés, entre otros dignatarios. Aquello no cayó bien entre su audiencia, para la que Japón era una nación poderosa y un imperio en ciernes, y la India era una lastimosa colonia europea.

Tagore había recibido la mayor parte de sus impresiones sobre el país a través de Okakura, pero Japón había cambiado rápidamente entre 1900 y 1916. En libros como *El despertar de Japón* (1904) y *El libro del té* (1906), el propio Okakura había empezado a propugnar una identidad japonesa más firme. «¿Cuándo comprenderá, o intentará comprender, Occidente a Oriente?», se preguntaba con exasperación en *El libro del té*:

A los asiáticos a menudo nos sobrecoge la curiosa red de hechos y fantasía que se ha tejido respecto a nosotros. Se nos retrata como un pueblo que se alimenta del perfume del loto, cuando no de ratones y cucarachas. Eso se debe o bien a un fanatismo impotente o bien a una voluptuosidad abyecta. La espiritualidad india ha sido objeto de burlas y equiparada a la ignorancia, la sobriedad china a la estupidez, y el patriotismo japonés se ve como una consecuencia del fatalismo. ¡Se ha llegado a decir que somos menos sensibles al dolor y a las heridas debido a la insensibilidad de nuestra organización nerviosa!³⁰

Tagore estaba de acuerdo con Okakura en casi todo. No obstante, la moda del patriotismo le deprimía. Al escribir las conferencias que tenía previsto pronunciar en Estados Unidos sobre el nacionalismo en Occidente, Tagore concluía:

He visto en Japón el sometimiento voluntario del conjunto del pueblo a la poda de sus mentes y al recorte de sus libertades por parte de sus gobiernos. [...] La gente acepta esa esclavitud mental que lo invade todo con alegría y orgullo, debido a su deseo nervioso de convertirse en una máquina de poder, llamada Nación, y de emular a otras máquinas en su sofisticación colectiva.³¹

En una larga carta que escribió a su casa, Tagore mencionaba mordazmente que tenían «razón» los japoneses que menospreciaban con condescendencia sus exhortaciones por considerarlas «la poesía de un pueblo derrotado»: «Japón ha tenido que aprender en una escuela moderna la lección de cómo llegar a ser poderoso. Su escolarización ha concluido, y ahora el país tiene que disfrutar de los frutos de sus clases».³²

La invocación a las tradiciones culturales de Asia que Tagore realizó en 1924 en China, desgarrada por la guerra y devastada por los caudillos, nunca fueron bien acogidas. El Movimiento Cuatro de Mayo se había crecido respecto a 1919. Los jóvenes que regresaban de sus estudios en Berlín, París, Londres, Nueva York y Moscú introducían y debatían una amplia gama de ideas y teorías. Por consenso general rechazaban las tradiciones confucianas de su país. Como decía Chen Duxiu, «Preferiría ver desaparecer la antigua cultura de nuestra nación que ver cómo ahora se extingue nuestra raza por culpa de su poca idoneidad para vivir en el mundo».³³

Para la generación del Cuatro de Mayo, los ideales igualitarios de las revoluciones rusa y francesa, y el espíritu científico subyacente al poderío industrial de Occidente eran a todas luces superiores a una cultura china anquilosada que exaltaba la tradición frente a la innovación y que mantenía a China atrasada y débil. Aquella generación quería que China se convirtiera en una nación fuerte y decidida, utilizando los métodos occidentales, y admiraba a los visitantes como Bertrand Russell y John Dewey, cuya fe en la ciencia y en la democracia parecía señalar el camino para la redención de China. En 1924, pocos de aquellos jóvenes estaban dispuestos a que un poeta aparentemente místico venido de la India les soltara un discurso interminable sobre los problemas de la civilización occidental moderna y sobre las virtudes de la vieja Asia.

En 1923 se desencadenó un debate entre los intelectuales chinos nada más anunciarse la visita de Tagore. A los radicales, como el novelista Mao Dun, que anteriormente había traducido a Tagore, les preocupaba su probable efecto deletéreo en la juventud china. «Estamos decididos –escribía en un artículo– a no dar la bienvenida al Tagore que canta a voz en grito las alabanzas de la

civilización oriental. Oprimidos como estamos por los militaristas desde dentro del país, y por los imperialistas desde fuera, no es momento para ensoñaciones.»³⁴ El anfitrión de Tagore, Liang Qichao, ya era blanco de los ataques de los jóvenes radicales, que también sometieron a un aluvión de insultos al poeta romántico Xu Zhimo, el intérprete de Tagore en China.

En Shanghái y en Hangzhou, Tagore habló ante grandes congregaciones de estudiantes. Como siempre, presentaba un aspecto imponente con sus túnicas y su larga barba blanca. Asistió a recepciones al aire libre y a conciertos de música, a menudo acompañado por Liang Qichao y Zhang Junmai. En Nanjing conoció al caudillo que detentaba el poder en la región y le suplicó que dejara de guerrear. El caudillo sirvió champán a sus invitados y le aseguró a Tagore que estaba totalmente de acuerdo con su mensaje de paz. (Unos meses después lanzó un ataque contra el caudillo de Zhejiang.)

En una conferencia que pronunció en Beijing, Tagore volvió sobre su tema preferido:

Occidente se está desmoralizando a base de ser el explotador, a base de probar los frutos de la explotación. Debemos luchar con nuestra fe en el poder moral y espiritual de los hombres. Nosotros, los orientales, nunca hemos reverenciado a los generales que siembran la muerte, ni a los diplomáticos que reparten mentiras, sino a los líderes espirituales. Merced a ellos nos salvaremos, o no nos salvaremos en absoluto. La fuerza física no es la más fuerte al fin y al cabo. [...] Vosotros sois la raza más longeva, porque habéis gozado de siglos de sabiduría alimentada por vuestra fe en la bondad, no en la mera fuerza.³⁵

Los radicales chinos se alarmaban cada vez más a medida que Tagore elogiaba el budismo y el confucianismo como medio para cultivar una civilización «en su vida social basada en la fe en el alma». El Partido Comunista y Chen Duxiu ya habían decidido hacer campaña contra Tagore a través de sus diferentes publicaciones. A Chen le preocupaba que la juventud china fuera vulnerable a la influencia de Tagore: «Les prevenimos de que no se dejen *indificar*. A menos, claro está, que deseen que algún día sus ataúdes reposen en una tierra que esté bajo la bota de una potencia extranjera, como lo

está la India».³⁶

Al parecer, la campaña de propaganda dio resultado. En un acto celebrado en Hankou, Tagore fue recibido con las siguientes consignas: «¡Márchate a tu casa, esclavo venido de un país perdido! ¡No queremos filosofía, queremos materialismo!». Hubo que contener físicamente a los alborotadores por temor a que agredieran a Tagore. Pero fue en Beijing, el centro del radicalismo juvenil chino, donde Tagore tuvo que vérselas con la hostilidad organizada, en forma de preguntas capciosas, abucheos e interrupciones por parte de los asistentes. En una de sus conferencias, donde Tagore atacaba a la mismísima democracia moderna, que a su juicio beneficiaba «exclusivamente a los plutócratas con diversos disfraces», se repartieron pasquines de denuncia contra él.³⁷ «Ya estamos hartos de la antigua civilización china.» A continuación se dedicaron a atacar a los anfitriones de Tagore, Liang Qichao y Zhang Junmai, que utilizaban «el talento de Tagore para inculcarle a la Joven China sus tendencias conservadoras y reaccionarias».³⁸ El poeta comunista Qu Quibai resumía el tono general de la acogida que se le dispensó a Tagore en China cuando escribía: «Gracias, señor Tagore, pero en China ya hemos tenido demasiados Confucios y Mencios».³⁹

En retrospectiva, da la impresión de que Tagore, al darle la espalda con enfado a las principales tendencias intelectuales y políticas de Japón y de China, no comprendió bien su contexto. Puede que estuviera demasiado influido por el modelo indio, donde los británicos se encargaban de los asuntos militares y políticos, y los indios podían dedicarse al liderazgo espiritual. Desde la perspectiva de los chinos y los japoneses, que tuvieron que construir sus países desde la nada, un pueblo al que no le preocupaba su sometimiento político y que en cambio hablaba de liberación espiritual estaba verdaderamente muy «perdido».

Al mismo tiempo, ver a Tagore como un enemigo a ultranza del conocimiento occidental equivalía a malinterpretar gravemente su visión del mundo. En una fecha tan tardía como 1921, Tagore comentaba en tono despectivo el movimiento de liberación de Gandhi en una carta que le escribía a un amigo suyo: «Nuestra actual lucha para distanciar nuestro corazón y

nuestra mente de Occidente es un intento de suicidio espiritual».⁴⁰ Y Tagore tampoco era un místico apolítico procedente de un país perdido. Era totalmente consciente de la sensación de vergüenza y humillación que había en China. A su paso por Hong Kong de camino a Japón en 1916, Tagore había deplorado la «religión del esclavo» que llevaba a un sij a agredir a un trabajador chino. A propósito de los indios que colaboraban con los imperialistas británicos, Tagore lamentaba que «cuando los ingleses fueron a arrebatarse Hong Kong a China, fueron ellos los que derrotaron a China. [...] Ellos han asumido la tarea de insultar a China».⁴¹ Tagore sentía el dolor de la destrucción del Palacio de Verano con la misma intensidad que los nacionalistas chinos, y recordaba «cómo los imperialistas europeos lo redujeron a cenizas [...] cómo habían hecho añicos, incendiado, devastado y saqueado los milenarios objetos de arte. Cosas así nunca volverán a crearse en el mundo».

Tagore siguió atentamente el *impasse* entre Inglaterra e Irlanda, y comentó que Gran Bretaña «es una serpiente pitón que se niega a regurgitar a esa criatura viva que lucha por vivir su vida independiente».⁴² Tras ser recibido por altos dignatarios durante su visita a Persia e Irak en 1932, Tagore no se mostró indiferente ante la nueva forma de guerra que se estaba poniendo a prueba contra los desventurados aldeanos:

allí los hombres, mujeres y niños van al encuentro de la muerte por un decreto emitido desde la estratosfera del imperialismo británico –al que le resulta fácil lanzar la muerte desde lo alto debido a la distancia que le separa de sus víctimas individuales–. ¡Así de difusos e insignificantes le parecen los que no están versados en las modernas artes de matar a quienes se regodean en dichas artes!⁴³

Por añadidura, y a diferencia de la caricatura que hacían de él los radicales chinos, Tagore estaba dispuesto, también, a apreciar los nuevos experimentos sociales y políticos como la Revolución rusa. Unos años después de que Tagore se marchara de China, Lu Xun reconocía lo siguiente: «Antes no lo había visto claramente, pero ahora sé que él es también un antiimperialista».⁴⁴ Su hermano, Zhou Zuoren, arremetía contra los críticos de

Tagore, que «creen ser pensadores científicos y occidentalizadores, pero carecen del espíritu de escepticismo y de tolerancia». Pero en 1924 los jóvenes radicales habían logrado popularizar sus percepciones distorsionadas; profundamente consternado por las agresiones de que era objeto, Tagore canceló el resto de sus conferencias. En su última aparición en público, abordó el tema de la controversia que había provocado su visita. A los jóvenes, admitía, les atrae Occidente. Pero a Tagore le preocupaba que «el tráfico de ideas» fuera en una sola dirección, lo que conduce al «garito de juegos de azar del comercio y la política, a la furiosa competencia suicida en el área de la demencia militar». Tagore insistía en que «a fin de salvarnos de la anarquía del pensamiento débil, hoy debemos ponernos en pie y juzgar a Occidente». «Hemos de encontrar nuestra voz para poder decirle a Occidente: “Puede que consigas imponer tus productos en nuestros hogares, puede que dificultes nuestras perspectivas de vida, ¡pero nosotros te juzgamos!”»⁴⁵

Desde China Tagore prosiguió hasta Japón en junio de 1924, y allí tuvo otra oportunidad de emitir un juicio bastante severo contra Occidente. Tras muchos años de restricciones no oficiales, Estados Unidos finalmente había prohibido por completo la inmigración japonesa, lo que desencadenó una de las primeras oleadas de antiamericanismo que iban a recorrer todo el país de forma reiterada a lo largo de las dos décadas siguientes. Tagore se solidarizó con los japoneses en su sensación de ultraje por la decisión de Estados Unidos. En una conferencia ante un numeroso público en la Universidad de Tokio, Tagore afirmó que «la civilización materialista de Occidente, actuando de la mano de su fuerte nacionalismo, ha llegado al sùmmum de la irracionalidad».⁴⁶ Dijo que en su viaje anterior el pueblo japonés había despreciado su crítica del nacionalismo, pero esa crítica había sido avalada por las muchas y apremiantes reflexiones sobre la catástrofe de la Gran Guerra en todo el mundo. «Ahora, después de la guerra —dijo— ¿no oyen ustedes por doquier las denuncias en contra de ese espíritu de la nación, de ese egoísmo colectivo del pueblo, que está endureciendo universalmente su corazón?»⁴⁷

Tagore habló de los que, en Occidente, afirman «socarronamente» que «en Oriente no tenemos fe en la Democracia», y se sienten moralmente superiores.

«Los que no profesamos la democracia –afirmó– reconocemos nuestras obligaciones humanas y tenemos fe en nuestro código de honor.» «Pero –preguntó– ¿acaso también ustedes van a dejarse tentar por el contagio de esa creencia en su propio y voraz derecho de superioridad innata, que lleva el falso nombre de democracia?»⁴⁸

Puede que a Tagore le indujeran a error los aplausos con que el público acogió sus palabras. En 1924 Japón ya era un país mucho más nacionalista que el que había visitado por primera vez en 1916. (De hecho, Tagore consiguió equivocarse en su apreciación del estado de ánimo del país en todas sus visitas, salvo la última, en 1929, cuando por fin lo percibió, y se distanció de él.) Pero en conjunto, a Tagore la sobria actitud japonesa le resultó más de su gusto en aquel segundo viaje en 1924.

Conoció a Toyama Mitsuru, el líder ultranacionalista de los Dragones Negros, que se dedicaba a la expansión de Japón por el continente asiático, y le repitió su mensaje de un renacimiento espiritual encabezado por Asia. Tagore no tenía ni idea de que aquellos japoneses partidarios del panasiatismo tenían en mente algo mucho más agresivo. Cuando pasó por Japón de camino a Canadá en 1929, Tagore volvió a hablar de las «esperanzas de Asia», aunque advertía de que los japoneses «están siguiendo el modelo occidental» y perdiéndose en el «cenagal de la civilización occidental».

A su regreso a Japón unos meses después, Tagore empezó a darse cuenta de en qué medida Japón se estaba convirtiendo en una potencia imperialista según el «modelo occidental». Algunos estudiantes procedentes de Corea le describieron la brutalidad de los japoneses en su país, y las informaciones de primera mano sobre China le dejaron claro los agresivos designios de Japón sobre lo que, en 1929, ya se había convertido en un país casi rendido. En aquella ocasión, durante un encuentro con Toyama Mitsuru, Tagore lanzó una furiosa invectiva: «Ustedes se han contagiado con el virus del imperialismo europeo». Toyama intentó tranquilizarle, pero Tagore declaró que nunca volvería a visitar Japón. Su decisión se reafirmó tras la invasión de Manchuria por Japón en 1931, y con su posterior expansión, en 1937, al territorio chino propiamente dicho: los primeros embates de la conquista de Asia –de lo que los militaristas japoneses muy pronto llamarían la Esfera de Co-Prosperidad de la Gran Asia Oriental.

En 1935, cuando un viejo amigo japonés de Tagore, el poeta Yonejiro Noguchi, le escribió para que refrendara la guerra de Japón en China, dado que era el medio para «consolidar un gran nuevo mundo en el continente asiático», una guerra de «Asia para Asia», Tagore le contestó para decirle que pensaba que el concepto que Noguchi tenía de Asia iba a acabar «erigiéndose sobre una torre de cráneos». «Es cierto –añadía– que en ningún otro lugar predominan mejores estándares, y que los denominados pueblos civilizados de Occidente están demostrando ser igual de bárbaros.»⁴⁹ Pero «si te amparas en ellos ante mí, no tengo nada que decir». Noguchi insistió, señalando la amenaza del comunismo en China. Tagore le contestó «deseándole al pueblo japonés, al que amo, no éxito, sino remordimientos».⁵⁰

Así concluyó el sueño de una civilización espiritual asiática regenerada. Desde luego, «espiritualidad» había resultado ser una palabra demasiado imprecisa; tan pronto podía designar el espíritu guerrero del samurái como el autocontrol del brahmán. Además, había algo poco claro en la idea de que los países asiáticos estaban unidos por vínculos culturales inmemoriales, establecidos por la exportación del budismo o de la cultura china desde sus países de origen hasta los más lejanos confines de Asia.

En 1938, ya cerca del final de sus días, Tagore se desesperaba: «Somos un hatajo de gente desventurada, ¿de quién debemos tomar ejemplo? Los días de mirar a Japón se acabaron».⁵¹ Tres años después, Tagore había muerto. Su anfitrión en China, Liang Qichao, había fallecido en 1929, siendo relativamente joven, a la edad de cincuenta y seis años. Kang Youwei había muerto cuatro años antes, y Liang había pronunciado su oración fúnebre, donde aclamaba a su antiguo mentor como el pionero de las reformas. El vietnamita Phan Boi Chau, que había estado a punto de ser ejecutado, y que después fue anulado políticamente por los franceses, falleció en la antigua ciudad imperial de Hué en 1940. Durante las últimas décadas de sus vidas, la mayoría de aquellos primeros defensores del autofortalecimiento interior se habían manifestado en contra del ascenso de las ideologías políticas agresivas, y habían acabado aislados políticamente en sus propios países. En otros lugares –en Egipto, en Turquía y en Irán– los modernizadores islámicos desencantados

estaban siendo arrinconados por los comunistas, los nacionalistas y los fundamentalistas radicales. En las universidades, en los seminarios y en los sindicatos oficiales, así como en las sociedades secretas y en las organizaciones a lo largo y ancho de Asia (y en los cafés de París, Berlín y Londres) estaba surgiendo un nuevo tipo de militante nacionalista y antiimperialista. Muchos de ellos eran los «colegiales de Oriente» excesivamente entusiastas sobre los que Tagore había alertado en uno de sus últimos ensayos:

La planta cuidadosamente cultivada pero nociva del egoísmo nacional está esparciendo sus semillas por todo el mundo, y provocando que nuestros bisoños colegiales de Oriente se regodeen porque la cosecha que generan esas semillas –la cosecha de la antipatía, con su infinito ciclo de autorrenovación– tiene un nombre occidental de una distinción grandilocuente. En el pasado han florecido grandes civilizaciones, tanto en Oriente como en Occidente, porque producían alimento para el espíritu del hombre, para la eternidad. [...] Al final, aquellas grandes civilizaciones fueron liquidadas por hombres del mismo tipo que nuestros precoces colegiales de los tiempos modernos, inteligentes y superficialmente críticos, adoradores del yo, astutos negociadores en el mercado del beneficio y el poder, eficaces en el manejo de lo efímero, que [...] finalmente, impulsados por las fuerzas suicidas de la pasión, prendieron fuego a las casas de sus vecinos y acabaron ellos mismos envueltos en llamas.⁵²

Puede que en 1938 estas palabras sonaran melodramáticas. Pero Tagore se había mantenido extraordinariamente alerta, y temeroso, de los violentos odios que todavía estaban por desencadenarse a lo largo y ancho de Asia, empezando por la invasión japonesa del continente asiático. En un discurso que pronunció en 1930 durante una cena oficial en Nueva York, a la que asistían Franklin D. Roosevelt, Henry Morgenthau¹⁸ y Sinclair Lewis, Tagore había admitido que «la era actual pertenece a Occidente, y la humanidad debe estar agradecida a ustedes, los occidentales, por su ciencia». Pero, añadió, «ustedes han explotado a los indefensos, y humillado a los desventurados con

ese regalo». ⁵³ Como iban a demostrar los acontecimientos de la década siguiente, para muchos asiáticos la liberación iba a ser sinónimo de invertir la situación y de someter a sus señores occidentales a una humillación extrema. Ese extraordinario vuelco iba a producirse más deprisa de lo que cualquiera podía esperar, y de una forma más brutal de lo que temía Tagore. Y Japón iba a ser su principal agente.

16. *Satyagraha* es un término acuñado por Gandhi que significa ‘insistencia en la verdad’. (N. del T.)
17. Miembros de una banda de delincuentes juveniles. (N. del T.)
18. Diplomático estadounidense, embajador en Estambul durante la Primera Guerra Mundial. (N. del T.)

SEIS. ASIA TRANSFORMADA



«Camarada Anying, he venido a verte en nombre del pueblo de nuestra patria. Ahora nuestro país es fuerte, y su pueblo goza de buena fortuna. Puedes descansar en paz.»

Wen Jibao, primer ministro chino, en un discurso ante la estatua de piedra de Mao Anying, el hijo favorito de Mao Zedong, en octubre de 2009, poco después del sexagésimo aniversario de la fundación de la República Popular China.

El aguijón en la cola: el panasiatismo y la descolonización militar

En un discurso que pronunció en el Carnegie Hall de Nueva York en 1930, ante un auditorio a rebosar, Rabindranath Tagore afirmaba que los estadounidenses ignoraban el dominio británico sobre la India, y se mostraban preocupados por Japón, tan sólo porque aquel país «era capaz de demostrar que puede llegar a ponerse igual de odioso que ustedes».¹ Se trataba de su mensaje final a Occidente, que fue acogido, según el *New York Times*, con «abundantes carcajadas y palmadas».

En un escrito posterior a la guerra Ruso-Japonesa de 1905, también Kakuzo Okakura se había burlado del «occidental medio», que «tenía la costumbre de considerar a Japón un país bárbaro cuando se prodigaba en las nobles artes de la paz: y le calificaba de país civilizado desde que empezó a perpetrar matanzas a gran escala en los campos de batalla de Manchuria».² Por supuesto, Tagore era consciente de que la «odiosidad» de Japón era a su vez una reacción frente al nacionalismo y el imperialismo de Occidente y a su «irracionalidad». La historia intelectual de Tokutomi Soho, uno de los periodistas y publicistas más importantes de Japón, ilustra profusamente la trágica trayectoria política de su país.

Soho, nacido en 1863 en una familia de agricultores adinerados, desarrolló un concepto clásicamente liberal del progreso de Japón, que incluía el ascenso gradual de una clase media encargada de construir la nación, y formada por antiguos campesinos convertidos en burgueses, igual que él. Soho creía que la libertad y la democracia eran indispensables para esa nueva clase de personas que intentaba crear una nación fuerte. Muy influido por la filosofía y la literatura occidentales, Soho llegó a convertirse al cristianismo durante un breve periodo.

A finales de la década de 1880, sus libros, muy populares, argumentaban

que Japón podía llegar a ser rico y poderoso a través de la producción económica e industrial. Pero en la década de 1890, durante el apogeo del imperialismo occidental, Soho empezó a prescindir de sus ideas de reformismo democrático. En particular, la insistencia de las potencias europeas en que Japón restituyera algunos de los territorios conquistados en su guerra con China en 1895 provocó el enfado de Soho. Las leyes de inmigración estadounidenses de 1913 y 1920, que discriminaban a los trabajadores japoneses, contribuyeron a distanciar ulteriormente a Soho de sus fuentes de inspiración liberales occidentales. En la década de 1930 Soho ya se había instalado, igual que muchos japoneses, en el resentimiento hacia Occidente. Se enfureció cuando, a principios de los años treinta, las incursiones de Japón en Manchuria provocaron una condena generalizada en Europa y Estados Unidos. Las objeciones de Occidente a que Japón hiciera lo mismo que los imperialistas occidentales llevaban siglos haciendo le parecieron profundamente hipócritas.

«Hoy en día –escribía en 1931– asistimos al dominio de las razas blancas. [...] Piensan que el mundo es propiedad privada suya. Controlan las tierras de otros pueblos, se llevan sus recursos, los convierten en productos manufacturados que a continuación se envían de vuelta y se venden a elevados precios.» Y, añadía Soho, «la tiranía desbocada de las razas blancas existe porque no hay ningún otro pueblo poderoso que no sean ellas. Si pusiéramos fin a esa situación, podríamos realizar una contribución positiva a todo el género humano». En 1933, al comentar la decisión de Japón de retirarse de la Sociedad de Naciones, Soho escribía que «eso demostrará a los europeos y a los estadounidenses que el mundo no es un lugar que ellos puedan monopolizar, y también les enseñará a los asiáticos que pueden liberarse de la dominación de los europeos y los estadounidenses».³

Abdurreshid Ibrahim, el activista panasiatista y panislamista, que para entonces había regresado a Tokio tras descubrir que la pacata Turquía de Atatürk no era de su gusto, apoyaba a Soho, y afirmaba que la Sociedad de Naciones era una conspiración occidental concebida para evitar que Japón liberara a Asia. Partiendo de la base de que el interés propio de Japón era también el de Asia, a Soho le costó muy poco racionalizar la invasión a gran escala de China en 1937. Como muchos otros intelectuales japoneses de la

época, él creía que Japón tenía que hacer frente al expansionismo del comunismo soviético en China. Los embargos de petróleo estadounidense, que amenazaban con paralizar la economía japonesa, también encajaban perfectamente en la pauta de una implacable hostilidad occidental. «Los estadounidenses actúan –apuntaba– como si fueran la máxima autoridad a la hora de juzgar al resto del mundo –sus actos manifiestan la mayor de las arrogancias.»⁴

Japón, empantanado en China, y cercado punitivamente por las potencias occidentales, tan sólo podía evitar su hundimiento apoderándose de las materias primas del continente asiático y de Java. En vísperas del ataque contra Pearl Harbor, Soho justificaba en un artículo un ataque preventivo: «Japón no puede quedarse de brazos cruzados y resignarse a su destino de verse cercado, mientras le estrangulan hasta la muerte. Es totalmente pertinente que nosotros, como nación, actuemos libremente para poder sobrevivir».⁵ Comentando la detallada lista de agravios que alegaba Japón como justificación para declararle la guerra a Gran Bretaña y a Estados Unidos, Soho calificaba la guerra de justa campaña de expulsión «encabezada por un Japón moral y magnánimo contra un Occidente inmoral».

Los escritores japoneses solían contraponer la depravación occidental con el altruismo de Japón. El poeta Yonejiro Noguchi, educado en Estados Unidos, y que se enemistó con su amigo Tagore durante la década de 1930, publicó un poema en 1944 donde renegaba de su adhesión previa a los ideales occidentales, por encontrarlos profundamente erróneos:

Antiguamente Estados Unidos e Inglaterra eran para mí países de Justicia:
América era el país de Whitman,
Inglaterra, el país de Browning:
Pero ahora son países disolutos que han caído en el abismo de la riqueza,
Países inmorales, que ansían sueños imperdonables.⁶

Soho resumía de la forma siguiente su justificación más general de la guerra, en la que muchos japoneses creían sinceramente: «Debemos demostrarles a las razas de Asia oriental que el orden, la tranquilidad, la paz, la felicidad y la satisfacción de Asia oriental tan sólo pueden lograrse

erradicando el maligno precedente de la invasión y la extorsión de los anglosajones en Asia oriental».⁷

En ese programa de erradicación, Japón cosechó un éxito que iba más allá de las más delirantes fantasías militares. En aproximadamente noventa días, a partir del 8 de diciembre de 1941, Japón se apoderó de las posesiones de Gran Bretaña, Estados Unidos y los Países Bajos en el este y el sudeste asiáticos, y conquistó Filipinas, Singapur, la Malasia británica, Hong Kong, las Indias Orientales Holandesas, gran parte de Siam y de la Indochina francesa, y Birmania, con una rapidez apabullante, y a principios de 1942 había llegado hasta las fronteras de la India, preparado para atacar. Existen pocos ejemplos en la historia de una humillación tan espectacular de las potencias establecidas.

A medida que avanzaba, la guerra también iba marcando nuevos estándares de brutalidad. Teniendo en cuenta que las hostilidades habían comenzado en 1931 con las escaramuzas en Manchuria, la guerra duró mucho más, y fue más sangrienta, que la Segunda Guerra Mundial en Europa, y provocó 24 millones de muertos, incluyendo 3,5 millones de indios que murieron durante la hambruna de 1943. También tuvo sus propias abominaciones, como la matanza de cientos de miles de civiles chinos en Nanjing; las atrocidades como el trabajo esclavo, la tortura y las violaciones en masa se convirtieron en moneda corriente en una amplia región geográfica.

El ansia de venganza por décadas de humillación racial era lo que motivaba a muchos japoneses en el campo de batalla. Un panfleto que se repartió entre las tropas en vísperas de la guerra en Asia se titulaba «Tan sólo lee esto, y esta guerra se podrá ganar»: «¿Es posible que estos blancos esperen, desde el momento en que salen del seno materno, que a cada uno de ellos se le adjudique aproximadamente una veintena de nativos como esclavos personales? ¿De verdad es ésa la voluntad de Dios?».⁸

La fotografía del general japonés exigiendo sin contemplaciones la rendición del comandante de las fuerzas británicas de Singapur tuvo una enorme difusión. Ese tratamiento sin miramientos era uno de los indicadores de que Japón ya no estaba dispuesto a observar el protocolo que había

concedido a los enemigos derrotados en sus guerras anteriores a 1914 contra China y Rusia. En palabras de uno de los coroneles japoneses, «En la época de la guerra Ruso-Japonesa idolatrábamos a Occidente, pero ahora estamos haciendo las cosas al estilo japonés».⁹

Los japoneses establecieron regímenes amigos por casi toda la Asia ocupada, como parte de su proyecto de una Esfera de Co-Prosperidad de la Gran Asia Oriental, que situaba a Japón en el centro de un conjunto de países donde cada uno tenía un estatus político diferente. Las palabras altisonantes a menudo se utilizaban como fachada de una explotación imperialista al viejo estilo de los recursos locales, con la ayuda de los colaboradores autóctonos. Los comandantes militares que perseguían con resolución sus objetivos de guerra trataban a la población local con suma brutalidad, convirtiendo el popular eslogan «Asia para los asiáticos» en una pura burla. Lo que parecía ser una forma benigna de imperialismo dio paso al puro saqueo a medida que avanzaba la guerra y que la situación de Japón iba empeorando. En Birmania, una insurrección local por parte de los propios protegidos de Japón acabó poniendo en peligro el control del país por parte de los japoneses.

No obstante, muchos funcionarios japoneses aportaron su sinceridad y su determinación a favor de la liberación de Asia, impulsando activamente los movimientos nacionalistas en Birmania e Indonesia, además de galvanizando el sentimiento antioccidental en países como la India, donde Subhas Chandra Bose, el líder del Ejército Nacional Indio (INA) contra los británicos se convirtió fugazmente en el icono antiimperialista más popular de su país. El coronel Suzuki Keiji, un oficial del Estado Mayor en el cuartel general del Ejército Imperial de Japón, que contribuyó a formar a los jóvenes japoneses en las academias de idiomas extranjeros, y que fue un contacto crucial para los miembros de los movimientos de liberación asiáticos en Japón, se sentía auténticamente motivado para impulsar lo que él denominaba «movimientos raciales de los pueblos de color contra sus señores europeos». Suzuki, al que solían llamar el Lawrence de Arabia japonés, ya alentaba a los jóvenes nacionalistas radicales, como Aung San, el padre de Aung San Suu Kyi, incluso antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial en Asia.

Los japoneses formaron a la primera generación de líderes poscoloniales birmanos en la isla de Hainan. En la Malasia británica, el periodista

nacionalista Ibrahim bin Haji Yaacob (1911-1979) fundó la Liga de la Juventud Malaya con ayuda japonesa, y posteriormente ayudó en la invasión japonesa de la península, controlada por los británicos. En Java, los japoneses promovieron a los jóvenes nacionalistas como Sukarno (1902-1970), que posteriormente sería el primer presidente de Indonesia. En una fecha tan temprana como 1904, el nacionalista egipcio Mustafá Kamil había predicho que los japoneses, al ampliar su imperio a las colonias holandesas, serían acogidos con cariño por sus correligionarios «orientales» en Java.¹⁰ Y así ocurrió: los japoneses fueron inicialmente recibidos con entusiasmo en muchas zonas de Indonesia que previamente habían estado bajo la bota de los holandeses.

Igual que habían hecho en Vietnam, donde desaconsejaban el uso del francés, los japoneses concedieron el reconocimiento oficial de la lengua malaya. Durante la larga ocupación, desde 1942 hasta 1945, los distintos grupos de jóvenes nacionalistas, sumamente motivados y románticos, de la Malasia británica, Birmania e Indonesia, a menudo apoyados por los japoneses, empezaron a formular el sentido de comunidad nacional. Antes de la guerra, ese proceso se encontraba atrofiado en lugares como Birmania e Indonesia, donde, por ejemplo, no había una burguesía autóctona sustancial que apoyara la política nacionalista, y los holandeses habían aplastado con facilidad el mínimo paso hacia la creación de un movimiento anticolonial de masas por el procedimiento de exiliar o encarcelar a sus líderes en ciernes. En ese sentido, la invasión japonesa, que colocaba a las incipientes élites autóctonas en puestos de relevancia y de poder, fue el punto de inflexión para los nacionalismos locales a lo largo y ancho de Asia oriental.

En abril de 1943, la «liberación de Asia» se convirtió oficialmente en un objetivo de guerra para Japón; unos meses más tarde, el Congreso de la Gran Asia Oriental en Tokio puso de manifiesto que el panasiatismo era más que una fantasía de los japoneses.¹¹ Jawaharlal Nehru había hablado a menudo de cómo «nosotros, como asiáticos, sentimos un lazo común que nos une en contra de la agresión de Europa».¹² En una carta que escribió desde una cárcel británica en 1940, cuando tan sólo faltaban siete años para la liberación de la India del dominio colonial, Nehru decía: «Mi propia imagen del futuro es una federación que incluye a China e India, Birmania y Ceilán, Afganistán y

probablemente otros países».¹³

En Tokio, Subhas Chandra Bose, rodeado de estudiantes indios que le adoraban, calificó el Congreso de la Gran Asia Oriental como una «fiesta familiar» donde todos los invitados eran asiáticos.¹⁴ El embajador de Filipinas en Japón afirmó que «ha llegado el momento de que los filipinos se desembaracen de la civilización anglosajona y de su enervante influencia [...] y recuperen su encanto y sus virtudes originales como un pueblo oriental».¹⁵ El líder birmano Ba Maw (1893-1977) sentía la «llamada de la sangre asiática».¹⁶ «Éramos unos asiáticos –recordaba posteriormente– que estábamos redescubriendo Asia.»¹⁷

Ba Maw afirmó más tarde que el congreso de 1943 creó el espíritu que a continuación estuvo presente en la Conferencia de Bandung de 1955, donde se congregaron algunos de los máximos líderes de Asia y que más adelante formaron el Movimiento de Países No Alineados. Lo que más energía infundía en aquel espíritu durante la década de 1940 fue el descubrimiento de la debilidad de Europa. Los lentos y frustrantes esfuerzos de al-Afghani, de Liang Qichao y de otros intelectuales y activistas de primera generación de toda Asia –de todas aquellas numerosas publicaciones de mínima difusión, y de todas las conversaciones hasta altas horas de la madrugada en habitaciones deprimentes– por fin estaban dando sus frutos. Los japoneses habían puesto de manifiesto hasta dónde llegaban las raíces del antioccidentalismo, y lo rápidamente que los asiáticos podían recuperar el poder de manos de sus torturadores europeos.

Poco antes de que Singapur cayera en poder de los japoneses, a principios de 1942, el primer ministro holandés en el exilio, Pieter Gerbrandy, le decía a Churchill y a otros líderes aliados:

Nuestros pueblos orientales todavía estaban, en su mayoría, sometidos a los instintos raciales y a los complejos de inferioridad. El eslogan japonés de «Asia para los asiáticos» podría fácilmente destruir la base tan cuidadosamente construida de nuestra síntesis cultural. [...] Aunque una prolongada ocupación japonesa de importantes partes de los Territorios

del Pacífico no debería convertir la victoria final de las potencias occidentales en una virtual derrota, por lo menos sí resultaría un obstáculo formidable para una paz verdadera en el Lejano Oriente. Los agravios y los insultos de los japoneses a la población blanca –que ya estaban siendo perpetrados por los detestables hunos asiáticos– podrían dañar permanentemente el prestigio de los blancos a menos que reciban un severo castigo en un breve plazo.¹⁸

Se trataba de una perspicaz profecía. Tras una lucha dura y prolongada, los japoneses fueron finalmente «castigados» mediante bombas incendiarias y nucleares hasta su rendición, haciendo realidad la sombría premonición que tuvo Tagore en Japón en 1916 en el sentido de que «los países que cultivan con diligencia la ceguera moral y el culto al patriotismo verán el fin de su existencia con una muerte repentina y violenta».¹⁹ Sin embargo, en la mayoría de países que ocuparon, los japoneses socavaron profundamente el poder europeo que mantenía a la población autóctona en un permanente estado de sumisión.

Los europeos regresaron a sus antiguas colonias en un estado de shock y de incompreensión; y su primer impulso fue aliarse en defensa de sus intereses comunes. En Vietnam, el comandante de las fuerzas francesas, Philippe Leclerc, que había participado en la liberación de París de la ocupación alemana en 1944, advertía de que «cualquier indicio de debilidad o de falta de acuerdo [entre los Aliados] le haría el juego a los japoneses y tendría graves consecuencias para el futuro de las razas blancas en Asia».²⁰ La solidaridad racial y cultural también era prioritaria en la actitud de los generales británicos, que intentaron, con ayuda de tropas indias, restablecer el dominio francés en Vietnam, y conservar Indonesia para los colonizadores holandeses que se disponían a volver.

Sin embargo, todos ellos se toparon por doquier con las nuevas identidades comunitarias forjadas durante la larga guerra, cuando los europeos estuvieron ausentes o trabajando como esclavos en los campos penitenciarios. Las victorias japonesas sobre las potencias europeas habían provocado la cristalización de una profunda conciencia política entre muchos asiáticos educados en Occidente. Poco después de la guerra Ruso-Japonesa de 1905,

Nehru había hablado de lo mucho que ese conflicto había reducido el sentimiento de inferioridad que sufrían muchos de sus compatriotas. Dos décadas después de la derrota de Japón en 1945, Lee Kuan Yew, el que durante tanto tiempo fuera primer ministro de Singapur, recordaba una lección semejante que acababa de aprender la generación de asiáticos inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial:

Mis colegas y yo somos de la generación de jóvenes que vivió la Segunda Guerra Mundial y la ocupación japonesa, y que salió decidida a que nadie —ni los japoneses ni los británicos— tenía derecho a tratarnos a empujones ni a patadas. Habíamos decidido que podíamos gobernarnos nosotros solos y criar a nuestros hijos en un país donde pudiéramos estar orgullosos de ser un pueblo que se representa a sí mismo. Cuando terminó la guerra en 1945, era totalmente inimaginable que jamás pudiera volver a instaurarse nada semejante al antiguo sistema colonial británico. Se nos había caído la venda de los ojos, y veíamos por nosotros mismos que la población autóctona era capaz de dirigir el país.²¹

Incluso los japoneses no tuvieron más remedio que reconocer ese sentimiento, ya que en un gesto esencialmente vacío concedieron cierto grado de autogobierno a Birmania en 1943. En agosto de 1945, los japoneses hicieron en Indonesia el paripé de aceptar la declaración de independencia de Sukarno, que se produjo dos días después de la rendición de Japón a las fuerzas aliadas. Acostumbrados a la deferencia de la población autóctona, las potencias europeas subestimaron en la mayoría de los casos el nacionalismo de la posguerra que habían desatado los japoneses, ya fuera sin querer o deliberadamente. También evaluaron mal su propia capacidad de aguante ante unas poblaciones completamente hostiles a ellas. Ello dio lugar a muchas operaciones desastrosamente inútiles de contrainsurgencia, y a guerras en toda regla, cuyas cicatrices todavía son visibles en muchos lugares de Asia.

No obstante, la velocidad de la descolonización fue pasmosa. La conquista de Asia por parte de Japón había socavado la voluntad de los británicos de aferrarse a la India; una catastrófica partición del subcontinente marcó la partida, bastante precipitada, de Gran Bretaña en 1947. Birmania se

independizó en 1948, tras muchos agravios e insultos a la población blanca. Los holandeses resistieron en Indonesia, pero los nacionalistas indonesios, liderados por Sukarno, finalmente los expulsaron en 1949. El caos de la posguerra sumió a Malasia y a Singapur en una prolongada insurgencia, pero la retirada de los británicos nunca se puso en duda.

En 1951, en su argumentación ante Naciones Unidas a favor de la nacionalización de la industria petrolera iraní, gestionada por los británicos, Mohammad Mossadeq describió cómo la Segunda Guerra Mundial había cambiado «el mapa del mundo». «En las inmediaciones de mi país –dijo– cientos de millones de asiáticos, tras siglos de explotación colonial, ya han conseguido su independencia y su libertad.» Refiriéndose a los países que habían «luchado por el derecho a ingresar en la familia de las naciones en términos de libertad e igualdad», el primer ministro iraní afirmó que «Irán exige ese derecho». Recibió una clamorosa ovación. Incluso Taiwán, que había ingresado en Naciones Unidas por la puerta de atrás por mediación de Estados Unidos, no tuvo más remedio que recordarle a los británicos que «han quedado atrás los tiempos en que el control de la industria petrolera iraní podía compartirse con compañías extranjeras».²²

Dos años después de aquel discurso, que todavía se recuerda en Irán, el Gobierno de Mossadeq fue derrocado por un golpe de Estado angloamericano. Irán iba a verse obligado a esperar más –y a luchar más duramente– hasta lograr el derecho a ingresar en la familia de las naciones en pie de igualdad, al igual que muchos otros países asiáticos. Apoyados por Estados Unidos, los colonialistas franceses persistían en sostener una guerra de guerrillas contra el Viet Minh, el popular movimiento político de Ho Chi Minh. Lucharon durante nueve años, durante los cuales perdieron sus protectorados de Camboya y Laos. La derrota sin paliativos de los franceses en Dien Bien Phu en 1954 llevó al país más poderoso del mundo –Estados Unidos– a hacer acto de presencia en Indochina. Pero lo único que consiguió fue prolongar lo inevitable con un baño de sangre. Estados Unidos siguió manteniendo sus bases en Filipinas y en Japón, y proyectando un formidable poderío militar a lo largo y ancho del Pacífico. Pero la última y obstinada ilusión occidental en Asia –la convicción de que mediante la fuerza bruta se podía lograr la obediencia y la conformidad de la población autóctona– se hizo añicos en

1975, con la caótica retirada desde el tejado de la embajada estadounidense en Saigón. Cuatro años más tarde, los iraníes derrocaron a su déspota pro americano, asaltaron la embajada de Estados Unidos en Teherán y tomaron como rehenes a sus ocupantes, en otra destrucción simbólica de la influencia occidental en su país.

Para entonces hacía ya mucho tiempo que Japón, que estaba resurgiendo económicamente bajo el paraguas de seguridad de Estados Unidos, había renunciado a sus ambiciones panasiáticas. Y las nuevas confrontaciones de la Guerra Fría en Asia eclipsaban el hecho de que Japón había transformado para siempre gran parte de Asia –tanto en lo económico como en lo político–. El destacado nacionalista malayo Mustafá Hussain hablaba en nombre de muchos asiáticos cuando dijo que «Aunque se dijo que la ocupación japonesa se caracterizó por sus grandes privaciones y por su brutalidad, también dejó algo positivo, un dulce fruto que tan sólo fue posible recoger y degustar tras la rendición».²³ En ese sentido, el panasiatismo fue importante no por lo que hizo por Japón, sino por lo que permitió hacer a los demás países, y por las consecuencias no deliberadas que surgieron de las acciones de Japón, empezando por su victoria sobre Rusia en 1905.

La descolonización intelectual: el ascenso de los neotradicionalistas

En un artículo publicado después del final de la guerra en Asia, un Tokutomi Soho autocrítico a regañadientes comparaba a las potencias occidentales con los cormoranes, que «se zambullían en el agua y pescaban peces grandes y pequeños». Japón hizo otro tanto, añadía Soho, «pero no logró capturar ningún pez y se ahogó». Soho atribuía la insensatez de Japón a que

la historia de Japón desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX no fue obra suya, sino que estuvo estrechamente entrelazada con la historia del mundo. Eso demuestra que Japón estuvo imitando constantemente lo que habían hecho las potencias más veteranas,

aunque es posible que interpretara su papel con torpeza en comparación con las demás potencias. Hay un dicho japonés que afirma que «La gente se echa a perder intentando imitar a sus superiores».²⁴

Sin embargo, el dicho también era aplicable a los imitadores europeos de Gran Bretaña y de Francia. Durante el siglo XX, la lógica de la expansión por los recursos y el territorio que había imperado durante el siglo anterior dio lugar a nuevas rivalidades. Más adelante, pensadores tan diversos como Nehru, Simone Weil y Hannah Arendt señalarían que en la década de los treinta, las atrocidades infligidas a las poblaciones autóctonas en Asia y en África –los campos de concentración, los ataques con gas venenoso, los asesinatos sistemáticos– se transplantaron al corazón de Europa, y se desataron sobre los propios europeos a raíz de su búsqueda de *Lebensraum* [espacio vital]. Por amargo que resulte, Tagore no podía haber sido más profético al advertir al mundo en contra del «peculiar entusiasmo moderno por el progreso y el poderío de Occidente»: el tipo de modernización que inevitablemente conducía a una triste imitación del imperialismo occidental.

Durante más de un siglo hemos ido a rastras de la cuadriga del próspero Occidente, asfixiados por el polvo, ensordecidos por el ruido, humillados por nuestra propia impotencia y desbordados por la velocidad. Accedimos a reconocer que aquel trayecto en cuadriga era el progreso y que el progreso era la civilización. Si alguna vez nos atrevíamos a preguntarnos «¿progreso hacia qué y... para quién?», se consideraba una pregunta peculiar de Oriente [...] [y sin embargo] últimamente, una voz ha apelado a nosotros y nos ha pedido que tengamos en cuenta no sólo la perfección científica de la cuadriga, sino la profundidad de las zanjas que se interponen en su camino.²⁵

Es posible que Tagore se nos antoje como uno de los muchos intelectuales educados al estilo occidental que intentaban encontrar una forma de reivindicar la superioridad moral sobre sus señores coloniales, aunque reconocieran su derrota política y económica. «El hechizo del prestigio de los blancos –había exhortado en 1904 Kakuzo Okakura a sus conciudadanos

asiáticos— debe romperse del todo, para que podamos conocer nuestras propias posibilidades y nuestros propios recursos. [...] Es preciso escribir la historia presentando nuestras glorias pasadas y nuestras desdichas presentes de forma que todo estudiante se enardezca con el deseo de revancha y de salvación.»²⁶ Eso significaba que cuanto mayor era la magnitud de la humillación a manos de Occidente, más intenso era el deseo de plantear una imagen idealizada de Oriente. No obstante, Tagore y Liang Qichao representaban una fuerte tendencia inicial, todavía visible hoy en día, de intelectuales asiáticos que califican de inhumanamente utilitarias las modalidades occidentales de la política, de la teoría económica, de la ciencia y de la cultura.

Liang Shuming se mostraba fiel a sí mismo en su crítica de dos tendencias de la cultura occidental: el interés propio individual, algo que a su juicio tenían en común tanto la democracia liberal como el comunismo, y la voluntad faustiana y la sed de conocimiento de la naturaleza, que había dado lugar a la ciencia moderna, pero que también había creado la Máquina, a la que, a imitación de Gandhi (al que admiraba), Liang denominaba el «diablo del mundo moderno».²⁷

En Asia mucha gente compartía esa crítica de la modernidad, sobre todo los intelectuales liberales, los modernistas islámicos y los revolucionarios marxistas, así como los tradicionalistas. Al surgir de una experiencia compartida de dominación occidental, la crítica no sólo respondía al conjunto común de dilemas que había planteado la supremacía global de las normas culturales, políticas y económicas occidentales, sino que también daba una nueva formulación a las preguntas que durante siglos habían planteado los filósofos occidentales: ¿Qué es una vida de calidad? ¿Cuál es la naturaleza de la autoridad, de la justicia y de la igualdad? ¿Qué es lo que vincula a un individuo con la sociedad? Esa nueva formulación ponía las preguntas en una perspectiva humana más amplia. Como dijo Tagore:

Cuando el egoísmo nacional, la antipatía racial y el interés comercial organizados empiezan a exhibir sus feas deformidades en toda su desnudez, ha llegado el momento de que el hombre sepa que su salvación no está en la organización política ni en el aumento de las relaciones

comerciales, ni tampoco en ninguna reordenación mecánica de los sistemas sociales, sino en una transformación más profunda de la vida, en la liberación de la conciencia a través del amor, en la realización de Dios en el hombre.²⁸

Tagore, Liang y al-Afghani, que a menudo fueron despectivamente menospreciados en su época, crearon el vocabulario con el que muchos asiáticos iban a verbalizar sus aspiraciones y sus frustraciones durante el siglo siguiente.

De entre todos aquellos críticos de la modernidad occidental y reinventores de la tradición, el más prominente desde el punto de vista político fue, por supuesto, Gandhi. Gandhi fue capaz de ver que los desastres morales sin precedentes de la era moderna –la rebatiña de Occidente por las colonias en Asia y en África, las guerras mundiales entre naciones y los imperios rivales, el ascenso del totalitarismo– ponían en práctica la lógica nihilista de un punto de vista puramente secular y materialista: que no hay nada sagrado en la batalla por el poder terrenal, y que los Estados-nación con unas economías construidas en torno a la multiplicación indefinida de los deseos individuales tienen grandes posibilidades de librar las guerras más destructivas a fin de mantener el estilo de vida que han elegido.

China produjo sus propios pensadores ávidos de conservar y propagar, si no todas, algunas normas e ideales de la larga tradición confuciana de su país. Al igual que muchos asiáticos que empezaron siendo liberales al estilo occidental, Yan Fu dio un giro de 180 grados y en 1916 firmó una petición para que el confucianismo se elevara a religión estatal:

La cultura occidental, después de esta guerra europea, ha quedado totalmente corrompida. Antes, cuando oía decir a nuestros eruditos de la vieja escuela que llegaría un día en que las enseñanzas de Confucio serían practicadas por toda la humanidad, yo pensaba que estaban diciendo tonterías. Pero ahora me parece que algunos de los hombres más ilustrados de Europa y de América están llegando poco a poco a una opinión

parecida. [...] Me da la impresión de que, a lo largo de tres siglos de progreso, los pueblos de Occidente han logrado cuatro principios: ser egoístas, matar a los demás, tener escasa integridad y sentir poca vergüenza. ¡Qué diferentes son los principios de Confucio y de Mencio, tan amplios y tan profundos como el Cielo y la Tierra, concebidos para beneficiar a todos los hombres en todas partes!²⁹

El propio Liang Qichao nunca fue más allá de su desconfianza del Occidente moderno y de su respeto por la tradición china. Y el vehemente rechazo del confucianismo por los radicales del Cuatro de Mayo no acabó con su prestigio intelectual y moral en China. Durante el gobierno del Guomindang, entre 1927 y 1937, Chiang Kai-shek intentó restablecer el sistema confuciano como parte de su intento de reunificar un país caótico. Su campaña por la regeneración de China –grandiosamente titulada el movimiento por la Nueva Vida– se basaba en las ideas confucianas de decoro, justicia, integridad y respeto por uno mismo.

Liang Qichao falleció en 1929, como creyente hasta el final en el confucianismo, a pesar de los muchos ataques que recibió de los intelectuales más jóvenes. El confuciano más famoso de las décadas de 1920 y 1930 fue Liang Shuming, que vaticinaba unas comunidades rurales, autosuficientes y morales, al estilo de las que propugnaba Gandhi, a lo largo y ancho de China. Incluso llegó a poner en práctica su teoría en la provincia de Shandong, donde inició un programa de reconstrucción rural diseñado para confucianizar el campo en China. En 1938, Mao Zedong, otro activista rural, fue a ver a Liang y ambos mantuvieron largas conversaciones acerca del trabajo de ésta. Da la impresión de que el propio Mao nunca se desprendió del todo del moralismo confuciano de su primera época, pese a su crítica pública y virulenta del confucianismo. Su socialismo utópico tenía algo más que un atisbo de la fantasía de un mundo armonioso de Kang Youwei. En 1949 Mao decía estar convencido de que «la civilización burguesa occidental, la democracia burguesa y el plan de una república burguesa han quebrado a los ojos del pueblo chino». Una «república popular», afirmaba Mao, iba a «abolir las clases y a acceder a un mundo de Gran Armonía» –un mundo al que Kang Youwei «no encontró ni podía encontrar la forma de llegar»–. En 1958, los

cuadros del partido recibieron la orden de aprender del libro de Kang en el momento en que se disponían a establecer «Comunas del Pueblo» por todo el país.

Mao, en la misma medida que Liang Qichao y otros confucianos (y por cierto, que Ho Chi Minh), creía que la transformación moral y espiritual de los individuos, y una acción colectiva virtuosa eran los prerequisites para los cambios sociales y políticos de mayor calado. Al final, Mao tuvo éxito allí donde Liang Qichao fracasó a la hora de revitalizar y reunificar China en torno a una ética compartida. Durante sus tres primeras décadas en el poder, los comunistas chinos intentaron erradicar el confucianismo de China, tachándolo de «feudal» y reaccionario. Pero a medida que el atractivo del comunismo iba disminuyendo, los altos funcionarios del partido volvían a defender el confucianismo. La cultura china, insistía Mao, debería tener su propia forma, su «propia forma nacional».³⁰ Y parece que el Gobierno chino está haciendo un esfuerzo en esa dirección de una forma totalmente inesperada, ya que está promocionando la cultura china en el extranjero mediante la creación de Institutos Confucio –la versión china de la Alliance Française y del Instituto Goethe–. Además, los líderes chinos han empezado a utilizar expresiones como «sociedad armoniosa» para dar lustre a sus credenciales como mitigadores de las desigualdades sociales y económicas.

Los antimodernos del mundo islámico

En ningún lugar se invocaban con mayor vigor los ideales tradicionalistas en contra de la ofensiva de la modernidad que en el mundo musulmán. Una crisis convulsionó al mundo del islam desde el momento en que se vio las caras con Occidente, y posteriormente padeció su penetración. El curso de la historia, que los hombres blancos creían dirigir, parecía contradecir el sentido musulmán de un orden mundial configurado exclusivamente por Dios. El malestar hizo presa en los musulmanes más inteligentes y sensibles; eso fue lo que Jamal al-din al-Afghani manifestaba con mayor pasión a medida que fue pasando de una interpretación liberal del islam al nacionalismo, y más tarde al panislamismo.

«El islam» y «Occidente»: ésas fueron las dicotomías que inventó al-Afghani. Certificaban no ya una simple oposición sino un desequilibrio de poder fundamental. El mundo del islam, internamente débil, se veía amenazado desde fuera. Sin embargo, su propia fe en una sociedad guiada por Dios y en unas nociones obligatorias sobre el bien social sobrevivió a la confrontación con un orden socioeconómico basado en el interés individual.

La nostalgia por el antiguo mundo del islam se adueñó de algunos de los hombres más brillantes y cosmopolitas del mundo musulmán, como el poeta musulmán indio Muhammad Iqbal, el padre intelectual y espiritual de Pakistán. Iqbal, que había nacido en 1876 en una familia analfabeta, cayó bajo la influencia del poeta antibritánico Akbar Illahabadi. En 1905 viajó a Europa, donde estudió filosofía en Gran Bretaña y en Alemania. Aunque quedó impresionado por los múltiples logros de Europa, a Iqbal le inquietaban sus culturas racistas y ultracompetitivas. Anticipándose a Tagore, a Liang y a otros críticos de la cultura materialista de Occidente posteriores a la Gran Guerra, Iqbal ya advertía en 1908:

O, habitantes de las ciudades de Occidente,
Esta morada de Dios no es una tienda,
Y lo que vosotros consideraréis una moneda auténtica
Tan sólo resultará ser una falsificación.
Vuestra civilización se suicidará
Con su propia espada.³¹

En sus comienzos, Iqbal había sido un nacionalista indio a imitación de Akbar Illahabadi. Pero durante su estancia en Europa, la historia del islam adquirió nuevos significados para él. Durante el viaje de regreso a la India, en 1908, al avistar la costa de Sicilia, escenario de uno de los mayores triunfos del islam en Europa, dejó escapar un lamento por lo que ya no era sino una «tumba de la cultura musulmana»:

¿De quién es la historia que se oculta entre tus ruinas?
El silencio de tus pisadas tiene un medio de expresión.
Cuéntame tu pena, yo también estoy lleno de dolor;

Soy el polvo de aquella caravana cuya meta eras tú.
Vuelve a pintar una vez más ese cuadro y muéstramelo;
Hazme sufrir contándome la historia de tus días de antaño.
Yo llevaré tu regalo a la India;
Haré llorar a otros, como lloro yo aquí.³²

Mientras estaba en Europa, Iqbal también se convirtió en un admirador de Nietzsche –en concreto de su idea del Superhombre, de la autocreación y de la autoafirmación–, aunque él mismo se hizo más consciente que nunca de su identidad musulmana y estaba cada vez más convencido de que el progreso de los musulmanes indios no estribaba en imitar a Europa sino en reformar y revitalizar la comunidad religiosa en la que habían nacido. Para ello, empezó a ensalzar en sus escritos el vigor masculino de estilo nietzscheano, y el gran pasado islámico. Al igual que muchos modernistas islámicos que se remontaban al islam clásico, Iqbal se convirtió en un crítico del sufismo y de las tradiciones místicas y populares dentro del islam que defienden el rechazo del ego y de la individualidad, e incluso criticaba algunas sectas islámicas como la comunidad ahmadí. A su juicio, Europa acabaría autodestruyéndose por culpa del exceso de materialismo; a continuación el islam, que ocultaba el principio del verdadero individualismo, surgiría como salvador de la humanidad.

Iqbal iba a ejercer una gran influencia en una generación de pensadores iraníes que crearon la base intelectual de la Revolución islámica de 1979. En su libro sobre el pensador indio, titulado *Nosotros e Iqbal*, Alí Shariati le comparaba con al-Afghani y con Tagore: «Lucha contra el colonialismo por la liberación de las naciones musulmanas, igual que lo había hecho Sayyid Jamal. Se propone salvar la civilización, como lo había intentado Tagore, de la tragedia de la razón calculadora y de la lacra de la ambición».³³ Shariati afirmaba que Iqbal «daba consistencia ideológica» al movimiento islámico que inició al-Afghani.³⁴ En una alocución pronunciada en un congreso sobre Iqbal celebrado en Teherán en 1986, el líder supremo de Irán, Sayyid Alí Jamenei, fue más allá y afirmó que la República Islámica de Irán era «la encarnación del sueño de Iqbal». «Estamos siguiendo el camino que nos mostró Iqbal», añadió Jamenei.³⁵

Shariati y Jamenei tienen razón en cierto sentido, pese a que los rituales y las formas obligadas de las ideologías y los Estados islámicos en la era moderna tienen muy poco en común con la idea que se hace Iqbal de la libertad espiritual y de la comunidad del islam. Hacia el final de su vida, las ideas de Iqbal, que insistían en un islam «puro», cada vez más preocupado por defender la *sharía* y con un mayor desdén por los sistemas políticos y las ideologías occidentales, tenían mucho que ofrecer a los partidarios del renacimiento islámico –sobre todo a los que estaban empezando a plantear un inevitable conflicto entre el islam y el no-islam–. En su gran obra, un libro dantesco de poemas titulado *Jawid Nama* (El libro de la eternidad), Iqbal inventaba una serie de diálogos con figuras famosas. Uno de sus interlocutores es al-Afghani; los dos pasan revista a las ideologías del capitalismo y del socialismo y a la idea del soberano divino y bueno. En el poema, para al-Afghani –y para Iqbal– la democracia occidental es un narcótico que los ricos imponen a los pobres:

El republicanismo de Occidente es el mismo viejo instrumento,
Entre sus cuerdas no hay más canciones que las del cesarismo.
El demonio de la explotación baila con atuendo republicano,
Y uno se imagina que es el hada de la libertad.
Instituciones constitucionales, reformas, privilegios, derechos,
Son dulces somníferos occidentales.³⁶

La conversación concluye con un mensaje que al-Afghani envía a los comunistas soviéticos para que abandonen *El capital* y hagan del Corán la inspiración intelectual de su socialismo. «¿Qué es el Corán? Para el capitalista, un mensaje de muerte; / Es el protector del esclavo desposeído.»

Ese pensamiento centrado en el islam suscitó el interés por Iqbal de un escritor más joven llamado Abdul Ala Mawdudi (1903-1979). Tres años después de la muerte de Iqbal, ocurrida en 1938, Mawdudi fundó Jamaat-e-Islami, el primer partido revolucionario de vanguardia al estilo leninista de todo el mundo islámico. Mawdudi, que era contrario al nacionalismo, así como al socialismo y al capitalismo, creó el primer programa coherente y consistente para un Estado «islámico» donde Dios era el soberano absoluto.

La falta de éxito político inicial de Mawdudi en Pakistán contradice la gran influencia que tuvo su ideología casi teocrática en una amplia gama de pensadores y activistas musulmanes, como el ayatolá Jomeini de Irán, que tradujo al persa muchas de las obras del escritor de Asia meridional. Con la intención de convertir a Pakistán en un estado islámico, Mawdudi recibiría póstumamente el refrendo oficial de Zia-ul-Haq, el brutal déspota militar de Pakistán durante la década de 1980.

Ningún líder islámico describía una utopía enteramente laica. El Partido Comunista de Indonesia (PKI) sí logro un apoyo generalizado en el país de mayoría musulmana entre 1921 y 1965, año en que fue violentamente erradicado. Sin embargo, los ateos radicales como Mao Zedong tenían pocas posibilidades de prosperar en las sociedades islámicas. Y ni siquiera los partidos nacionalistas laicos, como el partido Baaz en Irak y en Siria, podían ignorar el poder movilizador del islam. En Indonesia, la ideología gobernante del propio Sukarno —el «nasikom»— era una combinación de nacionalismo, islam y comunismo. Las revoluciones que triunfaron en los países musulmanes se pusieron en marcha en nombre del islam, no de Marx ni de Paine. El liberalismo, definido en su sentido más amplio, tuvo escaso arraigo en el mundo musulmán.

Al principio los musulmanes admiraron el liberalismo de estilo occidental por haber creado, por lo menos en Europa, una civilización humanitaria. Pero ese prestigio empezó a desmoronarse durante el último cuarto del siglo XIX; el liberalismo quedó desacreditado por su aparente complicidad con el imperialismo, y por su incapacidad de solidarizarse con los elementos nacionalistas liberales de la sociedad musulmana. Desde luego, el liberalismo en Europa no era en absoluto lo mismo que el liberalismo en las colonias, que se parecía demasiado a una especie de liberalismo con segregación racial. Mohammed Abduh resumía un sentimiento generalizado cuando, tras reiteradas decepciones, confesó en 1895 que «Los egipcios antiguamente creíamos en el liberalismo inglés y en la comprensión de los ingleses; pero ya no creemos en eso, porque los hechos son más elocuentes que las palabras. Nos hemos dado cuenta de que vuestra liberalidad tan sólo es para vosotros mismos, y vuestra

comprensión hacia nosotros es la misma que tiene el lobo por el cordero que se digna devorar».³⁷

Pero incluso los liberalismos autóctonos y reformistas demostraron tener unas raíces poco profundas. Figuras como sir Sayyid Ahmed Khan, el pedagogo indio; Taha Husayn, el liberal egipcio educado en París y discípulo de Abduh, o Namik Kemal, el pensador Joven Otomano, cumplieron con la tarea crucial de centrar las mentes de los musulmanes en un mundo ordenado por algo más que el Dios del islam. No obstante, no pasaron de tener un papel periférico en sus propias sociedades, y fueron incapaces de ofrecerles un camino hacia delante que fuera perdurablemente original. Podían insistir, como hacía Taha Husayn, en que «yo abogo por una aproximación selectiva a la cultura europea, no por un préstamo indiscriminado y al por mayor».³⁸ Sin embargo, los intelectuales occidentales creían que los pensadores liberales del mundo islámico no eran lo suficientemente laicos, mientras que los tradicionalistas sospechaban que pretendían vaciar aún más de contenido las sociedades musulmanas con las ideologías occidentalizantes del humanismo y el racionalismo. En el mejor de los casos, el constitucionalismo liberal, tal y como lo planteaba al-Afghani, podía ser un instrumento para fortalecer a las sociedades musulmanas contra Occidente. Pero un musulmán liberal como sir Sayyid, que llegó al extremo de desafiar los postulados básicos del islam, se granjeó la ira del propio al-Afghani.

Entre las ideologías importadas de Occidente –y posteriormente utilizadas en su contra–, el nacionalismo tuvo más aceptación sobre todo en el momento en que los antiguos imperios se desmoronaron durante la primera mitad del siglo XX, y se puso de moda la idea de la autodeterminación. Alguien como Iqbal, que inicialmente desconfiaba del nacionalismo, al que culpaba del «suicidio de Occidente», y que se inclinaba más por el panislamismo de al-Afghani, se doblegaba ante su lógica política. «Por el momento –admitía Iqbal a principios de los años treinta– todas las naciones musulmanas deben sumirse en su propio ser más profundo, concentrar temporalmente la mirada únicamente en sí mismas, hasta que todas sean fuertes y poderosas y puedan formar una familia viva de repúblicas.»³⁹ En ese sentido, las exhortaciones del propio al-Afghani a los nacionalismos fueron proféticas; resultaron ser más prácticas que su panislamismo, que, como demostró la fallida campaña a favor

del restablecimiento del califato, era una idea romántica. Los egipcios y los indios musulmanes que intentaban imponerse a los británicos, los sirios que luchaban contra los franceses, los iraníes que se resistían a los designios de ingleses y rusos sobre su país, los indonesios alineados contra los holandeses, e incluso los turcos que expulsaron a los griegos de Anatolia en 1922, tomaron elementos prestados del arsenal de ideas e instituciones de Occidente. Muchos de los líderes de aquellos movimientos nacionalistas –Mustafá Kamil, Saad Zaghlul, Jinnah, Atatürk, Nasser, Sukarno– pertenecían a las minorías occidentalizadas de sus respectivos países, y los ideales izquierdistas del socialismo a menudo desempeñaron un importante papel en aquellas campañas antiimperialistas. Sin embargo, la irrupción de las masas musulmanas en la política antiimperialista inevitablemente confirió un matiz islámico a todos aquellos nacionalismos diversos.

La descolonización, y la disminución gradual de la influencia occidental, no mermó el poder del islam popular. En Pakistán, la idea de que el islam definía una comunidad nacional acabó complicando –y poniendo en peligro– las intenciones seculares del fundador del país, Jinnah. En países como Irak, Siria, Egipto e Irán, los líderes nacionalistas próximos al socialismo no tuvieron más remedio que erradicar por la fuerza bruta los grupos musulmanes, animados por un nacionalismo antioccidental, como los Hermanos Musulmanes de Egipto. Sin embargo, ni el sha de Irán, partidario de la modernización, ni Saddam Huseín en Irak, fueron capaces de abandonar el imaginario y el simbolismo del islam popular. Incluso Atatürk, que tenía una ideología secular, introdujo un islam patrocinado por el Estado, al tiempo que negociaba cuidadosamente con los líderes islámicos.

El aspecto más llamativo del mundo islámico durante la segunda mitad del siglo XX han sido los estallidos, a menudo fanáticos, de un islam profundamente politizado tanto en tierras suníes como chiíes. Durante este periodo, las organizaciones Jamaat-e-Islami, de Pakistán, y los Hermanos Musulmanes, de Egipto, han pasado de estar en los márgenes políticos de sus sociedades a ocupar la corriente mayoritaria. En Irán estalló una Revolución islámica y sus réplicas viajaron hasta lugares tan remotos como la península

de Malaca y Java, transformando la política en dichas regiones. Tres años después, en 1981, un militante islámico asesinó al presidente de Egipto. En el plazo de una década, los grupos transnacionales, que a menudo defendían versiones salafistas radicales del islam, declararon la guerra santa contra los regímenes árabes despóticos de Túnez, Egipto, Argelia, Siria y Libia.

Pese a sus diferentes contextos políticos, esos grupos islamistas tenían en común una idea del islam como marco para la reforma moral, y como ideología e identidad revolucionarias. Consideraban a sus adversarios como élites estatales y locales autóctonas represivas, que a su vez eran percibidas como una parte de un ente más grande, remoto y amenazador denominado «Occidente». Según la cosmovisión islamista, no sólo se consideraba que el liberalismo, el nacionalismo y el socialismo habían fracasado, sino también el progenitor de esas ideologías, el propio Occidente. Como afirmaba en un escrito Sayyid Qutb (1906-1966), el más influyente de los pensadores islamistas modernos, haciéndose eco, entre otras cosas, de las radicales críticas de Gandhi a la civilización moderna:

En estos tiempos ha surgido por doquier una protesta, un toque de advertencia sobre el destino de la humanidad, que está a merced de una civilización materialista carente de fe y de espíritu humano –la civilización del hombre blanco–. Las alarmas son diversas; a veces advierten del descenso de toda la humanidad a los abismos; otras advierten de su caída en el marxismo; y otras han hecho distintas sugerencias para evitar esos múltiples peligros. Pero todos esos intentos resultan inútiles porque no abordan la base del problema, no atacan sus enormes y extensas raíces, que están enterradas en territorio europeo. Todas esas protestas y todos esos remedios simplemente nos dejan claras las deficiencias y la miopía de la mentalidad europea y de su visión.⁴⁰

Occidente ha dejado de ser la fuente de cosas buenas y también de cosas malas, rebosante de beneficios materiales pero deficiente en cuestiones espirituales; es preciso rechazarlo *in toto*. Esa convicción ha ido consolidándose a lo largo de las décadas entre muchos musulmanes. Dos destructivas guerras mundiales y la Gran Depresión han puesto de manifiesto

los graves fallos estructurales de los modelos políticos y económicos occidentales. La descolonización vino a socavar ulteriormente el poder político de los países occidentales; y los desesperados intentos por recuperarlo –en Suez en 1956, y en Argelia y Vietnam– destruyeron los últimos vestigios de su autoridad política y moral. Otro golpe demoledor para el prestigio de Occidente fue la creación del Estado de Israel en territorio palestino en 1948. Vino a confirmar la duplicidad de que había dado muestra Occidente en 1916 con el acuerdo secreto Sykes-Picot (revelado al mundo por Lenin tras la Revolución bolchevique), por el que los británicos y los franceses planeaban repartirse entre ellos los países de lengua árabe tras la Primera Guerra Mundial; y la arrogancia racial puesta de manifiesto en la Conferencia de Paz de París parecía quedar institucionalizada con la imposición de un país de colonizadores europeos en Oriente Próximo.

Puede que los acontecimientos que se producían en tierras lejanas afectaran únicamente a la percepción que tenían de Occidente las élites de los países musulmanes. Pero los cambios internos pusieron en contacto a muchos más sectores de la población con la agitación política y les abrieron los ojos a las desigualdades y a las injusticias. El conjunto de la población de los países musulmanes aumentó espectacularmente durante la segunda mitad del siglo XX, lo que obligó a mucha gente a emigrar desde las zonas rurales a unas ciudades ya de por sí superpobladas; la proporción de musulmanes que viven en áreas urbanas aumentó exponencialmente entre 1950 y 1990. Al entrar en contacto con los nuevos medios de comunicación, con el consumo conspicuo de las élites y con la desigualdad galopante, muchos musulmanes se volcaron en el islam con un nuevo fervor. Surgieron las mezquitas y las madrasas a lo largo y ancho del nuevo paisaje urbano. Los libros y las revistas baratas hicieron asequible a más gente el acceso a la devoción islámica, y los periodistas y predicadores musulmanes populares (de los que muy pocos habían recibido la educación tradicional de los ulemas) empezaron a ofrecer un nuevo islam «para consumo propio» a las personas desarraigadas de las estructuras sociales tradicionales. La pluralización de la autoridad islámica, de la que habían sido precursores al-Afghani, Abduh y muchos otros miembros de la

intelligentsia laica musulmana, nunca había sido tan acelerada como en la segunda mitad del siglo XX.

Además, ese nuevo islam recibía el impulso de la lógica ideológica de los modernos programas de construcción nacional. En países como Turquía y Egipto, donde los déspotas imponían sus reformas desde arriba, la modernización se convirtió en sinónimo de la salida del islam del centro de la vida pública, de la deslegitimación de la educación y el derecho islámicos, y de la marginación de los eruditos islámicos. Como había observado al-Afghani durante sus viajes por el mundo musulmán, los imperativos de la modernización y del crecimiento económico impuestos por las potencias occidentales habían perturbado radicalmente la antigua cohesión de las sociedades islámicas por el procedimiento de crear nuevas clases y redistribuir el poder entre ellas.

Surgieron nuevas élites urbanas de las instituciones educativas y las burocracias modernas, que tendían a dedicar muy poca atención a las fuentes tradicionales de autoridad. Muchas de esas élites se enriquecían a expensas de la población rural pobre. Se fue formando una bolsa de descontento, sobre todo entre la gente más marginada por ese proceso, como el clero, los comerciantes de las poblaciones pequeñas, los funcionarios provinciales y los hombres de origen semirural –el tipo de personas que se pasaba el tiempo escuchando a al-Afghani.

Lo que confirió al antioccidentalismo una base de masas y unos fundamentos intelectuales más amplios fue el fracaso de los programas nacionalistas laicos en los países musulmanes poscoloniales. En muchos casos –Egipto, Túnez, Indonesia, Argelia– el Estado musulmán poscolonial no continuó con las políticas del Estado colonial, sobre todo por su desconfianza del islam popular, e intentó restringir, cuando no eliminar completamente, el papel de éste en la vida pública. Pero la inmensa mayoría de la gente de los países musulmanes nunca dejó de creer en el islam. Tampoco consiguieron desarrollar la costumbre de considerar al islam un fenómeno puramente *religioso*, diferenciado de la economía, de la política, del derecho y de otros aspectos de la vida colectiva.

Las élites poscoloniales occidentalizadas y laicas veían en el islam un obstáculo para el objetivo nacional de desarrollo secular y de consolidación

económica; a menudo reprimían brutalmente a los grupos islámicos. Pero cuando fracasaban los esfuerzos modernizadores de ese tipo, ya que en muchos casos estaban abocados a ello, o cuando provocaban sufrimiento entre las masas, el prestigio del islam se veía ulteriormente reforzado. Y no sólo eso: a ojos de sus víctimas, los fracasos de la modernización y de la secularización venían a mermar la credibilidad y la autoridad de las élites locales en los países musulmanes, así como sus ideologías de modernización.

Sayyid Qutb fue testigo de la grave deficiencia tanto del liberalismo de corte occidental como del socialismo en Egipto; también fue uno de los primeros críticos del nacionalismo, que le parecía un aspecto del colonialismo intelectual que padecía Egipto. No es de extrañar que Qutb, cuya vida e ideas escenificaban el abandono generalizado de las ideologías seculares occidentales en aras del islamismo, acabara siendo la fuente de inspiración de varias generaciones de islamistas radicales de Egipto, Arabia Saudí, Siria, Irak y Turquía.

Qutb, que había nacido en una familia antiguamente próspera pero venida a menos en una época difícil (un origen que comparten numerosos radicales de toda Asia), creció y se hizo adulto en un Egipto animado, a partir de 1919, por el nacionalismo del partido Wafd de Saad Zaghlul. Estudió en una universidad laica en El Cairo; su primer mentor fue un periodista de una inclinación liberal bastante convencional, y Qutb trabajó como maestro durante muchos años en el moderno sistema educativo de Egipto. De hecho, como crítico literario y admirador temprano de Naguib Mahfuz, el novelista más famoso de Egipto, Qutb se alineó contra los escritores más religiosos de su época.

Pero una vez que el partido Wafd se mostró incapaz de hacer progresos en contra del monarca pro británico, y a medida que quedaba de manifiesto la impotencia del liberalismo de corte occidental frente al telón de fondo de la vulneración de la soberanía egipcia por parte de los británicos con ayuda de sus buques de guerra, Qutb empezó a cambiar de opinión. El islam salafista, del que acabaría siendo un destacado portavoz, era todavía un sector minoritario en la corriente general nacionalista y secular de Egipto. Rashid Rida había convertido el panislamismo de al-Afghani en una importante fuerza

internacional a través de su revista *al-Manar*, y Hasan al-Banna, influido por él, iba a crear los Hermanos Musulmanes en 1928, proporcionándole al salafismo una base organizativa. Pero fueron sobre todo las figuras como Saad Zaghlul y Mustafá Kamil, ayudados por los árabes cristianos y judíos, las que lideraron el proyecto de luchar contra el imperialismo británico y de inculcar un sentimiento de nacionalismo árabe durante las tres primeras décadas del siglo XX.

Tras ver cómo se le impedía defender la causa de Egipto en la Conferencia de Paz de París en 1919, el partido Wafd de Saad Zaghlul encabezó una importante rebelión contra el dominio británico. Los símbolos laicos caracterizaron la insurrección. Un sacerdote copto exigió la independencia desde el púlpito de la mezquita de al-Azhar. Los campesinos participaron en masa. Daba la impresión de que los británicos cedían, puesto que declararon unilateralmente Estado soberano a Egipto en 1922. Sin embargo, aquello resultó ser una farsa. Los británicos se aferraron a sus privilegios especiales en el país, lo que hacía imposible el normal funcionamiento del Gobierno del Wafd, que llegó al poder en 1924, tras las primeras elecciones celebradas en Egipto. El principal colaborador de Gran Bretaña, el monarca, le echó una mano al disolver el Parlamento el primer día que se reunió, en 1925. Los británicos controlaban casi todos los ministerios de Egipto. La expresión política de los egipcios se limitaba a un Consejo Legislativo por designación, que únicamente daba el visto bueno a las decisiones de los británicos. Las fuerzas de ocupación británicas detentaban el auténtico poder en el país, y lo ejercieron en 1926 literalmente mediante el uso de una cañonera,¹⁹ que obligó al Wafd a salir del Gobierno.

Las relaciones entre el mundo árabe y Occidente nunca habían sido tan tensas como lo fueron entre las dos guerras mundiales. Los intelectuales musulmanes que defendían las ideologías occidentales del nacionalismo, del secularismo y de la democracia se sentían cruelmente traicionados por la negativa de Europa a apoyar sus aspiraciones a la independencia nacional. La antigua *Dar al-Islam* del Imperio Otomano, que carecía de fronteras, y que en cambio había pasado a estar demarcada por fronteras al estilo europeo, se convirtió en una pista de obstáculos para los musulmanes, incluso para los que acudían en peregrinación a La Meca. Colaborando en secreto, Gran Bretaña y

Francia ya se habían repartido entre ellas las áreas de territorio otomano de las que se habían adueñado tras la Gran Guerra, habían creado nuevos Estados arbitrarios, como Irak, Jordania y Líbano, y habían prometido una patria aparte para los judíos europeos en la Palestina gobernada por los británicos. Espoleada por el antisemitismo de Europa, la inmigración judía a Palestina se fue incrementando durante los años de entreguerras, cuando los egipcios estaban preocupados por la política interior.

Mientras los árabes de todos los países protestaban contra la apropiación de los territorios palestinos, los empresarios europeos extraían los recursos de Egipto, degradando a sus habitantes originales a mano de obra barata. El partido Wafd era elegido una y otra vez con grandes mayorías, pero se veía frustrado en el desempeño de los cargos políticos, dado que los británicos consideraban que se trataba de un «régimen ultrademocrático, xenófobo y revolucionario».⁴¹ Como comentaba mordazmente Nehru, que desde la India observaba el caso de Egipto, «da la impresión de que para un país oriental la democracia sólo significa una cosa: cumplir los deseos de la potencia imperialista que lo gobierna, sin tocar ni uno solo de sus intereses. A condición de que cumpla esa salvedad, la libertad democrática puede florecer sin trabas».⁴²

En 1936, las sonadas protestas e insurrecciones antiimperialistas finalmente redujeron el control de Egipto y Sudán por parte de los británicos, que se vio limitado a la ocupación del corredor del canal de Suez. La persistente incertidumbre política no ayudaba a la reconstrucción económica, sobre todo en el campo, donde el aumento de la población y de la presión sobre las tierras agrícolas incrementaba la pobreza. A ojos de muchos egipcios, una élite gobernante excesivamente occidentalizada había asumido una postura colonialista hacia la masa del pueblo pobre y analfabeto; aquellos egipcios desafectos iban a formar muy pronto el grueso de los islamistas de los Hermanos Musulmanes.

Durante la década de 1930, Sayyid Qutb empezó a destacar como crítico de la injerencia británica, de las crecientes desigualdades en Egipto y de la incapacidad del país a la hora de apoyar a los árabes palestinos en contra de los colonizadores sionistas. Rompió con sus mentores liberales, y en un momento en que los movimientos anticoloniales se intensificaban en la India,

en Vietnam, en la Malasia británica, en Indonesia y en Kenia, Qutb se desesperaba ante los «colaboradores autóctonos» de Egipto.⁴³ Su angustia se agravó con la fundación en 1948 del Estado de Israel, un paso que, tras el asesinato sistemático de seis millones de judíos, se había convertido en un imperativo moral para muchos países occidentales. En la guerra que estalló a continuación, los sionistas derrotaron a una alianza de ejércitos árabes, expulsaron a cientos de miles de árabes que vivían en Palestina y proclamaron un Estado independiente. Aquello supuso una derrota radical sobre todo para Egipto –la más moderna de las naciones árabes–, e Israel se convirtió en un símbolo de la impotencia árabe frente al poderío occidental y ha seguido siéndolo.

La victoria de Israel y la humillación militar de Egipto en 1948 supusieron un hito importante en la nueva actitud de Qutb, como también lo fue el viaje que realizó ese mismo año a Estados Unidos, que a la sazón era la encarnación de la modernidad de la posguerra. Allí fue donde Qutb empezó a desarrollar por primera vez su crítica más amplia de la civilización occidental y de su malsana obsesión por el progreso material y tecnológico, en detrimento de la libertad moral y de la justicia social.

Al igual que Liang Qichao, Qutb no encontró en el modelo de política y sociedad estadounidenses demasiadas cosas que recomendar para su país de origen. A su juicio, la democracia era impracticable, no ya porque suponía una ciudadanía culta y consciente, sino porque convertía a los seres humanos en la fuente última de soberanía, en vez de a Dios. Por añadidura, la idea de que hubiera que definir la vida de calidad en términos de bienestar económico se le antojaba repugnante a Qutb, y también, a su juicio, desacreditaba al marxismo. Las manifestaciones estadounidenses del liberalismo social y del individualismo –y en particular la libertad sexual– le horrorizaban aún más. El racismo, del que, además de la versión tradicional, Qutb conoció también la variante antiárabe, le pareció un rasgo esencial de la plenitud material de Estados Unidos, motivada por la «presunción» de que se trataba del «legado del Hombre Blanco».⁴⁴ A partir de entonces utilizó a discreción la expresión «hombre blanco» como epíteto: «Debemos fomentar en nuestros hijos en edad escolar unos sentimientos que les abran los ojos a la tiranía del hombre blanco, de su civilización y de su voracidad animal».⁴⁵

A Qutb ya le había inspirado la idea de un partido islamista de vanguardia y de un estado islámico que había planteado el pensador paquistaní Abul Ala Mawdudi. Poco después de su regreso de Estados Unidos, Qutb ingresó en los Hermanos Musulmanes, y empezó a defender agresivamente una visión islamista de la política, la sociedad y la economía, y a exhortar a los musulmanes a acabar con los regímenes laicos y a sustituirlos por las leyes divinas tal y como se manifiestan en la *sharía*. Al igual que anteriormente al-Afghani y Abduh, Qutb era indiferente a las tradiciones exegéticas del islam y prefería centrarse en el Corán y en las palabras del Profeta. Sin embargo, a diferencia de al-Afghani, Qutb no sentía ninguna necesidad de conciliar el islam con la razón o con la ciencia. A su juicio, «Quien siente la necesidad de defender, justificar y disculpar no es capaz de exponer el islam». Deploraba que muchos musulmanes que estaban en contacto con el Occidente moderno sintieran como si «el islam estuviera inculcado, con la necesidad de defenderse, como un reo en un juicio».⁴⁶ Anteriormente Qutb había incluido a los países no musulmanes de Asia en su amplio frente antiimperialista. «Da la impresión –había escrito en 1943– de que la civilización oriental y sus tesoros espirituales son el refugio del mundo en su crisis actual.»⁴⁷ Pero en aquel momento había pasado a centrarse en el «bloque del islam que, fortalecido con los nuevos Estados de Pakistán e Indonesia, representaba la dignidad del Oriente musulmán».⁴⁸

Convencido de que la moderna vida secular planteaba más problemas que soluciones, Qutb empezó a arremeter contra el desarrollo político y social de Egipto, un desarrollo que, bajo los auspicios del imperialismo británico, había seguido una línea mayoritariamente occidental. A Qutb le llegó la oportunidad de poner en práctica sus ideas cuando un grupo de oficiales antiimperialistas del Ejército egipcio, encabezados por Gamal Abdel Nasser, dio un golpe de Estado contra el rey egipcio en 1952. Nasser invitó a Qutb a que presentara sus ideas para un sistema de gobierno justo, pero los oficiales del ejército, que tenían inclinaciones seculares y socialistas, rechazaron el esquema que propuso Qutb para un Estado islámico. Para Qutb aquello fue un claro indicio de que el régimen de Nasser era, a pesar de la estridencia de su antisionismo y de su panarabismo, un mero clon de los ateos imperialistas occidentales. Las relaciones entre los Hermanos Musulmanes y el ejército se deterioraron

rápidamente, hasta el extremo de que la organización fue ilegalizada; muy pronto, Qutb acabó encarcelado y torturado. Acusado de conspirar contra la revolución, fue detenido tres veces, y pasó en la cárcel la mayor parte de los diez años siguientes, durante los cuales padeció todo tipo de dolencias. La publicación de su libro más importante, *Milestones* [Hitos], le llevó a prisión por última vez en 1964.

Qutb fue objeto de un juicio sumario en 1966, a raíz del cual fue ejecutado en la horca y enterrado en una tumba sin nombre. Su vida relativamente corta contrasta con su influencia, que fue inmensa y subsiste hasta hoy en día. Tan sólo un año después de su muerte, Israel derrotó por completo a los ejércitos árabes en la guerra de los Seis Días, y aquella humillación terminó de desacreditar el nacionalismo árabe laico que propugnaba Nasser. Aunque los déspotas secularistas que sucedieron a Nasser en Egipto las relegaron a la clandestinidad, las ideas de Qutb empezaron a viajar por todo el mundo musulmán.

La influencia de Qutb se difundió porque no sólo desafiaba políticamente a Occidente y a las élites occidentalizadoras; también repudiaba su cosmovisión epistemológica y metafísica. Como afirmaba en *Milestones*:

La humanidad se encuentra hoy en día al borde de un abismo, no por la amenaza de aniquilación que pende sobre su cabeza –dado que eso es tan sólo un síntoma de la enfermedad, y no la enfermedad en sí– sino porque la humanidad ha quebrado en el ámbito de los «valores», de esos valores de los que se nutre el verdadero progreso y el desarrollo humano. Eso resulta sumamente claro para el Mundo Occidental, ya que Occidente no es capaz de seguir aportando los valores necesarios para [el florecimiento de] la humanidad.⁴⁹

Qutb iba más allá de una crítica convencional de los regímenes corruptos de Oriente Próximo y de la modernización fallida, para acusar a todas aquellas ideologías occidentales –ya fueran el nacionalismo, el liberalismo o el socialismo– que desterraban la religión y la moral del ámbito de la política, y que aclamaban la razón por encima de Dios.

«Quienes dicen que la religión no tiene nada que ver con la política no

saben lo que significa la religión», decía Gandhi en las últimas páginas de su autobiografía. Qutb, que admiraba mucho a Rabindranath Tagore por su énfasis en la espiritualidad, sin duda se habría mostrado de acuerdo. Los herederos ideológicos de Qutb, los radicales islámicos suníes que durante las últimas décadas han intentado derrocar las dictaduras laicas de Egipto, Siria y Argelia, estaban motivados por ese mismo deseo de reinstaurar la centralidad del islam en la vida humana.

Sin embargo, donde las radicales implicaciones de la crítica de Qutb al secularismo occidental han encontrado su mejor manifestación ha sido en el Irán chií. Como escribió el ayatolá Jomeini, utilizando unas palabras que parecen salidas de la pluma de Qutb (o, con algunas modificaciones, de las de Liang Qichao y Tagore):

La solución de los problemas sociales y el alivio del sufrimiento humano requieren un fundamento en la fe y la moral; el mero hecho de adquirir poder material y riquezas, de dominar la naturaleza y conquistar el espacio, no tienen consecuencias a ese respecto. Deben ir complementados y equilibrados por la fe, la convicción y la moralidad del islam, a fin de servir verdaderamente a la humanidad, en vez de ponerla en peligro. [...] Así pues, por el simple hecho de que alguien llega a algún sitio, o de que alguien invente algo, no debemos apresurarnos a abandonar nuestra religión y sus leyes, que regulan la vida del hombre y proveen a su bienestar en este mundo y en el más allá.⁵⁰

Jomeini se refería al programa más ambicioso para ponerse a la altura de Occidente desde las reformas de Mehmet Alí en Egipto en el siglo XIX. Se trataba de la «Revolución Blanca» del sha de 1963. No es de extrañar que también fuera Irán el escenario de lo que Michel Foucault denominó la «primera gran insurrección contra los sistemas mundiales, una forma de revuelta que es la más moderna y la más demencial». Según Foucault, «El islam, que no es simplemente una religión, sino toda una forma de vivir, una adhesión a una historia y a una civilización, tiene muchas posibilidades de

convertirse en un gigantesco barril de pólvora, del orden de cientos de millones de hombres». ⁵¹ La Revolución islámica iraní se convirtió en el ejemplo por excelencia de que, en ausencia de cualquier tipo de política democrática, los musulmanes podían recurrir a los temas islámicos del sacrificio y el martirio para desafiar a los gobernantes despóticos y corruptos que reivindicaban su legitimidad, tanto dentro del país como ante Occidente, en calidad de modernizadores y secularizadores.

Aunque Irán nunca fue una colonia europea, al ser un país rico en petróleo había sido dominado por los imperialistas británicos y rusos desde el siglo XIX. Al-Afghani había asistido al primero de los grandes movimientos antiimperialistas en 1891. Iban a producirse otros después de la Primera Guerra Mundial. No satisfecho con apropiarse de grandes regiones del Imperio Otomano, lord Curzon, a la sazón ministro de Asuntos Exteriores británico, ideó un plan para anexionarse Irán, convencido, en palabras de su primer biógrafo, Harold Nicolson, de que «Dios había seleccionado personalmente a las clases altas británicas como instrumento de la Divina Voluntad». El nacionalismo iraní fue consolidándose a lo largo de la primera mitad del siglo XX con el telón de fondo de una injerencia extranjera tan descarada. Su momento galvanizador llegó en 1953, cuando la CIA, en colaboración con los agentes del espionaje británico, derrocó el Gobierno nacionalista elegido en las urnas de Mohammad Mossadeq, que había amenazado con nacionalizar la participación occidental en la industria petrolera, y reinstauró al sha Reza Pahlevi. Con un déspota respaldado por Occidente a la cabeza, Irán parecía estar retrocediendo en plena era de la descolonización, y el sha correspondió a los que le habían apoyado en Occidente socavando todas las organizaciones nacionalistas, socialistas y liberales del país, allanando el camino, como se vería más tarde, para un movimiento explícitamente islámico.

En un momento en que los ideales de democracia y republicanism inspiraban tanto a las masas como a los intelectuales de la mayoría de los países poscoloniales, parecía que Irán, en tiempos del sha, estaba trabajando activamente para despolitizar a su ciudadanía. En vez de una ideología de construcción nacional, el régimen de Pahlevi ofrecía una mezcla de chovinismo persa, de culto al sha, y de una versión maquillada de la historia

preislámica de Irán. Pero ese cóctel no fue del agrado ni de las masas tradicionalistas ni de la creciente clase media. Los grandiosos planes de reforma agraria, de industrialización y urbanización que impuso el sha a la población mayoritariamente campesina dieron lugar a un descontento cada vez mayor. El intento de llevar a Irán al siglo XX creó una pequeña clase media, pero también desarraigó a millones de personas de sus hogares rurales tradicionales y las puso en contacto con la degradación de la vida urbana. La desigualdad iba en aumento, al tiempo que una pequeña élite urbana prosperaba y adquiría los símbolos de una moderna economía de consumo.

A principios de los años sesenta, los intelectuales iraníes empezaron a reeditar las obras de al-Afghani con nuevas introducciones; era un ídolo de los radicales islámicos en la Universidad de Teherán en los años setenta, la contrafigura islámica a los iconos de Marx, Mao y el Che Guevara, tan respetadas por los estudiantes de izquierdas –como decía Alí Shariati en 1970, al-Afghani era «el hombre que por primera vez levantó la voz de la conciencia en el aletargado Oriente»–.⁵² Sobre la base del antioccidentalismo visceral de hombres como al-Afghani, los intelectuales iraníes habían desarrollado a finales de los setenta una crítica sistemática de los sistemas políticos y económicos, y de las ideologías –el capitalismo industrial, el Estado-nación burocrático, el marxismo– creadas por las revoluciones de Occidente y difundidas en todo el mundo por los imperialistas occidentales durante los dos siglos anteriores.

El más destacado de aquellos intelectuales fue Yalal Al-e Ahmad (1923-1969), cuyo neologismo *gharbzadegi* («Occidentoxicación», o más literalmente «trastorno de Occidentalidad», que connota al mismo tiempo embrujo y enfermedad), popularizado en un libro de 1962 que a menudo se interpreta como una versión iraní del *Hind Swaraj* [El autogobierno indio] de Gandhi, se convirtió en sinónimo de la patología de la imitación mecánica de Occidente. Según Al-e Ahmad, era un síntoma de desarraigo: «el agregado de los acontecimientos en la vida, la cultura, la civilización y el modo de pensar de un pueblo que carece de tradiciones en que apoyarse, de continuidad histórica, de gradiente de transformación».⁵³ Al-e Ahmad, que inicialmente

había sido comunista y nacionalista laico, afirmaba (anticipándose a una crítica marxista que iba a popularizarse en los años setenta) que el sistema económico mundial estaba diseñado para beneficiar a Occidente y para mantener al resto del mundo en un perpetuo estado de subdesarrollo. El antiguo mundo de la paridad y de los intercambios entre Oriente y Occidente había dado paso a un mundo donde los países ricos, industrializados y exportadores de productos terminados y de cultura trataban con prepotencia a los países que seguían siendo mayoritariamente pobres, agrarios, productores de materias primas, e impotentes consumidores de productos occidentales, así como de cultura occidental. Y el desarrollo, aunque milagrosamente llegara a alcanzarse en países asiáticos como Irán e India, tan sólo iba a conducir a la gris distopía consumista de Occidente.

Mientras tanto, las compañías petroleras occidentales que controlaban el petróleo de Irán estaban llevando a la economía del país a depender totalmente de Occidente. Al reciclar los petrodólares por tractores, Occidente estaba forzando la mecanización de la agricultura; la consecuencia fue una emigración generalizada e imposible de manejar de la población rural a las ciudades. La industrialización que defendían Occidente y sus agentes locales en Irán también estaba destruyendo las artesanías locales y provocando un desempleo masivo. Haciéndose eco de al-Afghani, Al-e Ahmad lamentaba que los iraníes recibieran las noticias del mundo a través de unos filtros tan poco fiables como la agencia Reuters, y que una generación desarraigada de iraníes occidentalizados, o repatriados de Occidente, se hubiera convertido en doncella del poder occidental.

Al principio, Al-e Ahmad pensaba que la *gharbzadegi* podía contrarrestarse enviando a los estudiantes iraníes a Japón y a la India, en vez de a Occidente: los iraníes aquejados de «orientitis» harían de contrapeso a los que padecían «occidentitis». En ese esquema, el islam no desempeñaba ningún tipo de papel. Sin embargo, una visita que realizó en 1962 al entonces nuevo Estado-nación de Israel le dejó claro el poder de la solidaridad política construida sobre una religión común: «Yo, como oriental, [prefiero] el modelo israelí sobre todos los demás modelos para tratar con Occidente», escribió en su diario.⁵⁴ Israel se había convertido en un país moderno e independiente sin perder su identidad religiosa y cultural, a diferencia de Turquía. Al-e Ahmad

acabó convencién dose de la importancia de desarrollar un enfoque autóctono de los problemas económicos y políticos de Irán. Identificó al islam chií como la vacuna más adecuada contra la *gharbzadegi*, y a los ulemas como los médicos indicados para administrarla. A su juicio, el clero era el único colectivo de Irán que no había resultado intoxicado por Occidente, y por consiguiente era el aliado más plausible de los intelectuales laicos. Eran hombres cultos, de origen mayoritariamente humilde, que hablaban el idioma de las masas, y por ello gozaban de su confianza. Por supuesto, Al-e Ahmad estaba pensando en la sublevación del tabaco, en la que al-Afghani había desempeñado un papel a la hora de hacer posible una alianza entre el clero y los intelectuales nacionalistas que movilizó a las masas iraníes en un movimiento popular.

Mehdi Bazargan (1907-1995), que había sido encarcelado por el sha a principio de los años sesenta, fue un científico distinguido al que posteriormente el ayatolá Jomeini nombró primer jefe de Gobierno del Irán posrevolucionario en 1979, y que había escrito una historia del movimiento de liberación indio. Bazargan sentía veneración por al-Afghani y por Muhammad Iqbal, pero prestaba una particular atención al papel de la religiosidad popular en la campaña de masas de Gandhi contra los británicos. Aquella campaña, decía, «empezó por una revolución y una convicción espiritual y mental, con una fuerza puramente espiritual» y «llegó a lo más hondo de los corazones y las mentes de la clase culta», creando «líderes y simpatizantes». ⁵⁵ La India era en ese momento un país tan trastornado por Occidente como Irán, pero para Bazargan, el hecho de que la India se hubiera liberado del dominio occidental, junto con la figura carismática de Gandhi, que cautivaba a las masas y también a los intelectuales, suponía un ejemplo esclarecedor para los iraníes que aspiraban a un cambio revolucionario a través de la religión.

Alí Shariati, que se había educado en París, fue más allá en el sentido de hacer que el islam chií pareciera una ideología movilizadora de masas. Shariati, intelectualmente menos riguroso que Al-e Ahmad, describía en unos términos más emotivos el dominio de Occidente sobre Irán:

Amigo mío, yo vivo en una sociedad donde tengo que vérmelas con un sistema que controla la mitad del universo, y puede que todo él. Se está

llevando a la humanidad hacia un nuevo bastión de esclavitud. Aunque no padecemos esclavitud física, ¡estamos verdaderamente destinados a un destino peor que el tuyo! Nuestros pensamientos, nuestro corazón y nuestra fuerza de voluntad están esclavizados. En nombre de la sociología, la educación, el arte, la libertad sexual, la libertad financiera, el amor por la explotación y el amor por los individuos, nos están arrancando de raíz del fondo de nuestro corazón la fe en nuestras metas, la fe en la responsabilidad humanitaria y la creencia en nuestras escuelas de pensamiento. El sistema nos ha convertido en recipientes vacíos que acogen cualquier cosa que se vierta en su interior.⁵⁶

Shariati admiraba mucho el activismo político de al-Afghani, pero le reprochaba haber dependido demasiado de las clases gobernantes conservadoras y haber sido incapaz de ver el potencial revolucionario de las masas jóvenes. Allí Shariati, que fue traductor de Frantz Fanon y del Che Guevara, ampliaba la crítica antiimperialista convencional que éstos hacían para incluir las ideologías seculares de salvación de Occidente: el socialismo y el comunismo. Shariati se inspiraba, entre otros pensadores islámicos, en Sayyid Qutb, en Iqbal y en Abul Ala Mawdudi, cuyos escritos habían empezado a traducirse al persa en los años cincuenta. «El propio marxismo – escribía Shariati– es totalmente un producto de la historia, de la organización social y de los puntos de vista culturales de ese mismo Occidente» que él pretendía deslegitimar.⁵⁷

Shariati combinaba una tradición occidental de determinismo histórico con una tradición milenaria chií para argumentar a favor del islam como ideología de la emancipación. Los pensadores como Shariati y Morteza Motahhari (1920-1979), un clérigo erudito y activista, sentaron las bases intelectuales de la Revolución islámica iraní en 1979 al argumentar que la historia de los imanes chiíes lo ofrecía todo, desde una «estrategia política» específica, hasta una «tradición de campaña y organización de partido».⁵⁸

Al final, la mayoría de iraníes, que veían al sha corrupto y represor como un instrumento de los intereses estadounidenses, buscaron la redención política a través de su fe. La experiencia de las privaciones, de la soledad y de la anomia había provocado que muchos musulmanes de los centros urbanos

se acercaran al islam, en vez de alejarse de él. El sha provocó un distanciamiento todavía mayor de sus súbditos a raíz de su brutal intento de crear una dictadura, siguiendo una teoría muy de moda en aquel momento, esbozada por el científico social estadounidense Samuel Huntington, según la cual una democratización prematura en los países del Tercer Mundo en vías de modernización creaba caos en vez de estabilidad política, socavando el imperio de la ley y la posibilidad de desarrollo económico y social.

Cuando por fin estalló la insurrección en Irán a finales de los años setenta, todas y cada una de las principales organizaciones sociopolíticas ajenas al Estado se sumaron a ella –los comunistas y los nacionalistas laicos, y también los radicales religiosos–. Millones de manifestantes y huelguistas se presentaban unidos por su odio a aquel sha respaldado por Estados Unidos. Pero fue un clérigo exiliado, el ayatolá Jomeini, la figura carismática soñada por Bazargan en los años sesenta, quien se alzó como el rostro más visible de las protestas a base de utilizar con destreza el idioma del islam chií –y del antiimperialismo–: «El islam es la religión de los individuos militantes que están comprometidos con la libertad y la justicia. Es la religión de los que desean libertad e independencia. Es la escuela de los que luchan contra el imperialismo».⁵⁹

Un referéndum celebrado en 1979, pocas semanas después de su regreso triunfal a Irán, refrendó a Jomeini por una aplastante mayoría: el 99% de los iraníes votaron a favor de que Irán se convirtiera en una república islámica. «Vamos, amigos –había escrito Alí Shariati parafraseando a Franz Fanon en los años sesenta–, abandonemos Europa; acabemos con esta nauseabunda y estúpida imitación de Europa. Dejemos atrás a esa Europa que siempre está hablando de humanidad, pero que destruye a los seres humanos dondequiera que los encuentre.»⁶⁰ Daba la impresión de que el Irán revolucionario estaba haciendo realidad los sueños más atrevidos de los radicales antioccidentales como Shariati. Indudablemente, los clérigos, al tiempo que empleaban un lenguaje explícitamente religioso para poner de su parte a las masas iraníes, no se limitaron a abordar sólo cuestiones religiosas. En una época sombría de la historia de los musulmanes durante el siglo XX, el diablo, que hablaba en el poema de Muhammad Iqbal titulado *Iblees Ki Majlis-e-Shura* (El parlamento de Satán) se lamentaba así:

Sé que esta comunidad ha dejado de respetar el Corán
Que ahora el capitalismo es también la Fe del Creyente.
También sé que en la oscura noche de Oriente
Los defensores de la fe ya no poseen la mano esclarecedora de Moisés
Pero los imperativos de la era actual me hacen temer
Que el camino del Profeta todavía pueda revelarse al pueblo.⁶¹

Eso era precisamente lo que parecía estar ocurriendo en aquel momento. Los clérigos iraníes utilizaban un vocabulario explícitamente islámico con un programa izquierdista para proponer la revisión de la propiedad de los bienes, para expropiar el patrimonio de la burguesía, garantizar la libertad frente al dominio económico y militar extranjero, controlar el consumo popular y prometer bienestar social a los pobres. (No es casual que dos de los principales intelectuales con tendencias izquierdistas –Yalal Al-e Ahmad y Alí Shariati– fueran hijos de clérigos.)

Lo que ocurrió en realidad fue que Jomeini dejó más o menos intacto el Estado autoritario del sha. Lejos de expresar una espiritualidad política, Jomeini instaló a los clérigos en los cargos de poder, y empezó a utilizar los métodos del sha –la policía secreta, la tortura, las ejecuciones– contra sus oponentes reales y figurados, y a una escala mayor que el sha. (Mehdi Bazargan, que se opuso al lento avance del despotismo de los clérigos, primero dimitió del Gobierno y después se convirtió en un intrépido crítico del régimen iraní.) La larga guerra con Irak (1980-1988), iniciada por Saddam Huseín con el apoyo de Occidente, estrechó el control de los radicales religiosos sobre las palancas del poder del Estado.

La ferocidad inicial de la Revolución se ha suavizado desde entonces. Para legitimarla, el régimen ha confiado más en el desarrollo financiado con los ingresos del petróleo y en las campañas de alfabetización masiva que en el terror. Y ha habido corrientes reformistas dentro del régimen. El intelectual Abdolkarim Soroush ha rechazado la descripción que hacía Alí Shariati del islam como una ideología, y ha apelado a un «secularismo islámico»; Soroush representa una importante influencia en el pro democrático Movimiento Verde

de Irán. El cambio generacional en el seno del islam iraní ha sido formulado de una forma muy elocuente por Sayyid Muhammad Jatamí, que fue elegido presidente en dos ocasiones durante las décadas de 1990 y 2000. Pero incluso Jatamí, que pone el acento en un «diálogo de civilizaciones» y reconoce que Occidente tiene muchos aspectos positivos, cree que la civilización occidental está «desgastada y senil», y que está intentando conservar su predominio a base de «adaptar el neocolonialismo» a la nueva era.⁶² Si hoy en día los principios básicos de las primeras élites musulmanas occidentalizadas –a saber, que el desarrollo conlleva el rechazo de los valores islámicos en aras de los valores occidentales– han quedado desacreditados por doquier, desde Túnez a Xinjiang, y el islam sigue desempeñando la función de punto focal de resistencia frente a los regímenes autoritarios en el mundo musulmán, se debe en gran medida a la Revolución islámica de Irán.

Mahmud Ahmadineyad, el sucesor de Jatamí, difundía una versión mucho más cruda de sus ideas, y encauzaba el nacionalismo populista en contra de Israel, el viejo espantajo de los musulmanes politizados de la región. Apoyaba a las fuerzas antioccidentales por todo Oriente Próximo, y su obsesión por la energía nuclear, que respaldaban todos los sectores de la opinión política de Irán, incluidos los que se oponían al régimen islámico, manipulaba cuidadosamente los fuertes sentimientos del nacionalismo iraní. Su populismo representaba la democratización del antioccidentalismo en los países musulmanes.

Ese rencor también ha sido globalizado y canalizado hacia acciones de una violencia espectacular durante las dos últimas décadas por al-Qaeda y sus filiales. No es casualidad que todos los militantes, desde Marruecos hasta Sumatra, y desde Xinjiang hasta Mozambique, encontraran un hogar acogedor en Afganistán, otro país donde las élites occidentalizadas impusieron violentamente sus costumbres a una gran mayoría de la población. En Afganistán, durante la década de los setenta, un régimen comunista apoyado por la Unión Soviética intentó modernizar apresurada y brutalmente lo que consideraba una sociedad feudal y atrasada, y para ello desarraigó a la gente de sus culturas tradicionales y la obligó a vivir en ciudades y a desempeñar trabajos de estilo occidental. Hubo muchos que se resistieron, y en el plazo de unos pocos meses fueron asesinadas tan sólo en Kabul 12.000 personas

acusadas de anticomunismo, muchas de las cuales pertenecían a la élite culta del país; otros muchos miles fueron asesinadas en las zonas rurales.

El resto de esta horripilante historia de la destrucción de Afganistán es más conocido. El posterior contragolpe por parte de los islamistas radicales fue apoyado por Estados Unidos y se convirtió, con la ayuda del dictador islamista de Pakistán, el general Zia-ul-Haq, y de Arabia Saudí, en la primera guerra santa mundial en la larga historia del islam. Dondequiera que hubiera musulmanes, los petrodólares saudíes financiaban sus mezquitas, sus madrasas y remuneraban a sus clérigos wahabíes. La victoria contra el comunismo soviético –una ideología atea del amoral Occidente– envalentonó a los islamistas radicales y les llevó a ampliar su agenda antioccidental.

En Pakistán, en Egipto, en Argelia, en Túnez y en muchos otros países, los islamistas a menudo habían articulado la oposición popular a los imperialistas occidentales, y posteriormente lograron un apoyo más amplio cuando las élites poscoloniales, que afirmaban ser nacionalistas y socialistas, demostraron ser corruptas y despóticas. Además, los islamistas invocaban la dura situación de los refugiados palestinos, y el insulto permanente que suponía para el orgullo de los musulmanes la presencia de Israel en Oriente Próximo. Pero fue la experiencia de la instrucción militar y el combate codo con codo durante los diez años de guerra santa antisoviética en Afganistán lo que dio cohesión a los islamistas hasta formar una comunidad internacional. Esa lucha definía con mayor claridad que antes a su enemigo –la civilización materialista e imperialista de Occidente, de la que eran cómplices tanto los comunistas como los capitalistas– y avivaron su fantasía de un califato mundial. Durante los años noventa, aquellos islamistas formados en Afganistán declararon la guerra santa contra las élites occidentalizadas y occidentalizadoras de sus respectivos países y fueron brutalmente aplastados.

En aquella insurrección conjunta contra los tiranos locales y sus aliados occidentales convergieron muchas corrientes y tendencias. Abu Musab al-Zarqawi, que posteriormente se hizo tristemente famoso por su brutalidad como líder de al-Qaeda en Irak, estuvo encarcelado cinco años en Jordania por conspirar para derrocar la monarquía y sustituirla por un califato. Osama bin Laden se escandalizó por el apoyo de Arabia Saudí a la guerra contra Irak encabezada por Estados Unidos en 1991. El wahabismo extremista, encarnado

en bin Laden, se unió al islamismo egipcio de Sayyid Qutb, encarnado en Ayman al-Zawahiri, un refugiado de la inveterada dictadura laica de Egipto, respaldada por Occidente, que se convirtió en el lugarteniente de bin Laden. Ésos eran los herederos ideológicos de Qutb, al que reivindicaban como inspiración para la guerra santa (también estaban en deuda con Mawdudi por su idea de un movimiento revolucionario «de vanguardia»). De hecho, Qutb había vaticinado un combate a escala mundial entre el islam y Occidente, y había exhortado a los musulmanes a dejar a un lado su pasividad y a convertirse en individuos motivados dispuestos a cumplir la voluntad de Dios. Pero sus fervientes seguidores fueron más allá de lo que propugnaba su mentor, y atentaron contra los civiles, incluidos los civiles musulmanes. La incapacidad de derrocar a sus propios regímenes y las noticias de las atrocidades cometidas contra los fieles en Palestina, en Cachemira y en Chechenia por países pro occidentales como Israel, la India y Rusia, les llevó a la determinación de atacar al país que aparentemente manejaba los hilos, Estados Unidos, y desencadenaron un conflicto a escala mundial entre los musulmanes y Occidente. Tras una serie de intentos fallidos, los militantes finalmente lograron su objetivo el 11 de septiembre de 2001.

Hoy se nos antoja grotescamente apropiado que el ataque fuera encabezado por un joven radicalizado procedente de El Cairo. Mohammed Atta ejemplificaba las principales tendencias habidas en los países musulmanes durante las últimas décadas: explosión demográfica, urbanización, y el ascenso de un islam para consumo propio, radical y al mismo tiempo privado y político. En muchos países, sobre todo en Oriente Próximo y en Asia meridional, donde fracasó la modernización o ni siquiera se intentó de la forma apropiada, cientos de millones de musulmanes habitan desde hace mucho tiempo un inframundo de fantasías de venganza religioso-política. Tras fracasar en su intento de entrar a formar parte del mundo moderno definido por Occidente, acabaron no sólo desarraigándose a sí mismos, sino también odiando a Occidente —el origen de tantos trastornos y traumas en sus vidas—. De modo que no es de extrañar que los depravados perpetradores de los asesinatos masivos del 11-S tuvieran millones de partidarios silenciosos. Recordando el desplome de las torres del World Trade Center, el narrador musulmán de la novela *El fundamentalista reticente*, de Mohsin Hamid,

evocaba un sentimiento generalizado cuando decía «Yo *sonreí*. Sí, por despreciable que pueda parecer, mi reacción inicial fue sentirme extraordinariamente satisfecho».

Al comentar un sentimiento parecido de satisfacción entre los turcos de Estambul, Orhan Pamuk argumentaba que «el mundo occidental a duras penas es consciente de ese desbordante sentimiento de humillación que experimenta la mayor parte de la población del mundo». «El problema al que se enfrenta Occidente –escribía– no consiste sólo en averiguar qué terrorista está preparando una bomba en qué jaima, en qué cueva o en qué calle de qué ciudad, sino también en comprender a esa mayoría de personas pobres, despreciadas e “ilícitas” que no pertenecen al mundo occidental.»⁶³

La «guerra global contra el terror» catastróficamente mal concebida desató un incendio aún mayor, e intensificó, como temía Pamuk, «la hostilidad contra Occidente que sentían millones de personas en los países islámicos y en las regiones empobrecidas del mundo –personas que viven en unas condiciones que dan pie a sentimientos de humillación e inferioridad».⁶⁴ Parodiando, sin proponérselo, muchas intervenciones occidentales pasadas en Asia, en 2002 la Administración Bush se comprometió a llevar «la democracia, el desarrollo, los mercados libres y el libre comercio a todos los rincones del mundo», una misión que, al no estar basada ni en la historia ni en la ironía, en seguida fue acogida con una feroz resistencia local y con el oprobio del resto del mundo. En particular, la invasión angloamericana de Irak en 2003, que provocó la muerte de cientos de miles de personas, radicalizó a los musulmanes a lo largo y ancho de una amplia región geográfica. La guerra contra el terror, al abrir nuevos escenarios de conflicto dentro de África, Europa y Asia oriental, parecía anunciar la llegada de un «choque de civilizaciones» en toda regla. Un estudio realizado por el Pew Research Center reveló que en 2006 muchos encuestados de «los países predominantemente musulmanes manifestaban animadversión contra Estados Unidos y otros países occidentales, y frecuentemente les atribuían rasgos como “violentos” y “egoístas”».

Desde entonces, esa inquina contra Occidente ha ido disminuyendo, a la par que la intensidad ideológica de las intervenciones occidentales en Irak y Afganistán, que han pasado a dedicarse más a salvar la cara que a difundir la libertad y la democracia. Sin embargo, hoy en día la convicción generalizada

entre muchos musulmanes es que Occidente ha fracasado en sus muchas guerras de agresión contra el islam y que se ha arruinado en el intento. Ha dado un nuevo impulso a los predicadores del islam global, cuya ideología, difundida a través de los evangelizadores televisivos, de los vídeos de YouTube, de las páginas web y de las grabaciones de audio, parece tener el mismo interés entre los inmigrantes musulmanes en Europa que entre sus poblaciones de origen. De hecho, el islam milenarista tiene un atractivo especial entre los musulmanes que viven en Occidente, y que están convencidos de que sus países de acogida son unos fracasados morales y políticos, y que ahora buscan en el islam nuevas fuentes de autoridad moral y religiosa en sus entornos laicos.

Aunque la globalización económica ha beneficiado a muchos musulmanes, paradójicamente también ha potenciado los antiguos ideales islámicos de integración por el procedimiento de encoger el tiempo y el espacio. Además, el fracaso del nacionalismo ha provocado que, a juicio de muchos habitantes de los países musulmanes, las redes transnacionales trasciendan las lealtades nacionales. El islam wahabí sigue haciendo progresos en lugares tan remotos como Malasia e Indonesia. Las versiones más austeras del islam árabe siguen ganando terreno entre las clases medias bajas en Pakistán a través de sus nuevos medios de comunicación electrónica. El Irán revolucionario –y el islam político en general– desempeña un papel primordial en la política interna de Irak y del Líbano. Con una población mayoritariamente joven, los países árabes como Egipto y Túnez están intentando construir ahora una democracia representativa. Su fracaso, que no es inconcebible, provocaría el enésimo vuelco generacional hacia las ideas y las organizaciones islamistas radicales. El islam sigue siendo un gigantesco barril de pólvora, que puede estallar en cualquier momento.

Los triunfos del Estado-nación: Turquía, el hombre enfermo, revive

Al evolucionar y convertirse en una nación moderna y fuerte, Turquía parece

haber sido la excepción a las principales tendencias del extremismo y el caos en el mundo musulmán. Más bien parece que previno la mayoría de ellas. Ante la invasión de su territorio y su soberanía por Occidente, Turquía padeció los dolores de la modernización a principios del siglo XIX con las reformas del programa *tanzimat*. Después, aparentemente se desembarazó fortuitamente del oneroso exceso de peso de su imperio multinacional y se transformó en un esbelto Estado-nación, garantizando así su supervivencia y su dignidad en un orden mundial decretado por Occidente.

Esa autorrenovación se logró gracias a una nueva y enérgica clase dirigente de turcos cultos y con mentalidad laica, y no a los sultanes y los visires de mentalidad más tradicional. La figura central fue un oficial del ejército, Mustafá Kemal *Atatürk*, el héroe de la resistencia turca frente a las potencias europeas durante la Primera Guerra Mundial e inmediatamente después. Atatürk, que había nacido en una provincia europea del Imperio Otomano, y había estado en contacto con las ideas simplistas sobre el nacionalismo y la ciencia que compartían los turcos cultos de su generación, quería «llevar a cabo la revolución de nuestra vida social en forma de un golpe de Estado repentino», como él mismo escribía en 1918.⁶⁵ Le fue de gran ayuda no haber puesto prácticamente el pie en Anatolia –el centro del islam conservador turco– hasta bien entrada la treintena y, tras consolidar su poder en 1922, actuó de forma decidida y brutal. En 1924 disolvió el califato, la sede simbólica de la autoridad islámica; al año siguiente clausuró las organizaciones y los colegios religiosos; sustituyó la *sharía* por los códigos jurídicos occidentales en 1926; y reformó la Constitución en 1928 a fin de destronar al islam como religión de Estado. A aquel feroz ataque contra las prácticas tradicionales le siguieron la implantación del alfabeto latino en lugar del alfabeto árabe y de la llamada a la oración turca en lugar de la árabe, y la prohibición del fez, del velo y de otros iconos de la cultura islámica.

El fin del califato, el cargo sagrado que los sultanes otomanos habían reinstaurado durante las últimas décadas de su reinado, conmocionó y horrorizó a muchos musulmanes en todo el mundo. Habían abrigado la esperanza de que un gobernante turco les condujera a la victoria y a la vindicación contra los infieles extranjeros. Pero Atatürk, que no había tenido reparos en utilizar el panislamismo para consolidar el frágil Estado-nación de

Turquía contra Occidente, posteriormente se negó a cumplir tales expectativas. A su juicio, el liderazgo espiritual de la comunidad musulmana por parte de Turquía era irrealizable en la práctica. ¿Cómo podía Turquía, con unos pocos millones de musulmanes, pretender influir en los asuntos internos de la India y de la península de Malaca, dos lugares que seguían bajo el dominio occidental? Las drásticas medidas de Atatürk también se basaban en parte en la creciente impaciencia de los Jóvenes Turcos con el clero, que se habían opuesto a las reformas de los gobernantes otomanos, y con los inútiles flirteos del propio sultán Abdulhamid con el panislamismo. «El islam, esa absurda teología de un beduino inmoral –espetó una vez Atatürk– es un cadáver en putrefacción que envenena nuestras vidas.»

Para Atatürk la modernización era sinónimo de secularización y occidentalización al por mayor, y se tomó muchísimas molestias a fin de promover la forma de vestir occidental y para «reformular» la música turca. Una de sus hijas adoptivas, que bombardeó a los rebeldes kurdos vistiéndolo un uniforme militar, se convirtió en el modelo de la mujer «republicana». Atatürk esperaba ingenuamente que la ciencia acabara imponiéndose a la religión, y que el nacionalismo entrara en escena para proporcionar nuevas identidades a los musulmanes turcos. Sin embargo, el contraste con los árabes, que seguían cruzados de brazos, fantaseando sobre el pasado esplendor del islam, suplicando a Dios que volviera a ponerse de su parte, y echándole complacientemente la culpa de todos sus males a Occidente, no podía ser mayor. No es de extrañar que Atatürk, al que criticaban los neotradicionalistas como Muhammad Iqbal, tuviera muchos y fervientes admiradores entre los modernizadores del mundo musulmán: Nasser, el sha de Irán, Jinnah y Sukarno se contaban entre quienes aspiraban a imitarle.

Atatürk ha tenido algunos adeptos aún más influyentes entre los que en Occidente creen en un modelo teleológico de la historia, es decir, en una historia motivada por la finalidad, que están convencidos de que todo lo que no es Occidente no tiene más opción que avanzar (o ser arrastrado) hacia la convergencia con Occidente, utilizando las técnicas patentadas por el propio Occidente como la secularización y la democracia constitucional. El historiador Bernard Lewis, que adquirió un gran prestigio por su erudición sobre la Turquía moderna, se convirtió en un visitante bienvenido en la Casa

Blanca de George W. Bush merced a su fantasía de que era posible obligar por la fuerza a Irak a convertirse en una democracia moderna, igual que lo era Turquía.

Pero ese convencional punto de vista occidental, donde Turquía asciende rápidamente a la modernidad tras cortar el nudo gordiano del islam, suprime muchos hechos incómodos. Atatürk y el resto de revolucionarios turcos formaban una minúscula élite burguesa, en su mayoría educada en el extranjero, y sus técnicas militares para modernizar y secularizar Turquía pusieron el poder en manos de otra élite secular y militar burguesa. La gran masa de la población turca, en su mayoría campesinos concentrados en Anatolia, no rechazaban el islam (como tampoco lo rechazaba la mayoría de la gente en Túnez, ni en Argelia, ni por supuesto en Irán, a pesar de los agresivos programas de secularización patrocinados por el Estado). Y, en retrospectiva, parece que ni siquiera los modernizadores abandonaron el islam, sino que más bien lo encauzaron hacia una nueva fase de su historia peculiar en Turquía.

Se deshicieron de muchos de los viejos aspectos más anquilosados y engorrosos del islam, como los ulemas, que se habían convertido en un poderoso obstáculo incluso para los modernizadores del programa *tanzimat*. El sentimiento religioso no menguó. Como si quisiera rendirse a esa evidencia, a finales de la década de 1940 el Gobierno turco volvió a introducir la educación religiosa y se volvió a autorizar que los turcos peregrinaran a La Meca y que visitaran los santuarios de los sultanes y los santos. Los regímenes militares que gobernaron periódicamente el país a partir de 1961 hicieron más concesiones a la naturaleza esencialmente islámica de la población turca, sobre todo a raíz del golpe de Estado militar de 1980. Una mayor democratización siempre iba a estar abocada a otorgar poder a las masas tradicionalistas de Anatolia, y a marginar a la antigua clase gobernante dictatorial, aunque laica –y eso es lo que ha venido ocurriendo desde mediados de la década de los noventa, con el ascenso del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP), de corte islamista.

Este giro de los acontecimientos a menudo ha sido visto con temor y con desdén en Occidente como una «reislamización» de Turquía. Una forma menos alarmista de describirlo sería que el sector de la población turca que durante mucho tiempo desempeñó un papel pasivo en la transformación desde arriba

de su país, ahora ha encontrado su voz. Ese sector de la población tiende a ser devoto, propenso a asumir los símbolos islámicos prohibidos por Atatürk (como el *hiyab*), y al mismo tiempo sigue participando en la economía mundial, donde Turquía es una figura destacada.

El poeta indio Iqbal, que creía que «la brisa matutina todavía va en busca de un jardín / Mal asentada en Atatürk, el alma de Oriente todavía va en busca de un cuerpo»,⁶⁶ manifestaba un optimismo bastante general ante el experimento turco a principios de los años treinta cuando escribía:

Sólo ella [Turquía] ha reivindicado su derecho a la libertad intelectual; sólo ella ha pasado de lo ideal a lo real –una transición que implica una dura lucha intelectual y moral–. Con toda seguridad las crecientes complejidades de una vida móvil y con unos horizontes cada vez más amplios le aportarán nuevas situaciones que le sugieran nuevos puntos de vista, y que requerirán interpretaciones novedosas de los principios.⁶⁷

Algunas de esas esperanzas se han hecho realidad. Turquía es el primer país musulmán que ha desarrollado un modelo de modernidad autóctona que no sólo no depende del modelo occidental original, sino que también parece rivalizar con él. Por añadidura, ese modernismo islámico está arraigado en las experiencias vividas y no, como ocurre en muchos otros lugares, en la pura imaginación. Las ideas occidentales siguen siendo importantes, pero ahora se evalúan sobre la base de su efectividad, y ya no se comulga con ellas sin más. Y de una cierta actitud abyecta respecto a Occidente se ha pasado a un renovado orgullo por lo específicamente turco. Como decía en un escrito de 1970 Necmettin Erbakan, el primer jefe de Gobierno abiertamente musulmán de Turquía, y antiguo mentor de los líderes del AKP, burlándose de las largas décadas en que el Estado turco había imitado a Occidente:

Así pues, el europeo, al obligarnos a copiarle ciegamente y sin el mínimo atisbo de comprensión, nos encerró en esta jaula de monos y, a consecuencia de ello, nos obligó a abandonar nuestra personalidad y nuestra nobleza. Eso equivale a decir que tuvo éxito en su propósito porque utilizó agentes reclutados en el interior, que se sentían inferiores y

asqueados de sí mismos, llegando a poner de rodillas al turco, al que durante siglos no pudieron derrotar ni las Cruzadas ni los golpes desde fuera.⁶⁸

Para los musulmanes del resto del mundo, el éxito de Turquía confirma la validez de una solución «islámica» al problema de adaptarse a la modernidad occidental, y las implicaciones geopolíticas de ese extraordinario logro son inmensas. Por sus propios medios, Turquía ha respondido de forma rotunda a la cuestión que obsesionaba a los *tanzimatistas*: ¿puede un país musulmán modernizarse lo suficiente como para que se le considere un miembro de la civilización occidental? El nacionalismo aislacionista de Atatürk reflejaba esa determinación de enrolar a Turquía en el único club que importaba. Al tiempo que se aislaba de los países musulmanes de su entorno, Turquía procedía a ofrecerse como un socio fiable de la OTAN. Al incorporarse a otras alianzas anticomunistas de la Guerra Fría, Turquía también se hacía amiga de Israel, el Estado marginado por los musulmanes de todo el mundo.

Pero es posible que Turquía, al igual que anteriormente el Japón de la era Meiji, haya acabado topándose con la reticencia de Occidente a concederle el ingreso de pleno derecho en su club por motivos explícitamente raciales. A medida que se rechazan sus esfuerzos por incorporarse a la Unión Europea, y que aumenta el sentimiento contra los inmigrantes musulmanes en Europa, los turcos han empezado a preguntarse si Occidente, a pesar de que el islam modernizado parece haberse adaptado bien a sus exigencias, puede ser todavía reacio a incluir al islam en sus percepciones de sí mismo.

Esa frustración de la más inveterada ambición geopolítica de Turquía ha coincidido con el ajuste de cuentas, largamente pospuesto, del país con su destino geográfico, o con su larga historia como dueño y señor de Oriente Próximo. Unos vínculos económicos crecientes unen a Turquía con el Oriente Próximo árabe y con Irán. El aumento del sentimiento pro palestino en el seno de la población turca ha dado pie a confrontaciones diplomáticas con Israel. A pesar de que le ofrecieron un lucrativo acuerdo, Turquía se negó a permitir que su territorio fuera utilizado por las tropas estadounidenses durante la guerra contra Irak en 2003. También se opone al régimen de sanciones que Occidente ha impuesto contra Irán. Una consecuencia es que, después de

Nasser, de Saddam Huseín y de Hassan Nasrallah, líder de Hezbolá, las encarnizadas pasiones antioccidentales de la gente de la calle en el mundo árabe se han centrado, de una forma más respetable, en el líder del AKP y primer ministro de Turquía, Recep Tayyip Erdogan. Al cabo de casi un siglo de modernización de estilo occidental, Turquía, gobernada por un líder islámico, vuelve a encontrarse una vez más enarbolando la bandera del panislamismo. Y eso no es todo.

Las elecciones que han tenido lugar a lo largo y ancho del mundo árabe, y que han permitido que millones de personas pudieran ejercer por primera vez su derecho al voto, están llevando al poder a partidos con una orientación explícitamente islámica. Ya antes de la Primavera Árabe, muchos países musulmanes habían optado por una nueva vía ideológica y política con líderes de origen no secular ni elitista. En Indonesia, el mayor país musulmán del mundo, Abdurrahman Wahid, líder de una de las mayores organizaciones islámicas del mundo, contribuyó a la transición de su país desde una dictadura a un gobierno representativo. Para los árabes que aspiran a reconstruir sus sistemas políticos, muy maltrechos por décadas de gobiernos despóticos, no existe un precedente más claro que la vecina Turquía, donde muchas personas que anteriormente estaban infrarrepresentadas ahora han sido investidas de poder político a través del AKP.

Hace casi un siglo, Atatürk parecía ser el mayor visionario del mundo musulmán, mientras refundaba frenéticamente su país a imagen de Occidente. Sus intentos de secularización a gran escala –que básicamente crearon una reducida élite autoritaria– más tarde iban a ser admirados e imitados por muchos gobernantes de los países musulmanes, cuyo ejemplo más reciente es Pervez Musharraf, el depuesto dictador de Pakistán. Pero la propia Turquía demuestra que el experimento político y cultural de Atatürk tuvo tan sólo un éxito parcial, y que una serie de elementos prestados de la modernidad occidental no han conseguido relegar el islam a la esfera privada –y mucho menos garantizar la justicia social y económica para la mayoría de la población–. Fue más bien que muchos musulmanes que sufren un despotismo secular y cleptocrático decidieron experimentar con un sistema de gobierno más islámico. En el futuro habrá muchos más musulmanes politizados que aspiren a tener unos gobiernos a los que puedan pedir cuentas y que garanticen

los derechos civiles y cierto grado de igualitarismo –y manifestarán esas aspiraciones no tanto a través de ideologías laicas occidentales como a través del antiguo ideal de una comunidad moral de creyentes.

«El pueblo chino se ha puesto en pie»

La evolución de China hasta convertirse en un Estado-nación fuerte y centralizado ha sido mucho más complicada y sangrienta, y ha significado la muerte prematura de decenas de millones de personas, y la persecución y el desplazamiento de muchas más. Pero el éxito de esa evolución es la causa de la seguridad en sí misma que manifiesta China hoy en día. Las presiones sobre China en los comienzos del siglo XX fueron, si acaso, mayores que las que padeció el tambaleante Imperio Otomano. El hundimiento de la dinastía Qing, la invasión del país por los japoneses, y una prolongada guerra civil entre el Guomindang de Sun Yat-sen y el Partido Comunista Chino hicieron imprescindible, incluso desde una perspectiva diferente de la darwinista social, que China no tuviera más remedio que crear un Estado-nación fuerte o sucumbir. En eso tuvo un éxito que jamás habrían siquiera imaginado sus fundadores y, como en el caso de Turquía, el rechazo selectivo del pasado y la apropiación de ideologías occidentales, como el nacionalismo laico y el comunismo, resultaron cruciales.

Las sucesivas humillaciones a manos de los extranjeros dieron forma al nacionalismo chino. A los niños y niñas chinos se les sigue enseñando en el colegio con todo detalle el vandalismo occidental durante la guerra del Opio, y el adoctrinamiento comenzó mucho antes de la llegada de los comunistas al poder: «La guerra del Opio –afirmaba un libro de texto de historia de finales de los años veinte– marcó a fuego la huella de la pezuña del imperialismo en el cuerpo de nuestro pueblo».⁶⁹ Un libro sobre el conflicto, publicado en 1931, confesaba abiertamente que pretendía inculcar «un odio enconado hacia el enemigo común» entre sus lectores chinos. A Mao le correspondió la tarea de redefinir el conflicto como una «guerra nacional contra el imperialismo»;⁷⁰ también lo utilizaba para explicar por qué ni la revolución ni la construcción

nacional eran una excursión campestre. «Ante semejantes enemigos –declaraba en 1951– la revolución china no puede ser otra cosa que prolongada e implacable.»⁷¹

En 1990, un año después de que el Ejército chino matara a centenares de manifestantes desarmados en los alrededores de la plaza de Tiananmen, un simposio conmemorativo organizado por las autoridades comunistas se centraba en los malvados extranjeros, y describía la guerra del Opio como un complot para «esclavizar a nuestro pueblo, robar nuestras riquezas y convertir a una gran nación que era independiente desde hacía miles de años en una semicolonía semifeudal». Muchos chinos aguardaban con ansia el año 1997 – fecha en que expiraba la cesión de Hong Kong a los británicos, obtenida por la fuerza de manos del desventurado emperador tras la guerra del Opio– como un probable bálsamo por un «siglo de humillación»; y cualquiera que pareciera interponerse en su camino –ya fuera Margaret Thatcher, primera ministra británica, o Chris Patten, el último virrey británico de Hong Kong– o que aparentemente exhibiera la vieja actitud británica de condescendencia y superioridad, era blanco de los ataques, a menudo virulentos, de la opinión pública china. No había nada que pusiera más de manifiesto la debilidad británica a ojos de los chinos (y llenara de gozo sus corazones) que una fotografía ampliamente difundida de la señora Thatcher a su salida del Gran Salón del Pueblo, en Beijing, donde había recibido una fuerte reprimenda por parte de Deng Xiaoping, en el instante en que tropezaba en la escalinata y acababa de rodillas en el suelo.

La entrega de la ciudad en 1997 llegó y pasó. Los británicos se retiraron; Hong Kong volvió a estar bajo control de China. Pero el nacionalismo chino, enardecido de nuevo tras el bombardeo accidental por parte de la OTAN de la embajada china en Belgrado, y por otros agravios reales e imaginarios infligidos por Occidente, sigue siendo una fuerza poderosa. En una de las entradas a los jardines del Palacio de Verano sigue habiendo un cartel que dice: «No olvidéis la vergüenza nacional, reconstruid la nación china».

Por supuesto, para las primeras generaciones de líderes chinos aquello resultaba más fácil de decir que de hacer. La idea de restablecer el antiguo

esplendor de China motivaba tanto a las masas como a su élite, y la mejor forma de hacerlo, a juicio de un amplio abanico de pensadores, desde Yan Fu y Liang Qichao hasta Mao Zedong, era sustituir el antiguo Estado dinástico y a sus súbditos políticamente pasivos por un Estado-nación centralizado. Pero para poder movilizar a unos ciudadanos activos y eficaces al servicio de un Estado-nación, China necesitaba unas instituciones nuevas y comunes: colegios, el derecho y un servicio militar. Y, tras varios intentos fallidos, al final fue la ideología del comunismo la que contribuyó a crear la comunidad política requerida para la creación de un Estado-nación moderno.

En muchos aspectos, las humillaciones de la Conferencia de Paz de París, y el posterior Movimiento Cuatro de Mayo, que ensalzaba el pensamiento occidental y repudiaba violentamente el confucianismo, consagraron al marxismo-leninismo como la principal perspectiva ideológica de los pensadores y revolucionarios chinos. La Revolución rusa, la renuncia voluntaria de Lenin a los territorios y los privilegios especiales de Rusia en China, y el resurgimiento del movimiento comunista en Europa contribuyeron a convencer a los activistas chinos de la validez y del triunfo inevitable del comunismo.

La influyente teoría del imperialismo de Lenin llamaba a la creación de movimientos de liberación en los países oprimidos por las fuerzas imperialistas, de modo que el marxismo-leninismo parecía complementar el aguerrido nacionalismo de la generación del Cuatro de Mayo. La idea de Lenin de una vanguardia de revolucionarios entregados atrajo no sólo a hombres como Chen Duxiu o Mao, sino también a Sun Yat-sen, que reorganizó su Partido Nacionalista, el Guomindang, siguiendo el modelo leninista, y fundó, con ayuda de los soviéticos, la famosa Academia Militar de Whampoa, donde se formaron muchos líderes chinos. Poco antes de morir en 1924, Sun destacaba la necesidad de un aglutinador revolucionario en China:

¿Por qué los chinos son como una lámina de arena suelta? ¿Qué les hace ser como una lámina de arena suelta? Es porque hay demasiada libertad individual. Como los chinos tienen demasiada libertad, China necesita una revolución. [...] Porque somos como una lámina de arena suelta, el imperialismo extranjero nos ha invadido, hemos sido oprimidos por la

guerra comercial de las grandes potencias, y no hemos sido capaces de resistir. Si en el futuro queremos resistir contra la opresión extranjera, debemos ir más allá de la libertad individual y unirnos como una unidad firme, igual que cuando uno añade agua y cemento a la grava suelta para producir algo tan firme como una roca.⁷²

Sun reconocía que en China el problema consistía en movilizar a las masas para formar un movimiento revolucionario. Incluso se alió con los comunistas para lograrlo. Ya en 1924 Sun se había dado cuenta de que su programa político debía hacer frente al desafío económico de China –en particular a la crisis agraria–. Pero murió prematuramente, y su sucesor, Chiang Kai-shek, aunque se definía a sí mismo como un táctico militar, tenía escaso interés por la reforma agraria. Al aliarse con los terratenientes, con los financieros y los hombres de negocios de las ciudades, Chang no fue capaz de llevar adelante la radical iniciativa de Sun, que pasó a manos de Mao Zedong y los comunistas.

«Quien consiga el apoyo de los campesinos –decía Mao– conquistará China; quien resuelva la cuestión agraria se ganará el apoyo de los campesinos.»⁷³ Y así fue. El énfasis de Mao en la movilización rural se topó inicialmente con la oposición de los marxistas doctrinarios dentro de su propio partido. Sin embargo, al final, a través de una serie de revoluciones agrarias –el reparto de tierras, el gobierno local por parte de los campesinos– los comunistas liderados por Mao aunaron a los campesinos chinos para formar un ejército revolucionario e hicieron posible su victoria en 1949.

Analíticamente, una teoría impregnada de los presupuestos de la historia occidental resultó desastrosa para China. En ese sentido, la crítica que hacía Liang Qichao a las primeras ideas socialistas de la lucha de clases en China iba a resultar profética. China, argumentaba, no tenía los peculiares conflictos sociales y económicos que hacían que el socialismo fuera tan necesario en Occidente. Sin embargo, ateniéndose al marxismo de libro de texto, los comunistas calificaban engañosamente el pasado de China de «feudal»: ese sesgo intrínseco hacia el crecimiento industrial urbano y en contra de la vida agraria dio lugar a una actitud condescendiente hacia la masa de campesinos

chinos; «pobres y en blanco», como los denominaba Mao. Y la búsqueda de enemigos de clase dio lugar a campañas de ejecuciones en masa durante los años treinta y cuarenta en las remotas áreas rurales a las que los comunistas habían sido obligados a retirarse por sus rivales, los nacionalistas y los japoneses.

Sin embargo, organizativamente el comunismo funcionaba mucho mejor que el refrito de confucianismo de los nacionalistas. En última instancia, eso ayudó a Mao a construir una base de masas para el PCCh en el campo. A diferencia de sus rivales, el propio Mao aportaba una elocuente narración sobre China a las masas de su país. Como decía en su ensayo titulado «Sobre la nueva democracia», de 1940:

Desde la invasión del capitalismo extranjero y el paulatino crecimiento de los elementos capitalistas en la sociedad china, es decir durante los cien años transcurridos desde la guerra del Opio hasta la guerra Chino-Japonesa, el país ha ido cambiando gradualmente hasta convertirse en una sociedad colonial, semicolonial y semifeudal. Hoy en día China es colonial en las áreas ocupadas por el enemigo, y básicamente semicolonial en las áreas no ocupadas, y es predominantemente feudal en ambas. [...] Nuestra revolución está dirigida precisamente contra esas formas políticas, económicas y culturales predominantes.⁷⁴

La invasión japonesa ayudó a la causa de Mao tanto como la corrupción y la brutalidad de los nacionalistas; los comunistas se aprovecharon directamente del antiimperialismo de las masas chinas, y se presentaron como los líderes naturales de la resistencia china, aunque en realidad su contribución militar a la derrota de Japón fue secundaria. La lucha de clases era otro de sus catalizadores favoritos para la reorganización de la sociedad china. Llevaron adelante, a menudo de forma brutal, una reforma agraria y otras políticas sociales y económicas basadas en el concepto de clase, incluso mientras libraban una guerra civil contra los nacionalistas después de 1945. Por añadidura, esas mismas dotes organizativas ayudaron al PCCh a reconstruir con extraordinaria rapidez un sistema político y administrativo tras su victoria en 1949 (lo que obligó a los nacionalistas a replegarse a Taiwán),

y a llevar a su joven Estado-nación a una importante guerra contra Estados Unidos en Corea en 1951.

Junto con las fuerzas comunistas soviéticas y coreanas, China luchó contra Estados Unidos hasta llegar a un *impasse* en Corea en 1953, a costa de aproximadamente medio millón de bajas en el Ejército chino. Para la incipiente República Popular China fue una sangrienta iniciación en la Guerra Fría, y su desconfianza de siglos hacia las potencias occidentales se vio confirmada cuando Estados Unidos logró aislar a China, armando a los nacionalistas de Taiwán y concediéndole a la diminuta isla el puesto de China en Naciones Unidas.

Sin embargo, el marxismo-leninismo siguió manifestando a las claras su incapacidad intelectual para afrontar las realidades de China. La idea (que se remontaba a los radicales del Cuatro de Mayo) de que los chinos estaban irrevocablemente contaminados por su pasado atraso y que necesitaban con urgencia ser guiados por una vanguardia, nunca iba a fomentar la democratización política en China. El problema derivado de concentrar un poder excesivo en aquella «vanguardia» aparentemente sabia se fue haciendo cada vez más evidente cuando China emprendió un rápido crecimiento económico.

Animado por el deseo de que China se pusiera a la altura de Occidente lo más rápidamente posible, Mao Zedong se marcó unos objetivos quiméricos: por ejemplo, a mediados de los años cincuenta pidió a sus compatriotas que igualaran la producción industrial de Gran Bretaña en el plazo de quince años. Los despropósitos a que dio lugar aquella quimera provocaron una serie de catástrofes que pusieron a China de rodillas. La escasez de alimentos y la consiguiente hambruna mataron a más de treinta millones de personas entre 1959 y 1961. La Revolución Cultural de Mao, que aspiraba, por lo menos inicialmente, a comenzar de nuevo la revolución china en la década de 1960, degeneró en una guerra civil.

Fue la muerte de Mao en 1976 lo que hizo posible un nuevo comienzo sobre la base de unos principios que, aunque se presentaban como puramente pragmáticos, parecían tener menos que ver con el comunismo ortodoxo que con los ideales económicos de Mencio, que hablaban de una propiedad pública combinada con el libre comercio. En retrospectiva, cada vez parece

más claro que el comunismo en China fue una ideología eficaz para movilizar y unificar a las masas. Los activistas de comienzos del siglo XX intentaron en vano crear un Estado-nación unificado que pudiera poner en marcha la búsqueda de riqueza y poder para su país en el mundo moderno. Fueron los comunistas quienes lograron crear un nacionalismo participativo de amplia base, que incluía a la vez a los campesinos y a los trabajadores urbanos. Crearon un nuevo ejército, con lo que aportaron un nuevo sentimiento de finalidad y energía a los desmoralizados campesinos, y a continuación construyeron una poderosa burocracia estatal donde se combinaban los funcionarios administrativos y los del partido para llegar hasta el último barrio urbano y hasta la última aldea.

Ésa es en parte la razón de que, aunque el comunismo provocara una catastrófica mala interpretación de las realidades de China, y pese a que hoy en día haya perdido su atractivo intelectual, el Partido Comunista Chino no parece muy dispuesto a seguir el mismo camino que sus homólogos del Este de Europa y de Rusia. Ya no insiste en la ortodoxia doctrinal –de hecho, ha intentado sustituir el comunismo por los conceptos confucianos de una «sociedad armoniosa»– pero sigue teniendo el papel indiscutible de único garante de la estabilidad, la seguridad y la creciente prosperidad de China.

En parte por sus nobles intenciones, y en parte por vanidad, malicia e ineptitud, Mao desató un desastre tras otro contra su pueblo. Pero sus sucesores siguen gobernando el país, y millones de personas siguen depositando su fe –pese a las reiteradas tragedias y catástrofes–, en lo que perciben como las buenas intenciones y la sabiduría de sus lejanos gobernantes de Beijing.

Al fundar la República Popular China en 1949, Mao Zedong había dicho: «Los chinos siempre han sido una nación grande, valiente e industrial; tan sólo ha quedado rezagada en la era moderna. Y eso se debía exclusivamente a la opresión y la explotación por parte del imperialismo extranjero y a unos gobiernos nacionales reaccionarios». A continuación Mao declaraba que «el pueblo chino, que supone una cuarta parte de la humanidad, ahora se ha puesto en pie».

Hoy en día aquellas palabras tienen una resonancia profética y vienen a confirmar que la antigua visión de riqueza y poder soñada por Yan Fu y por Liang Qichao es una realidad. «Tendremos no sólo un Ejército poderoso sino también una Fuerza Aérea poderosa y una Armada poderosa», prometía Mao en 1949. «Nuestra nación ya no será nunca más –advertía– una nación sometida al insulto y la humillación.» En el plazo de menos de seis décadas, parece que la historia ha hecho realidad las esperanzas de Mao.

Sigue existiendo una gran masa de población china descontenta en el campo, de personas cruelmente excluidas de la nueva prosperidad urbana que ellas mismas, con su trabajo y sus impuestos, tanto han contribuido a crear. La agitación social, la degradación medioambiental, la corrupción y otros males se alimentan de la nueva prosperidad económica de China. Sin embargo, China, el mayor exportador y el mayor tenedor de reservas de divisas extranjeras del mundo, es cada vez más un motor de la economía global, que potencia las cifras del Producto Interior Bruto de muchos países con su sed de recursos y su avidez de mercados. Europa occidental y Estados Unidos no tienen más remedio que rendirle pleitesía; los pequeños países productores de materias primas de África y Latinoamérica forman la nueva periferia de la metrópoli de China; sus vecinos, antiguamente hostiles –Japón, Corea del Sur, Vietnam, Mongolia–, ahora se inclinan ante ella, buscando acuerdos comerciales favorables.

El control del poder del Estado por parte del PCCh sigue siendo indiscutible; mantiene bajo su control las principales industrias; promueve la retórica del igualitarismo y mantiene una extraordinaria cohesión ideológica en materia de política exterior, garantizando que China presenta una imagen de unidad ante el mundo. No parece que China tenga intenciones de adoptar la democracia liberal; al contrario, su Estado de partido único parece haber garantizado la estabilidad política que Samuel Huntington consideraba imprescindible para las sociedades del Tercer Mundo en vías de modernización.

Como han demostrado las páginas anteriores, la idea de los derechos individuales nunca estuvo profundamente arraigada, ni siquiera en las corrientes más liberales del pensamiento chino moderno, que siempre tuvo una orientación colectivista. La democracia se consideraba esencial para el

Estado-nación moderno en que China debía convertirse para poder sobrevivir. «La fortaleza de una nación –escribía Liang Qichao– procede en última instancia de la democracia.» Pero para Liang, la democracia era «simplemente una actitud favorable a lo público», en contraposición con el egoísmo del monarquismo.⁷⁵

En esa formulación de la democracia, los derechos individuales consagrados por las ideologías liberales occidentales siempre estuvieron subordinados a los imperativos de la solidaridad nacional y de un Estado fuerte, sobre todo en el contexto de las permanentes amenazas externas que tuvo que afrontar China durante la primera mitad del siglo XX. El culto al Estado y a una ciudadanía leal, que ya era patente incluso en los escritos de Liang Qichao, sería posteriormente formulado en detalle por los comunistas, a pesar de las predicciones marxistas acerca de la «decadencia del Estado».

Durante sus debates con sus rivales radicales, Liang Qichao afirmaba que el liberalismo de tipo occidental podría debilitar el Estado, al promover los intereses del individuo y de los grupos. Lo que China puede muy bien estar necesitando, decía, es el capitalismo de Estado, que controla la economía y actúa para reducir la desigualdad, al tiempo que hace del país un combatiente a tener en cuenta en la jungla de la competencia internacional. «La política económica que yo defiendo –afirmaba en un escrito– consiste principalmente en alentar y proteger a los capitalistas para que puedan hacer todo lo posible por participar en la competencia exterior. Todas las demás consideraciones están subordinadas a esa política.» Sin saberlo, la profecía de Liang se ha visto confirmada por la China contemporánea, a la que Occidente acusa cada vez más de ser mercantilista en sus políticas económicas, y donde un Estado todopoderoso no duda en suprimir, a menudo de forma brutal, la libertad de expresión y otros derechos civiles cuando esos derechos parecen estar socavando los importantísimos objetivos nacionales de alto crecimiento económico y de estabilidad política.

El ascenso de «los demás»

En 1855, tras elogiar la energía y la iniciativa de Europa, Tocqueville añadía: «las razas europeas son a menudo las más grandes bribonas, pero por lo menos son bribonas a las que Dios les concedió la voluntad y el poder, y a las que parece haber destinado a estar durante un tiempo a la cabeza del género humano. En todo el mundo no hay nada que se resista a su influencia».⁷⁶ Esa afirmación resultó ser cierta en más sentidos de los que Tocqueville podía predecir.

El hombre blanco, consciente de su carga, cambió el mundo para siempre, y sometió su enorme diversidad a su propio y peculiar punto de vista, y al hacerlo redujo los intercambios potencialmente enriquecedores con otros pueblos y otros países a monólogos sobre la incuestionable superioridad de la política, la economía y la cultura occidentales modernas. Al exportar con éxito sus ideas a los más recónditos confines del mundo, Occidente también destruyó la confianza en sí mismas de las poblaciones autóctonas, provocando una desolación política, económica y social que probablemente la modernidad por sí sola jamás logrará aliviar.

Al final, los esfuerzos de Occidente por modernizar a los asiáticos, presuntamente atrasados, por muy sinceros o altruistas que fueran, instigaron más resentimiento que admiración o gratitud. Las agraviadas poblaciones autóctonas, tras ser expulsadas de sus antiguos órdenes sociales y políticos, y tras serles negada su dignidad en un mundo dominado por Occidente, siempre aspiraron a derrotar a Occidente con sus mismas armas. Ésa es la cuestión que argumenta el personaje del intelectual chino de la profética novela *La tentación de Occidente* (1926), de André Malraux, cuando dice: «Europa cree que ha conquistado a todos esos jóvenes que ahora visten sus prendas. Pero la odian. Están esperando a lo que la gente corriente llama sus “secretos”».⁷⁷ Muchos de esos secretos están ahora en manos de los asiáticos.

La televisión e Internet, y en particular el crecimiento de las comunidades virtuales, han contribuido a avivar una emoción política de una intensidad sin precedentes por todo el mundo. No resulta exagerado decir que millones, hasta puede que cientos de millones de personas que han crecido con una historia de sometimiento a Europa y Estados Unidos –el programador informático chino y el magnate turco, así como el licenciado egipcio en paro– sienten una gran satisfacción ante la perspectiva de humillar a sus antiguos señores y caciques,

que se presentan empeñados a ultranza en conservar su derecho a decidir el curso de los acontecimientos en todo el mundo. Las imágenes procedentes del penal de Guantánamo y de la cárcel de Abu Ghraib, la profunda crisis financiera de Occidente, las brutales pero inútiles acciones militares en Afganistán y Pakistán, avalan una poderosa sensación de la hipocresía, el fracaso y el atrincheramiento de Occidente.

Esa pérdida del prestigio moral de Occidente y el tono enérgico de Oriente podrían parecer un fenómeno reciente. Pero, como ha intentado demostrar este libro, el orden mundial menos desigual que se está gestando se perfilaba ya en una época tan temprana como el siglo XIX por medio de unos intelectuales asiáticos que rechazaban las jerarquías raciales e imperiales de Occidente, y su derecho a definir las reglas de la política internacional. Los resentimientos y frustraciones históricos de las sociedades no occidentales, cuyos periódicos estallidos se antojan traumáticos para muchos europeos y estadounidenses, son desde hace mucho tiempo una característica esencial de la vida política de Asia, donde los recuerdos del esplendor religioso y político de otros tiempos, saqueado por los imperialistas europeos, todavía no se han desvanecido.

Todas esas subjetividades nacionales diferentes hoy en día se combinan para reconfigurar el mundo moderno; es imposible ignorarlas. Los presupuestos de la supremacía occidental siguen profundamente arraigados incluso entre personas inteligentes; de hecho, ese tipo de prejuicios habitualmente influyen a la hora de redactar los editoriales de los periódicos, así como a la hora de diseñar las políticas exterior y económica de Estados Unidos y de Europa. Sin embargo, para mucha otra gente, hace tiempo que los países occidentales despilfarraron la mayor parte de su autoridad moral –en una fecha tan temprana como la Primera Guerra Mundial– aunque conservaran el poder de decidir el curso de la historia. Pero incluso ese poder, raramente admirado y casi siempre temido, fue diluyéndose de forma constante a lo largo de las muchas y cínicas guerras reales de la Guerra Fría. Y tampoco se vio reforzado por la caída del rival comunista de Occidente. El poder de Occidente, malogrado por la catastrófica «guerra contra el terror», ha quedado profundamente desacreditado por el derrumbe del «Consenso de Washington», el tan cacareado modelo de capitalismo financiero sin trabas de Occidente.

La globalización, está claro, no conduce a un mundo anodino caracterizado

por una integración, una estandarización y una libertad de acceso cosmopolita cada vez mayores, pese a los buenos deseos de algunos comentaristas. Por el contrario, refuerza las afiliaciones tribales, agudiza las antiguas antipatías e instiga otras nuevas, al tiempo que desata una cacofonía de reivindicaciones antagónicas. Eso puede verse hoy en día con suma claridad en Europa y Estados Unidos, los creadores de la globalización. La desigualdad y el desempleo van en aumento, mientras las grandes compañías, dotadas de una gran movilidad, se desplazan continuamente por el mundo en busca de mano de obra barata y grandes beneficios, eludiendo el pago de impuestos y por consiguiente provocando el agotamiento de unas inversiones muy necesarias en los sistemas de bienestar social para una población que va envejeciendo. Los contratiempos económicos, la perspectiva de un declive a largo plazo y la sensación de impotencia política avivan la ira y la paranoia entre la población, que en gran medida se encauzan contra los inmigrantes no blancos, en particular contra los musulmanes.

Mientras Occidente se refugia en sus neurosis pueblerinas, los países asiáticos parecen más extrovertidos, confiados y optimistas. Turquía y Japón aspiran a salir del paraguas de seguridad occidental bajo el que llevan décadas acurrucados. Las inveteradas disputas territoriales entre antiguos rivales en el Pacífico –como China y sus vecinos– siguen sin resolverse, lo que deja a Estados Unidos con muchas opciones militares y diplomáticas en la región. Pero las tendencias económicas cuentan una historia distinta. El comercio con China es el fundamento de la economía de Brasil, así como de Indonesia y Australia, por encima de Estados Unidos y la Unión Europea. Los nuevos tratados de comercio y los bloques regionales –como el que existe entre los países de la ASEAN (Asociación de Naciones del Sudeste Asiático) y China, que forma el mercado agregado mayor del mundo–, los grupos no oficiales como el BRICS (Brasil, Rusia, la India, China y Sudáfrica) y el G20, y las insurrecciones en los despóticos países clientelares de Estados Unidos y Europa en Oriente Próximo y en el norte de África, todos esos acontecimientos testimonian un deseo generalizado de descongelar las últimas divisiones que todavía subsisten de la Guerra Fría, y de crear un orden internacional menos dependiente de Estados Unidos y de Europa occidental.

En particular, la modernización de China supone un formidable desafío

para Occidente, mucho mayor que el que plantean los islamistas radicales, que en su mayoría encarnan la ira de los eternos perdedores del sistema económico internacional. En 1889, contemplando un país humillado, Kipling se había preguntado: «¿Qué ocurrirá cuando China despierte de veras, trace una línea desde Shanghái hasta Lhasa, y controle su propias fábricas de armamento y sus arsenales?». Esa vieja inquietud tiene una sólida base hoy en día, cuando China va levantándose rápidamente, cuando Turquía, la India, Egipto e Irán van cada uno por su camino, y da la impresión de que la prolongada rebelión contra Occidente que comenzó a finales del siglo XIX parece estar llegando a su momento histórico decisivo. Indudablemente, el dominio de Occidente ya se antoja tan sólo como una fase más, sorprendentemente efímera, de la larga historia de los imperios y las civilizaciones.

19. Alusión a la expresión «diplomacia de cañonera» (*gunboat diplomacy*), característica de la época colonial. (N. del T.)

Epílogo: una revancha ambigua

Está palmariamente claro quiénes son los fuertes y quiénes son los débiles, quiénes son los aptos y quiénes los no aptos en el mundo actual. [...] En el futuro, probablemente predominará una situación de prosperidad sin igualdad, de riqueza sin paz.

ZHANG JUNMAI, 1923

No vamos a imitar a Occidente en lo que respecta a su competitividad, a su egoísmo, a su brutalidad.

RABINDRANATH TAGORE, *Beijing*, 1924

El aumento de la conciencia histórica e internacionalista a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX hoy se nos antoja verdaderamente asombroso. Tan sólo unos años después de que al-Afghani rechazara la pretensión británica de haber civilizado la India, Tagore estaba debatiendo los vicios del nacionalismo con los japoneses, y Liang Qichao reflexionaba sobre las corruptelas de la democracia y el capitalismo estadounidenses. En muchos sentidos, las elucubraciones de los pensadores asiáticos acerca de su condición, y de la condición humana en general, siguen transformando en nuestro tiempo el panorama intelectual y político del mundo, y condicionando la conciencia individual y colectiva.

La educación y la experiencia pusieron en contacto a un reducido grupo de pensadores de todos los países asiáticos con una visión más amplia de sus sociedades y del mundo. Aquellos hombres, marginales por obra de esa educación y esa experiencia, eran peculiarmente sensibles a los cambios; aunque estaban aislados de la masa de sus compatriotas corrientes, fueron sin embargo los primeros que formularon sus dificultades, sus necesidades y sus aspiraciones más profundas.

Fueron necesarios muchos tumultos privados y públicos, y grandes

periplos físicos e intelectuales, para que aquellos pensadores llegaran a ser capaces de comprenderse a sí mismos y a su entorno, y para colmo el conocimiento que obtuvieron al cabo de tantos esfuerzos a menudo resultaba muy doloroso y no ofrecía ningún tipo de esperanza. A menudo parecía que cambiaban de opinión y se contradecían a sí mismos. Dado que fueron de los primeros en romper con la tradición, tuvieron que afrontar la tarea de Sísifo de orientarse en el mundo moderno y de reorientar sus mentes hacia los nuevos problemas de identidad personal y colectiva. Eran conscientes de pertenecer a unas civilizaciones que no hacía tanto tiempo habían sido grandes y autosuficientes, pero que para entonces se encontraban cada vez más endebles frente a un Occidente triunfador y vigoroso. De modo que los múltiples ajustes a una situación histórica nueva y mayoritariamente dolorosa les llevaron a lo que parecían ser incoherencias: por ejemplo, una figura como Liang Qichao al principio defendió la tradición china, después la rechazó *in toto*, para volver a asumirla más tarde; al-Afghani pasó por distintas fases en las que inculpaba amargamente al islam y posteriormente lo defendía con pasión; Sayyid Qutb fue un ferviente nacionalista secular antes de convertirse en un islamista a ultranza. Incluso los intelectuales y activistas asiáticos más conservadores – Gandhi, Kang Youwei, Mohammed Abduh– se vieron obligados a interpretar sus propias tradiciones –la hindú, la confuciana y la islámica– de una forma radical.

Personalmente impotentes, aquellos hombres pasaban súbitamente de la esperanza a la desesperación, desde el compromiso más enérgico a la sensación de inutilidad. Sin embargo, es posible observar una llamativa unidad en sus percepciones, y eso se debe a que aquellos pensadores y activistas, en su calidad de tradicionalistas o iconoclastas radicales, se esforzaban por formular una respuesta satisfactoria a la misma pregunta: cómo reconciliarse consigo mismos y con los demás con la decadencia de su civilización por culpa de su deterioro interno y de la occidentalización, y al mismo tiempo cómo recuperar la paridad y la dignidad a ojos de los blancos gobernantes del mundo.

Aquél fue el desafío fundamental para la primera generación de intelectuales asiáticos modernos, y muchas de las ideologías que han asumido los pueblos asiáticos en el último siglo –el nacionalismo laico, el comunismo

revolucionario, el socialismo de Estado, el nacionalismo árabe, el panislamismo— se desarrollaron como una respuesta al mismo y empecinado desafío de Occidente. Ese desafío no sólo supone un punto de contacto entre el musulmán Jamal al-Din al-Afghani y el chino Liang Qichao, sino también entre al-Afghani y Osama bin Laden, entre Liang y Mao Zedong, entre el Imperio Otomano y la Turquía actual, y entre la China precomunista y la China capitalista de hoy en día.

Muchos de aquellos pensadores consideraban que la política y la economía de corte occidental eran unas fuerzas intrínsecamente violentas y destructivas. Sabían que no bastaba con tomar prestadas las habilidades técnicas de Europa a través de un sistema de educación moderno; aquellos préstamos traían consigo toda una nueva forma de vivir. Exigían una sociedad de masas organizada, cuya unidad básica era el individuo independiente que persigue su propio interés económico, al tiempo que va liberándose progresivamente de las normas de los gremios, de las obligaciones religiosas y de otras solidaridades comunitarias —un presupuesto que amenazaba con echar por tierra el antiguo orden moral—. Aquellos pensadores intuían que, aunque irresistibles y a menudo necesarias, la sociedad industrial moderna y las libertades sociales promovidas por Europa acabarían destruyendo muchas de sus culturas y tradiciones más queridas, igual que lo habían hecho en la propia Europa, y dejando el caos tras de sí. En la década de 1920, Zhang Junmai, discípulo de Liang Qichao y anfitrión de Tagore en China, resumía algunos de los temores más difundidos sobre la inminente confrontación entre dos estilos de vida antagónicos:

Los principios básicos sobre los que se funda nuestra nación son el quietismo, a diferencia del activismo [occidental]; la satisfacción espiritual, en lugar del ansia de conseguir ventajas materiales; una economía basada en la agricultura autosuficiente, en vez del mercantilismo que busca el beneficio; y una sensación de fraternidad moralmente transformadora en vez de la segregación racial. [...] Una nación basada en la agricultura carece de conocimiento de las artes industriales, [pero] también carece de exigencias materiales; así pues, aunque existe a lo largo de un prolongado periodo de tiempo, es capaz de seguir manteniendo un

estándar de pobreza pero con igualdad, de escasez, pero con paz. ¿Pero cómo será de aquí en adelante?

Como temían las personas como Zhang, el proceso de modernización iba a tener un impacto drástico, como mínimo. Iba a desbaratar las antiguas economías de la agricultura y las artesanías, el trueque y el comercio, y a atraer a los jóvenes hacia la miseria de los nuevos centros urbanos, disolviendo o debilitando las adscripciones religiosas y comunitarias que daban sentido a sus vidas, y poniendo sus nervios a flor de piel en contacto con la política extremista. Y todo aquello era en aras de un proceso que no conducía directamente, ni siquiera en el propio Occidente, a una clara meta de felicidad y estabilidad, y que, pese a producir la educación en masa, los bienes de consumo baratos, la prensa popular y el entretenimiento de masas, tan sólo había servido para aliviar parcialmente un desarraigo, una confusión y una anomia que la gente sentía en lo más profundo y por doquier.

Muchos intelectuales asiáticos, temiendo o sospechando que ése pudiera ser el destino de sus sociedades, se convirtieron en los críticos más elocuentes —y más tempranos— de la modernidad, y utilizaron sus propias concepciones tradicionalistas del significado y el propósito de la vida humana para refutar la suposición de que el liberalismo económico, el interés individual y la industrialización pudieran ser la panacea para los múltiples problemas de la condición humana. Remitiéndose a menudo a las tradiciones filosóficas y espirituales del islam, del hinduismo y del confucianismo, desarrollaron una refinada desconfianza hacia el nuevo «mundo feliz» de la ciencia y la razón, haciendo hincapié en los aspectos no racionales ni utilitarios de la existencia humana. Con su sensibilidad antimoderna, que trascendía las categorías y divisiones políticas convencionales, se anticiparon a los propios pensadores europeos que, a raíz de la carnicería de la Primera Guerra Mundial, no tuvieron más remedio que pasar revista a su fe decimonónica en un mundo cada vez más racional.

La riqueza de sus ideas y su imaginación sigue siendo un recurso para las sociedades que afrontan la crisis de la modernidad. Sin embargo, es preciso admitirlo: el curso de la historia ha pasado por encima de muchas de sus más vanas esperanzas. De hecho, casi todas las élites autóctonas asumieron los

principios europeos del nacionalismo y el patriotismo cívico a fin de derrotar a Occidente (o por lo menos para ponerse a su altura) en lo que parecía ser una lucha darwiniana por el futuro. Ni siquiera una persona con una actitud tan espiritual, antipolítica y crítica de la moderna construcción de los Estados como Gandhi pudo evitar convertirse en un líder nacionalista; incluso llegó a coquetear con el panislamismo en los comienzos de su trayectoria política. Los intelectuales chinos, impacientes por encauzar hacia el nacionalismo a las tradicionalistas masas de China, se sintieron en la obligación de vilipendiar los más de dos mil años de tradición confuciana. Los turcos otomanos llegaron hasta el extremo de abolir de raíz el cargo del califato islámico, de renunciar al liderazgo de la *umma* musulmana, y posteriormente de desestabilizar el propio islam a fin de convertir a Turquía en un Estado-nación moderno.

Otras ideas occidentales también desempeñaron un papel aparentemente crucial a la hora de hurtarle a Occidente una parte de su riqueza y de su poder. La democracia liberal –con sus parlamentos elegidos, con un poder judicial y una prensa independientes– parecía en un principio tan importante como la ciencia y la tecnología a la hora de movilizar una economía moderna siguiendo unas directrices racionales y utilitarias. De hecho, como admitían uno tras otro todos los modernizadores autóctonos de Japón, Turquía, China e India, la resistencia contra Occidente exigió una urgente adaptación a las ideas occidentales sobre cómo organizar el Estado y la sociedad. Como mínimo, ello requería el oportuno derrocamiento de los imperios y dinastías aparentemente moribundos de Oriente.

Hubo una idea occidental en particular que resultó irresistible para los antiimperialistas, ya fueran musulmanes o comunistas. Avalada por los éxitos de Europa, fue asumida por las élites poscoloniales en casi todos los países de Asia. Esa revolucionaria receta para el autofortalecimiento y el orgullo, generosa en sus promesas de emancipación, consistía en las instituciones y prácticas del Estado-nación: unas fronteras claras, un gobierno disciplinado, una burocracia leal, un código de derechos para proteger al ciudadano, un rápido crecimiento económico a través del capitalismo industrial o el socialismo, programas de alfabetización masivos, conocimientos técnicos, y el

desarrollo del sentimiento de unos orígenes comunes en el marco de una comunidad nacional.

Una variada gama de nuevos Estados-nación que cumplieran algunas de esas condiciones, o el mínimo número imprescindible de ellas, vino a llenar el inmenso vacío creado por la disolución de los imperios europeos. Durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, muchos países asiáticos consiguieron independizarse del dominio colonial; y en el plazo de tan sólo dos décadas a partir de 1945, surgieron más de cincuenta Estados nuevos, con nuevos nombres, nuevas fronteras y nuevas divisas.

De por sí, la descolonización oficial siempre tuvo escasas posibilidades de garantizar la soberanía y la dignidad auténticas a los países asiáticos. Durante los años cincuenta, Nehru a menudo subrayaba la urgente tarea que tenían que afrontar los líderes poscoloniales como él: «Lo que Europa hizo a lo largo de cien o ciento cincuenta años, nosotros tenemos que hacerlo en diez o quince años». Ponerse a la altura del poderío económico y político de Occidente seguía siendo igual de imprescindible en Egipto para Abdel Gamal Nasser, quien durante los años cincuenta buscaba desesperadamente ayuda extranjera para el proyecto de la presa de Asuán, que para Mao Zedong, que al tiempo que exhortaba a los chinos a igualar la capacidad industrial de Gran Bretaña en el plazo de quince años durante el Gran Salto Adelante, estaba conduciendo a su país a una hambruna catastrófica a comienzos de los años sesenta.

Las ideologías como el comunismo y el socialismo se movilizaron para permitir la formación de nuevos países. Unos líderes con nombres sonoros – Nehru, Mao, Ho Chi Minh, Nasser, Sukarno– no sólo supervisaban aquellas transformaciones políticas e identificaban las metas del progreso material para sus recién nacidos países; también les conferían su simbolismo de nacionalismo radical y de solidaridad contra el imperialismo occidental.

Pero la transición desde la crítica del dominio extranjero y la instigación de los movimientos de masas hasta consolidar una base estable para la autodeterminación demostraron ser muy difíciles. Los impulsos idealistas que había detrás de la rebelión y de la independencia nacional muy pronto se desvanecieron ante la pura magnitud de las tareas de construcción nacional como el crecimiento económico sostenido y la consolidación territorial. Los

nuevos Estados, que salían a trompicones de largas décadas de explotación colonial para entrar en un mundo implacablemente dividido por la Guerra Fría, tuvieron que encontrar urgentemente ayuda y capital para unos sistemas económicos débiles, a menudo preindustriales; establecer políticas fiscales; instituir reformas agrarias; crear instituciones políticas como los parlamentos, las comisiones electorales y los partidos; lograr que la ciudadanía nacional resultara más atractiva que las lealtades locales a los grupos étnicos, religiosos, lingüísticos y regionales; codificar un orden jurídico; facilitar el acceso a la educación primaria y a la atención sanitaria; combatir la pobreza y la delincuencia; y mantener las carreteras y las vías férreas. Y, por si eso no fuera suficiente, también tuvieron que dotar a sus países de un ejército y una burocracia profesionales, controlar el aumento de la población, y consolidar una política exterior que regulara las relaciones con la antigua metrópoli imperial y que al mismo tiempo garantizara los máximos beneficios que pudieran concederles los principales protagonistas de la Guerra Fría.

Todas aquellas múltiples y arduas tareas, y (no es de extrañar) aquellas crueles decepciones, aquella mezcla de éxitos y fracasos, los contratiempos trágicos y los encarnizados conflictos caracterizaron las primeras tres décadas a partir de 1945 en casi todos los países asiáticos. Ryszard Kapuściński resumió en una ocasión el trágico «drama» del líder poscolonial honesto y patriótico por el procedimiento de describir la

terrible resistencia material que cada uno de ellos encuentra al dar el primer paso, el segundo y el tercero hacia la cúspide del poder. Cada uno de ellos quiere hacer algo bueno, empieza a hacerlo, y entonces ve, al cabo de un mes, al cabo de un año, al cabo de tres años, que sencillamente no se está cumpliendo, que las cosas se le están yendo de las manos, que se ha quedado empantanado en la arena. Todo se interpone en su camino: los siglos de atraso, la economía primitiva, el analfabetismo, el fanatismo religioso, la ceguera tribal, el hambre crónica, el pasado colonial con su práctica de envilecer y embotar a los vencidos, el chantaje de los imperialistas, la codicia de los corruptos, el desempleo, el déficit presupuestario. Por semejante camino, el progreso llega con enorme dificultad. El político empieza a empeñarse demasiado. Busca una salida a

través de la dictadura. A continuación la dictadura engendra una oposición. La oposición organiza un golpe de Estado.

Y el ciclo vuelve a empezar.¹

Las pasiones ideológicas importadas de la Guerra Fría agravaron las tensiones políticas en muchos países, como Pakistán e Indonesia. Surgieron movimientos separatistas en Cachemira, Aceh, Pakistán Oriental, el Tíbet y Sri Lanka. Los gobernantes más mezquinos –Suharto en Indonesia, Ayub Khan en Pakistán, Indira Gandhi en la India– se pusieron en primer plano, a menudo acompañados de abundante violencia y desorden. Por lo menos durante un tiempo, el Tercer Mundo, como inexactamente se denominaba a una gran parte del mundo poscolonial, parecía condenado al fracaso desde el punto de vista occidental, a ser pasto de incomprensibles guerras civiles y fuente de inmigrantes necesitados.

Al cabo de más de medio siglo de transformaciones, cuando muchas de las anteojerías ideológicas de la Guerra Fría han dejado de existir, el cuadro es mucho más claro y variopinto. El idealismo moral, más que la utilidad y la eficacia, parece haber definido algunos de los amplios grupos transnacionales como el Movimiento de Países No Alineados, al que se sumaron casi todos los países asiáticos poscoloniales, en un intento de construir una alternativa a las crudas polaridades de la Guerra Fría. Ahora podemos comprobar que la aparente adopción al por mayor de las ideologías occidentales (el comunismo chino, el imperialismo japonés) no dio resultado. Los intentos de síntesis (la democracia parlamentaria de la India, el Estado laico de Turquía, un país musulmán, el capitalismo de Estado de China) han tenido más éxito, y el violento rechazo de Occidente, encarnado en la Revolución islámica de Irán y en los movimientos islamistas, sigue teniendo vida después de la muerte.

Algunas naciones nuevas, como por ejemplo Pakistán, nunca se recuperaron de los traumas de su nacimiento; sus energías de liberación se dispersaron en movimientos político-religiosos de una naturaleza cada vez más radical. Otros, como las populosas naciones de China, la India e Indonesia, pese a sufrir algunos contratiempos graves, gestionaron su crecimiento económico y su soberanía hasta el punto de que su peso

acumulado parece plantear hoy en día un formidable desafío para el propio Occidente.

La historia reciente nos dice que hay otros desafíos de ese tipo –políticos, diplomáticos y económicos– que todavía están por llegar en importantes regiones de Asia. Más de medio siglo después del comienzo de la descolonización, seguimos viviendo en lo que el escritor estadounidense Irving Howe denominaba una «era revolucionaria».

El impulso revolucionario se ha contaminado, se ha corrompido, se ha degradado, se ha desmoralizado [...] pero subsiste la energía que hay detrás de él. Estalla ora en una parte del mundo, ora en otra. No es posible suprimirlo totalmente. Por todas partes, salvo en Estados Unidos, millones de seres humanos, desde luego la mayoría de los que poseen algún grado de expresión política, viven para algún tipo de cambio social. [...] Ésas son las energías dominantes de nuestro tiempo, y quien logre hacerse con su control, ya sea de forma legítima o distorsionada, triunfará.²

Al sustituir el poderío de Europa por el suyo, Estados Unidos, afirmaba Howe, «estaba sinceramente convencido de que el mundo únicamente puede salvarse mediante la imposición de la voluntad estadounidense. Pero el mundo se opone a esa voluntad; no puede, aunque quisiera, renunciar a su propia forma de responder». Estas palabras, escritas en 1954, suenan igual de convincentes un año después de la Primavera Árabe y del derrumbe de varias dictaduras pro occidentales. Es posible que el caos y la incertidumbre acechen a una gran parte del mundo árabe durante algunos años. Pero el hechizo del poder occidental por fin se ha roto. Si los musulmanes desarraigados desafían con desdén a ese poder, otros, como los chinos, han adoptado sus «secretos». La sensación de humillación con la que tuvieron que cargar varias generaciones de asiáticos ha disminuido enormemente. El ascenso de Asia, y la seguridad en sí mismos de los pueblos asiáticos, consume su rebelión contra Occidente, que se inició hace más de un siglo; se trata, en muchos aspectos, de la revancha de Oriente.

No obstante, ese éxito oculta un inmenso fracaso intelectual, un fracaso que tiene profundas ramificaciones en el mundo de hoy y en el futuro inmediato.

Se trata sencillamente de lo siguiente: hoy en día no existe ninguna respuesta convincentemente universalista a las ideas occidentales sobre política y economía, aunque cada vez parezcan ser más febriles y peligrosamente inadecuadas en amplias regiones del mundo. Gandhi, el crítico más riguroso de dichas ideas, hoy en día es una figura olvidada en la India. El marxismo-leninismo ha quedado desacreditado y, aunque los dirigentes de China hacen guiños cada vez más frecuentes a las ideas confucianas de armonía, el legado de la política ética y de la teoría socioeconómica de China permanece inexplorado en su mayoría. Y aunque la modernidad islámica de Turquía es exportable a otros países musulmanes, no apunta a ningún orden socioeconómico alternativo.

Puede que el «Consenso de Washington» haya quedado hecho añicos, y que el régimen comunista de Beijing se burle –tan sólo por el hecho de haber subsistido tanto tiempo– de la presunción occidental de haber ganado la Guerra Fría y de la inevitabilidad de la democracia liberal. Pero el «Consenso de Beijing» tiene una aplicación todavía menos universal que su homólogo de Washington; suena sospechosamente como un simple argumento económico cínico para justificar la falta de libertades políticas.

Los primeros intelectuales asiáticos modernos estaban en deuda con las ideas europeas. Al desarrollar su trabajo en un mundo configurado por las acciones de los europeos, o «cegados por la tormenta de arena de la historia moderna», como decía Tagore, naturalmente aquellos pensadores adoptaron el Estado-nación como el prerrequisito para la modernidad. Y aunque esas variedades «derivadas» y sintéticas del nacionalismo tuvieron alguna utilidad en una situación geopolítica cuajada de peligros para los nuevos países soberanos, hoy en día sus limitaciones y sus problemas resultan más claramente visibles.

Para las sociedades interiormente diversas como la India e Indonesia nunca iba a ser tarea fácil encontrar una identidad social, política y cultural sin violencia ni desorden. La propia Europa necesitó cientos de años para desarrollarse y poner en práctica el concepto de un Estado-nación soberano, para a continuación sumirse en dos guerras mundiales que se cobraron un terrible precio a costa de las minorías étnicas y religiosas. El modelo europeo del Estado-nación étnicamente homogéneo tenía un difícil encaje en la propia

Europa. Que resultara particularmente contraindicado para las sociedades asiáticas multiétnicas es algo que han venido a demostrar las dificultades sufridas por los musulmanes de Cachemira, los tibetanos, los uigures, los chinos de Malasia, los musulmanes suníes en Irak, los kurdos en Turquía y los tamiles en Sri Lanka.

Puede que los países con minorías descontentas parezcan mantener su unidad. Pero lo hacen con un gran coste humano, que a las futuras generaciones les parecerá demasiado oneroso. Por añadidura, el Estado-nación es básicamente incapaz de afrontar por sí solo problemas como el cambio climático, el deterioro medioambiental y la escasez de agua, que trascienden las fronteras nacionales. La construcción de grandes presas en China, y sus proyectos para desviar el cauce de los ríos que se originan en la meseta tibetana amenazan con provocar catástrofes en el sur y el sudeste asiático.

Hoy en día, una gran parte del mundo «emergente» corre el riesgo de repetir, en una escala ominosamente mucho mayor, la atormentada y a menudo trágica experiencia occidental del «desarrollo» moderno. En la India y en China, la persecución del crecimiento económico a toda costa ha creado una élite chabacana, y también ha incrementado las ya de por sí alarmantes desigualdades sociales y económicas. Se ha puesto de manifiesto que el desarrollo, ya sea el que promovían los señores coloniales o el que fomentan los Estados-nación soberanos, no beneficia al pueblo de una forma homogénea dentro de un único territorio, por no hablar de las diferencias a lo largo y ancho de regiones más amplias.

Indudablemente, a las nuevas clases medias de China y de la India les ha ido muy bien en estas dos últimas décadas de capitalismo, y sus élites gobernantes pueden pavonearse por el escenario mundial como nunca lo habían hecho anteriormente. Pero el aparente éxito sin paliativos de la culminación de la revolución anticolonial ha coincidido con una auténtica contrarrevolución encabezada por las élites políticas y empresariales por todo el mundo: la privatización y el recorte de los servicios públicos, el declive de los sindicatos, la fragmentación y lumpenización de las clases trabajadoras urbanas, y el implacable olvido de los pobres de las zonas rurales. Como decía en su discurso el primer ministro chino, es muy posible que el hijo de Mao descansa en paz en Corea del Norte, ya que el gran sueño de

regeneración nacional de su padre se ha hecho realidad. Pero no cabe duda de que, no sólo Mao, sino todos los líderes de la Revolución china habrían rechazado este extraño desenlace de su gran aventura, donde una parte del pueblo chino efectivamente se ha puesto en pie mientras que la mayoría restante no tiene más remedio que agachar la cabeza, y donde la minoría privilegiada de chinos no aspira a nada más elevado que las mismas comodidades y los mismos artilugios electrónicos que sus homólogos consumidores occidentales.

Sesenta años después de su independencia, la India, con sus instituciones y procesos estables y formalmente democráticos, parece estar más cerca de hacer realidad el proyecto nacionalista de las primeras élites poscoloniales. El Estado-nación indio se ha hecho más fuerte y su voz se escucha en la arena internacional. Es un lugar cada vez más atractivo para el capital empresarial y especulativo de Occidente. Las élites indias, al igual que sus homólogas asiáticas de Japón, están satisfechas a pesar de todo por haber llegado a ser un socio minoritario de Estados Unidos, con lo que vienen a reafirmar implícitamente que el orden internacional de la posguerra va a subsistir.

Esos beneficiarios asiáticos de la globalización proyectan una imagen de un pueblo seguro y consciente de sí mismo, que avanza unido hacia su realización material y su prominencia internacional. Pero la India manifiesta de una forma todavía más chabacana que China las extrañas discontinuidades que ha traído consigo la globalización económica: al fomentar un rápido crecimiento en algunos sectores de la economía, hace crecer las expectativas de toda la sociedad, pero al distribuir sus beneficios de una forma selectiva incrementa el número de desencantados y de frustrados, lo que a menudo les hace vulnerables a los políticos populistas y etnocráticos. Al mismo tiempo, los mayores beneficiarios de la globalización buscan refugio en ideologías tan agresivas como el nacionalismo hindú.

La sensación de desesperanza y desesperación, sobre todo entre los campesinos sin tierra, ha dado lugar a movimientos comunistas radicales de una fuerza y una magnitud sin precedentes –el primer ministro indio los define como la mayor amenaza interior para la seguridad que afronta la India desde su independencia–. Esos comunistas de inspiración maoísta, que tienen sus propios sistemas de recaudación de impuestos y de justicia, actualmente

dominan amplias zonas del centro y el norte de la India, sobre todo en los estados de Andra Pradesh, Jharkhand, Bihar, Chhattisgarh y Orissa. Su secesionismo no oficial tiene su equivalente entre los indios adinerados. Las urbanizaciones cerradas aumentan en las ciudades indias y en las zonas suburbanas. Da la impresión de que la propia élite se ha amotinado y que sus miembros se han refugiado en enclaves exclusivos donde pueden aislarse de las complicaciones sociales y políticas del país en el que viven. Resulta profundamente preocupante, teniendo en cuenta que hasta un tercio de la población india vive en condiciones de pobreza y privación extremas. En la India, más de la mitad de los niños menores de cinco años están malnutridos; las malas cosechas y el aumento vertiginoso del endeudamiento llevaron a más de cien mil agricultores a suicidarse durante la última década.

Los desastres que ocasionalmente se describen en los medios de comunicación occidentales –la violencia en Cachemira, que se ha cobrado más de 80.000 muertos durante los últimos quince años; la destrucción del medio ambiente en China y el desarraigo de casi 200 millones de personas de sus hogares en el campo– ya no pueden justificarse así como así recurriendo a la lógica del desarrollo tal y como se manifestó en la historia de Europa. El propio Occidente ha empezado a sentir el dolor de la transición a la modernidad de los países emergentes, ya que la avidez de energía y recursos de China eleva el precio de las materias primas, y sus exportaciones baratas socavan las economías de Europa, antiguamente fuertes, y dejan sin empleo a los trabajadores de Estados Unidos.

Por supuesto, como han señalado algunos intelectuales asiáticos, la propia transición de Europa a su actual estado de estabilidad y desahogo económico fue mucho más que dolorosa. Implicó conquistas imperialistas, limpieza étnica, muchas guerras menores y dos grandes guerras que provocaron el asesinato y el desplazamiento de incontables millones de personas. A medida que la India y China van ascendiendo, con sus clases medias consumistas, en un mundo con unos recursos energéticos finitos, resulta fácil imaginar que el siglo actual se verá asolado por el mismo tipo de rivalidades económicas y de conflictos militares que provocaron que el siglo pasado fuera tan violento.

La guerra contra el terror ya ha echado a perder la primera década. No obstante, en retrospectiva, podría parecer un simple prelude de conflictos

más grandes y sangrientos por unos recursos y unas materias primas valiosísimas que necesitan las economías en vías de desarrollo, y también las desarrolladas. La esperanza que alimenta la búsqueda de un crecimiento económico sin fin –a saber, que miles de millones de consumidores de la India y China algún día disfrutarán del mismo nivel de vida que los europeos y los estadounidenses– es una fantasía tan absurda y peligrosa como cualquier quimera de al-Qaeda. Condenaría al medio ambiente mundial a una destrucción acelerada, y augura la aparición de depósitos de ira y decepción nihilista entre cientos de millones de desposeídos –el amargo resultado del triunfo universal de la modernidad occidental, que convierte la revancha de Oriente en algo siniestramente ambiguo, y todos sus éxitos en victorias auténticamente pírricas.

Ensayo bibliográfico

La idea de escribir este libro se me ocurrió en 2005, mientras leía *The Politics of Hysteria*, un libro de William Pfaff y Edward Stilman. En la obra, escrita en 1962, en un momento en que Estados Unidos hacía todo lo posible por exportar las ideologías del «mundo libre» como contraataque al comunismo, Pfaff y Stilman invocaban la atormentada historia del imperialismo europeo en Asia, y advertían de que la «radical y perturbadora reconfiguración de la vida y la sociedad [de Asia] –el desafío a la forma de entender la existencia misma de los asiáticos que supuso la intrusión de Occidente a lo largo de cuatro siglos– es algo que los responsables de las políticas y los observadores occidentales desconocen o simplemente no comprenden». Pfaff y Stilman podrían haber añadido que ese desconocimiento también era generalizado entre los propios asiáticos, sobre todo para los que, como yo mismo, crecimos alimentándonos de historias de la construcción nacional –de triunfalismo en clave local–. Yo crecí con la emocionante historia del surgimiento de la India como un Estado-nación libre del dominio occidental, pero no sabía casi nada sobre lo que había ocurrido en otros países asiáticos, ni sobre los escritores, líderes y activistas que habían expresado ideas y aspiraciones parecidas.

Las páginas anteriores son el resultado de una serie de lecturas fortuitas. Fui de un libro a otro, horrorizado a medida que iba dándome cuenta de lo poco que sabía, y ansioso por aliviar mi ignorancia con más lecturas. A lo largo del camino hice descubrimientos afortunados, libros que me abrieron amplios panoramas. Entre ellos hay dos libros excepcionales: *The Politics of Anti-Westernism: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, de Cemil Aydin, y *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, de Erez Manela.

Los componentes básicos de este libro no son sólo visiones de conjunto tan solventes como las que acabo de mencionar, así como muchas historias nacionales, sino también estudios mucho más puntuales de otros expertos. Mencionarlos todos ocuparía demasiadas páginas, y tampoco sacaría de dudas al lector sobre por dónde empezar su propio viaje a esos ámbitos todavía inciertos de la historia moderna. En vez de enumerar todos los libros que he consultado, decidí mencionar aquellos que un lector no especializado podría encontrar de utilidad.

PRÓLOGO

A pesar de su relevancia para la historia mundial, la guerra Ruso-Japonesa ha sido objeto de relativamente pocos libros en inglés. Las disputas diplomáticas previas a ella se analizan en *The Origins of the Russo-Japanese War*, de Ian Hill Nish (Londres, 1986). El lector puede hallar un breve relato de sus principales batallas en *The Russo-Japanese War 1904-1905*, de Geoffrey Jukes (Oxford, 2002). Constantine Pleshakov ofrece una narración apasionante de los inútiles esfuerzos de Rusia en la batalla de Tsushima en *The Tsar's Armada: The Epic Voyage to the Battle of Tsushima* (Nueva York, 2003) [trad. esp.: *La última armada del zar: el épico viaje a la batalla de Tsushima*, Madrid, 2003]. Vladimir Nabokov deja

constancia del impacto de la guerra en las primeras páginas de sus memorias, *Speak, Memory* (Nueva York, 1966) [trad. esp.: *Habla, memoria*, Barcelona, 2011], y las biografías y memorias de Gandhi, Nehru, Atatürk, Sun Yat-sen y Mao Zedong raramente dejan de mencionarlo. Sobre las repercusiones internacionales de la batalla, véase *The Impact of the Russo-Japanese War*, de Rotem Kowner, y *The Politics of Anti-Westernism*, de Cemil Aydin (Nueva York, 2007).

1. ASIA SUBORDINADA

Napoleon's Egypt: Invading the Middle East, de Juan Cole (Nueva York, 2007) es el mejor relato reciente de las desventuras megalómanas de los franceses en Egipto. *Napoleon in Egypt*, editado por Irene Bierman (Reading, 2003), contiene eruditos ensayos sobre aspectos específicos de la invasión y ocupación francesa, mientras que *Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation, 1798* (Princeton, 1993) no tiene rival como crónica de la reacción de los musulmanes ante la intrusión francesa.

Después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 ha proliferado la literatura sobre el islam y la historia islámica. Hay abundancia de excelente material donde elegir, pero los tres tomos de *The Venture of Islam*, de Marshall Hodgson (Chicago, 1974) siguen siendo el relato que ofrece una visión más completa. Del mismo autor, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History* (Cambridge, 1993) ofrece una forma igual de estimulante para pensar en una historia menos concebida desde Occidente. Un relato de viajes durante el siglo XIV, *A través del Islam*, de Ibn Battutah (Alianza, 2005), da una sensación muy clara de la extensión geográfica y de la influencia cultural del mundo musulmán. Una interesante pieza complementaria podría ser *Westward Bound: Travels Of Mirza Abu Taleb* (Delhi, 2005), una descripción de los viajes emprendidos a comienzos del siglo XIX por un musulmán que asiste a la asunción por parte de Europa de un poderío superior. *Asia and Western Dominance: A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498-1945*, de K. M. Panikkar (Londres, 1953), es una amplia historia, un tanto anticuada pero aun así entretenida, de la lenta penetración de Occidente en Asia. Algunas aportaciones notables, aunque infravaloradas, sobre la materia por parte de Sanjay Subrahmanyam, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History* (Oxford, 2012) y *Three Ways to Be Alien: Travails and Encounters in the Early Modern World* (Brandeis, 2011) y resultan esenciales.

The Opium Wars, de Julia Lovell (Londres, 2011), viene a sustituir hábilmente los estudios clásicos sobre el tema de Maurice Collis y Arthur Waley; es especialmente acertado en el asunto de la utilización de las guerras del opio por los nacionalistas chinos a lo largo de las décadas. Jonathan Spence, en *The Search for Modern China*, su obra maestra (Nueva York, 1999) [trad. esp.: *En busca de la China moderna*, Barcelona, 2011], ofrece una explicación elegante, algo habitual en él, de los enredos del opio y de muchas otras cosas, mientras que la temprana contribución de John K. Fairbank a la sinología –*Trade and Diplomacy on the China Coast* (Palo Alto, 1953)– conserva su capacidad para sorprender al lector. Dos obras que reflejan la naciente conciencia de la existencia de un mundo exterior por parte de los chinos son *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century*, de Rebecca Karl (Durham, 2002), y *Bringing the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China*, de Theodore Hutters (Hawái, 2005).

Los aspectos militares del Motín de la India se describen en *The Indian Mutiny*, de Saul David (Londres, 2003), y en *The Great Mutiny: India 1857*, de Christopher Hibbert (Londres, 1982). Sobre sus motivos ideológicos, sociales y políticos, véase *English Utilitarians and India* (Londres 1959) y *The Peasant Armed: The Indian Rebellion of 1857* (Nueva York, 1986), ambos de Eric Stokes, así como

Awadh in Revolt, 1857-1858: A Study in Popular Resistance, de Rudrangshu Mukherjee (Delhi, 1984). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (Durham, 1999), el fundamental libro de Ranajit Guha, ofrece un relato más amplio de las insurrecciones rurales contra el dominio británico. *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*, de Ayesha Jalal (Cambridge, 2008), ofrece un importante telón de fondo ideológico para explicar el motín, así como antidotos contra los burdos prejuicios sobre la guerra santa, sobre todo en el capítulo titulado «The Martyrs of Balakot». Respecto a los puntos de vista indios sobre el Motín, véase *Lucknow: Fire Of Grace –The Story of its Renaissance, Revolution and the Aftermath* (Delhi, 1998), y el libro editado por Mahmood Farooqui, *Besieged: voices from Delhi 1857* (Delhi, 2010). *Lucknow: The Last Phase of an Oriental Culture*, de Abdul Halim Sharar (Delhi, 1975), es una excelente evocación de una ciudad en declive. El guión y la película *Los jugadores de ajedrez*, de Satyajit Ray, basados en el cuento de Premchand, dan una viva sensación de la cultura de Awadh en la década de 1850. Sobre Delhi durante el siglo XIX, véase *A Moral Reckoning: Muslim Intellectuals in Nineteenth-Century Delhi*, de Mushirul Hasan (Delhi, 2007), *The Last Mughal*, de William Dalrymple (Nueva York, 2007) [trad. esp.: *El último mogol*, Barcelona, 2008], la biografía del mayor poeta de la ciudad, *Ghalib: The Man, The Times*, por Pavan K. Varma (Delhi, 1989), y *Ghalib 1797-1869: Life and Letters*, editado por Ralph Russell y Khurdsidul Islam (Delhi, 1997). La difícil situación de los musulmanes indios se describe con gran sensibilidad en *Indian Muslims*, de M. Mujeeb (Delhi, 1962) y *Understanding the Muslim Mind*, de Rajmohan Gandhi (Delhi, 1988).

La literatura que desmiente las explicaciones triunfalistas de la «superioridad» de Occidente sobre Asia aumenta sin cesar. *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons*, de Christopher Bayly (Oxford, 2003), es un estudio magistral sobre el trabajo reciente de los expertos en la materia. *Reorient: Global Economy in an Asian Age*, de Andre Gunder Frank (Berkeley, 1998) [trad. esp.: *Re-orientar: la economía global en la era del predominio asiático*, Valencia, 2008], *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, de Janet L. Abu-Lughod (Nueva York, 1989), y *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, de Kenneth Pomeranz (Princeton, 2001), ya son reconocidos como clásicos en su campo. *Why Europe Grew Rich and Asia Did Not: Global Economy Divergence, 1600-1850*, de Prasannan Parthasarathi (Cambridge, 2011), complica ulteriormente la historia. *China, East Asia and the Global Economy: Regional and Historical Perspectives*, de Hamashita Takeshi (Nueva York, 2008), sitúa a China en el centro de una gigantesca red euroasiática de comercio y relaciones tributarias. Puede que al lector no especializado le resulten más accesibles *When Asia was the World: Traveling Merchants, Scholars, Warriors and Monks Who Created the 'Riches of the East'*, de Stewart Gordon (Filadelfia, 2009), *The Renaissance Bazaar: From the Silk Road to Michelangelo*, de Jerry Brotton (Nueva York, 2003) [trad. esp.: *El bazar del Renacimiento: sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*, Barcelona, 2003] y *The East in the West*, de Jack Goody (Cambridge, 1996). *After Tamerlane: The Global History of Empire* (Nueva York, 2009), de John Darwin [trad. esp.: *El sueño del imperio: auge y caída de las potencias globales*, Madrid, 2012], lleva a cabo elegantemente la imprescindible tarea de reorientar la historia mundial. *The Lords of Human Kind: European Attitudes Towards the Outside World in the Imperial Age*, de V. G. Kiernan (Londres, 1969), es un relato más informativo sobre el asunto que el complejo y polémico *Orientalism*, de Edward Said (Nueva York, 1978) [trad. esp.: *Orientalismo*, Barcelona, 2003]. Sobre cómo la «blancura» se convirtió en una ideología y en una forma de solidaridad política contra los «demás», véase *Drawing the Global Colour Line: White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality*, de Marilyn Lake y Henry Reynolds (Cambridge, 2008), el primer tomo de *The White Man's World*, que promete ser una extraordinaria trilogía, de Bill Schwarz (Nueva York, 2012).

2. LA EXTRAÑA ODISEA DE JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI

Sayyid Jamal Al-Din 'Al-Afghani': A Political Biography, de Nikki Keddie (Berkeley, 1972), sigue siendo la fuente de información más solvente acerca de la vida y las ideas de al-Afghani. *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, de Elie Kedourie (Londres, 1966), tiene el inconveniente de que plantea algunas teorías de la conspiración, pero a pesar de todo resulta útil. *The Arab Discovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, de Ibrahim Abu-Lughod (Princeton, 1963), describe la primera generación de musulmanes iniciados en los misterios del poder occidental. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, de Albert Hourani (Oxford, 1962), abarca un campo mayor y tiene un capítulo soberbio sobre al-Afghani.

Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire, de Caroline Finkel (Nueva York, 2007), y *The Turks in World History*, de Carter Vaughn Findley (Nueva York, 2004), son dos útiles libros que hacen referencia a un tema muy importante. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, de M. Sükrü Hanioğlu (Princeton, 2008), es una crónica muy accesible del siglo XIX en Turquía, cuyas corrientes intelectuales se describen en *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, de Serif Mardin (Princeton, 2000), mientras que *Constantinople: City of the World's Desire, 1453-1924*, de Philip Mansel (Londres, 1995) [trad. esp.: *Constantinopla: la ciudad deseada por el mundo, 1543-1924*, Granada, 2006], y *Sultans in Splendour*, del mismo autor (Londres, 2002), evocan fielmente el mundo que crearon los sultanes otomanos.

Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement, de Juan Cole (El Cairo, 1999), es la mejor monografía sobre el inquieto país que conoció al-Afghani durante la década de 1870. Para la historia política más general del siglo XIX en Egipto, véase K. Fahmy, *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt* (El Cairo, 2002). *Bankers and Pashas: International Finance and Economic Imperialism in Egypt*, de David Landes (Cambridge, 1980), cuenta las fechorías de las élites, mientras que Michael Ezekiel Gasper aporta una visión desde la calle en *The Power of Representation: Publics, Peasants and Islam in Egypt* (Stanford, 2009). El Cairo de aquella época se evoca hermosamente en *Cairo: The City Victorious*, de Max Rodenbeck (Londres, 2000) [trad. esp.: *El Cairo: la ciudad victoriosa*, Granada, 2010], y en *Egypt's Belle Epoque: Cairo and the Age of the Hedonists*, de Trevor Mostyn (Londres, 2006).

Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India, de David Lelyveld (Delhi, 2003), es un útil estudio, y para un interesante punto de vista sobre Sayyid Ahmed, véase el capítulo «Apologetic Modernity», de Faisal Devji, del libro *An Intellectual History for India*, editado por Shruti Kapila (Cambridge, 2010). *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, de Jacob M. Landau (Oxford, 1990), es una crónica solvente, mientras que *The Politics of Anti-Westernism*, de Cemil Aydin, contiene un fascinante análisis de las motivaciones originales del panislamismo.

3. LA CHINA DE LIANG QICHAO Y EL DESTINO DE ASIA

Sobre la fascinación de los turcos otomanos y los árabes por Japón, véase Renée Worringer (ed.), *The Islamic Middle East and Japan: Perceptions, Aspirations, and the Birth of Intra-Asian Modernity* (Princeton, 2007). Las mejores introducciones, breve y larga, respectivamente, a la historia moderna de Japón, son Marius B. Jansen, *The Making of Modern Japan* (Cambridge, 2000), e Ian Buruma, *Inventing Japan* (Nueva York, 2003) [trad. esp.: *La creación de Japón*, Barcelona, 2003]. Los puntos de vista estadounidenses sobre Japón y el Pacífico se han descrito más recientemente en *Dominion from Sea to Sea: Pacific Ascendancy and American Power*, de Bruce Cummings (New Haven, 2010).

El pensamiento de Liang Qichao ha recibido la debida atención en tres importantes monografías: Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Cambridge, 1959); Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, 1971); y Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford, 1996). Jonathan Spence ofrece una emotiva descripción de las vidas paralelas de Liang y Kang Youwei en *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and their Revolution, 1895-1980* (Nueva York, 1982). Sobre Yan Fu, véase Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, 1964).

Pueden encontrarse descripciones más amplias del panorama intelectual chino en Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)* (Berkeley, 1987); y en Merle Goldman y Leo Ou-fan Lee (eds.), *The Intellectual History of Modern China* (Cambridge, 2002). *A Bitter Revolution: China's Struggle with the Modern World*, de Rana Mitter (Oxford, 2005), es una crónica muy bien escrita de los debates y controversias que precedieron y siguieron a la Revolución del Cuatro de Mayo. El choque entre generaciones durante las décadas de 1910 y 1920 también se ilustra muy bien en Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement* (Berkeley, 1986). Entre los buenos estudios generales sobre el tema están T. C. Wang, *Chinese Intellectuals and the West 1872-1949* (Chapel Hill, 1966); Paul Cohen, *Discovering History in China* (Nueva York, 1984) –sobre todo las sutiles apreciaciones del capítulo titulado «China's Response to the West»–; y Jerome B. Greider, *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History* (Nueva York, 1981). Figuran dos excelentes ensayos sobre Liang Shuming y Zhang Taiyan en Charlotte Furth (ed.), *The Limits of Change* (Cambridge, 1976). *The Rise of Modern Chinese Thought*, de Wang Hui (de próxima aparición), incluirá ensayos sobre los principales escritores y filósofos chinos. *The Origins of the Boxer Uprising*, de Joseph W. Esherick (Berkeley, 1988), es una explicación sin igual de las motivaciones de los bóxers.

Eri Hotta, en *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945* (Nueva York, 2007), detalla lúcidamente el amplio abanico de tradiciones panasiáticas de Japón. Véase también el provocador y estimulante ensayo «The Discourse of Civilization and Pan-Asianism», de Prasenjit Duara, en *Journal of World History*, vol. 12, n.º 1 (primavera de 2001). *The Japanese and Sun Yat-sen*, de Marius B. Jansen (Princeton, 1970), refleja la precaria situación de los exiliados chinos en Japón. Sobre la crisis política e intelectual acerca de la que escribía Liang, la mejor crónica sumaria es Mark Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century* (Londres, 2000) [trad. esp.: *La Europa Negra*, Barcelona, 2001].

4. 1919: «CAMBIANDO LA HISTORIA DEL MUNDO»

La Conferencia de Paz de París ha suscitado una minuciosa atención por parte de los eruditos y los expertos. *A Peace to End all Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, de David Fromkin (Nueva York, 1989), es una crónica ecuánime del desmembramiento del Imperio Otomano y de la creación de Oriente Próximo. *Paris 1919: Six Months That Changed the World*, de Margaret MacMillan (Nueva York, 2002) [trad. esp.: *París, 1919: seis meses que cambiaron el mundo*, Barcelona, 2011], da cuenta de las sesiones concretas de la Conferencia. Pero el libro que reinstituye 1919 como el año fundamental para los principales países asiáticos que aspiraban a la independencia es *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, de Erez Manela (Nueva York, 2009). La reciente serie titulada *Makers of the Modern World*, de la editorial londinense Haus Publishing, incluye reveladoras monografías sobre los principales participantes en la Conferencia. Como historia breve y esclarecedora de las decisiones sobre

política exterior de Estados Unidos, *Promised Land, Crusader State: The American Encounter with the World since 1776*, de Walter A. McDougall (Nueva York, 1997), no tiene rival. La historia de la III Internacional se cuenta de una forma amena en Peter Hopkirk, *Setting the East Ablaze: Lenin's Dream of an Empire in Asia* (Nueva York, 1985), y las historias oficiales de los partidos comunistas individuales de China, la India y Vietnam son fáciles de conseguir. Pero todavía está por escribir un relato en profundidad de la formación de los nacional-comunismos asiáticos; existe de una forma poco sistemática en monografías de especialistas: el artículo «Sneelivet and the Birth of Asian Communism», de Michael Williams, publicado en *New Left Review*, I/123, septiembre-octubre de 1980, contiene información útil. *Early Communist: Muzaffar Ahmad in Calcutta 1913-1929*, de Suchetana Chattopadhyay (Delhi, 2011), es un revelador relato del mundo de uno de los primeros comunistas indios. Véase también Kris Manjappa, *M. N. Roy: Marxism and Colonial Cosmopolitanism* (Delhi, 2010).

5. RABINDRANATH TAGORE EN ASIA ORIENTAL, EL HOMBRE DEL PAÍS PERDIDO

La cosmovisión de Tagore se observa mejor a través de sus propios escritos en prosa, la mayoría de ellos disponibles en inglés por varias fuentes. La mejor biografía suya en inglés es Krishna Dutta y Andrew Robinson, *Rabindranath Tagore: The Myriad-Minded Man* (Londres, 1995). Pocos autores han escrito con más acierto sobre la estética de Tagore que Amit Chaudhuri; véase su introducción a *The Essential Tagore* (Cambridge, 2011) y los ensayos recopilados en *On Tagore* (Delhi, 2012). Nirad C. Chaudhuri escribió con una rara devoción sobre Tagore en *Autobiography of an Unknown Indian* (Londres, 1951). El ensayo de Amartya Sen sobre Tagore que figura en *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity* (Delhi, 2005) me abrió los ojos por primera vez al pensamiento político de Tagore –aunque yo ya había leído diligentemente cosas sobre ello en el colegio–. *Rabindranath Tagore: An Interpretation*, de Sabyasachi Bhattacharya (Delhi, 2011), es una sensible biografía intelectual.

El mejor estudio académico sobre el pensamiento político de Tagore es Michael Collins, *Empire, Nationalism and the Postcolonial World: Rabindranath Tagore's Writings on History, Politics and Society* (Nueva York, 2011). Sobre sus diferencias con Gandhi, véase Sabyasachi Bhattacharya (ed.), *The Mahatma and the Poet: Letters and Debates Between Gandhi and Tagore, 1915-1941* (Delhi, 1997). Véase también Sugata Bose, *A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire* (Delhi, 2006) y la introducción de Ramachandra Guha a *Nationalism*, de Tagore (Delhi, 2010). Los orígenes intelectuales de Tagore se describen en David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835* (Berkeley, 1969). Véanse también los ensayos de Tapan Raychaudhuri en *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth-Century Bengal* (Delhi, 2002); y en *Perceptions, Emotions, Sensibilities: Essays on India's Colonial and Post-colonial Experiences* (Delhi, 1999); y Sudipta Kaviraj, *The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formulation of Nationalist Discourse in India* (Delhi, 1995).

Sobre los vínculos de la India con China, véase Madhavi Thampi (ed.), *Indians in China, 1800-1949* (Delhi, 2010); y Kalidas Nag, *Discovery of Asia* (Calcuta, 1993). Las visitas de Tagore a Asia oriental fueron descritas por extenso por primera vez en Stephen N. Hay, *Asian Ideas of East and West: Tagore and his Critics in Japan, China and India* (Cambridge, 1970). Un libro reciente editado por Amiya Dev y Tan Chung, *Tagore and China* (Delhi, 2011), contiene ambas perspectivas, la india y la china. La importante figura de Aurobindo Ghose ha sido muy vilipendiada por los nacionalistas hindúes, y sus escritos en prosa han sido objeto de muy pocos análisis eruditos, con la excepción de los escritos de Peter Heeh, en particular su biografía, *The Lives of Sri Aurobindo* (Nueva York, 2008). Ashis Nandi escribe

sobre Aurobindo con la sensibilidad que le caracteriza en *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (Nueva Delhi, 1988). Véase también el capítulo a cargo de Sugata Bose, titulado «The Spirit and Form of an Ethical Policy: A Meditation on Aurobindo's Thought», en Shruti Kapila (ed.), *An Intellectual History for India* (Delhi, 2010). La página web de la comunidad (*ashram*) de Aurobindo tiene toda su obra en prosa, fácil de descargar en formato PDF. Y *Colonialism, Tradition and Reform*, de B. Parekh (Londres, 1989), y *Mahatma Gandhi: Non-Violent Power in Action*, de Dennis Dalton (Nueva York, 2000), siguen destacando entre la ingente cantidad de libros sobre el tema.

6. ASIA TRANSFORMADA

Tokutomi Soho, 1863-1957: A Journalist for Modern Japan, de John D. Pierson, es una excelente introducción a la trayectoria geopolítica de Japón a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. *Civilization and Empire: China and Japan's Encounter with European International Society*, de Shogo Suzuki (Nueva York, 2009), analiza cómo la socialización de Japón durante su acceso al sistema europeo de estados se vio inevitablemente contaminada por la violencia. *Last Post: The End of Empire in the Far East*, de John Keay (Londres, 1997), es, como la mayoría de las obras de este infravalorado autor, un estudio absolutamente fascinante sobre los últimos días de los imperios europeos en Asia. La ocupación de Asia por Japón está bien descrita en Nicholas Tarling, *A Sudden Rampage: The Japanese Occupation of Southeast Asia, 1941-1945* (Hawái, 2001); en William Newell (ed.), *Japan in Asia, 1942-45* (Singapur, 1981); y en Shigeru Sato, *War, Nationalism, and Peasants: Java under the Japanese Occupation, 1942-1945* (Armonk, 1994). Los dos tomos titulados *Forgotten Armies: The Fall of British Asia, 1941-1945* y *Forgotten Wars: Freedom and Revolution in Southeast Asia*, de Christopher Bayly y Tim Harper (ambos Londres, 2007) marcan un nuevo estándar de la historiografía.

The Darker Nations: A People's History of the Third World, de Vijay Prashad (Nueva York, 2007) [trad. esp.: *Las naciones oscuras: una historia del Tercer Mundo*, Barcelona, 2012] es el único libro de su clase. Los lectores que estén interesados en la Conferencia de Bandung no tienen más opciones que consultar el volumen de ensayos editado por Christopher Lee, *Making a World After Empire: The Bandung Moment and Its Political Afterlives* (Atenas, 2010), en particular el capítulo a cargo de Dipesh Chakrabarty, «The Legacies of Bandung». Véase también Prasenjit Duara (ed.), *Decolonization: Perspectives from Now and Then* (Nueva York, 2004).

Iqbal ha sido traducido al inglés de una forma poco adecuada; la única excepción es *Poems from Iqbal*, de V. G. Kiernan (Karachi, 2005). *The Ardent Pilgrim: An Introduction to the Life and Work of Iqbal*, de Iqbal Singh (Delhi, 1997), sigue siendo la mejor crónica sobre él en inglés. Ayesha Jalal habla de una forma muy sugerente sobre el poeta y pensador en *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam since 1850* (Nueva York, 2000). La obra y la influencia de Mawdudi han sido objeto de un extenso análisis en Vali Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Nueva York, 1996). El prestigio de Alí Shariati en inglés se ha beneficiado de tener un biógrafo competente, Ali Rahnama, autor de *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati* (Londres, 1998). Hamid Algar ha traducido dos tomos de ensayos de Shariati y ha escrito una introducción, en *On the Sociology of Islam* (Berkeley, 1979), y *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* (Berkeley, 1980). Véase también Nikki Keddie, *Iran: Roots of Revolution* (New Haven, 1981) [trad. esp.: *Las raíces del Irán moderno*, Barcelona, 2006], sobre todo el capítulo de Yann Richard sobre Shariati.

Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism, de John Calvert (Londres, 2010), se abre paso a través de todos los tópicos sobre el tema surgidos a raíz del 11-S. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*, de Roy Mottahedeh (Londres, 1985), escrito con elegancia, es la introducción

general más accesible al lugar que ocupaba la religión en la sociedad iraní antes de 1979. *Iran Between Two Revolutions*, de Ervand Abrahamian (Princeton, 1982), es indispensable para quienquiera que desee comprender la política iraní hasta 1979. Y el mejor modo de entender el jomeinismo es leyendo *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*, del mismo autor (Berkeley, 1993). *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, de Hamid Dabashi (New Brunswick, 2006), sigue siendo tan estimulante y esclarecedor como siempre. Véase también, del mismo autor, *Shi'ism: A Religion of Protest* (Cambridge, 2011). *Occidentosis: A Plague from the West*, de Jalal Al-e Ahmad (Berkeley, 1984), se anticipa a muchas críticas contemporáneas del capitalismo moderno.

El lector puede encontrar algunos puntos de vista muy sugerentes y alentadoramente libres de prejuicios sobre el modernismo islámico en Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse* (Chicago, 2005); y en Roxanne Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory* (Princeton, 1999). La cosmovisión rigidamente secular de Atatürk está cuidadosamente explicada en M. Sükrü Hanioglu, *Atatürk: An Intellectual Biography* (Princeton, 2011). Las posteriores insensateces políticas de Bernard Lewis no empañan su gran obra de otros tiempos, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford, 1968), pero hay un punto de vista más interesante sobre ese mismo tema en Carter Vaughn Findley, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History* (New Haven, 2011).

Los escritos del propio Mao Zedong, editados por Stuart Schram en varios tomos, son la mejor guía para entender su evolución, y sus catástrofes, intelectuales y políticas. Las colaboraciones de distintos expertos en Timothy Cheek (ed.), *A Critical Introduction to Mao* (Cambridge, 2010), hacen bien en rescatarle de las garras de los biógrafos sensacionalistas. *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, de Thomas A. Metzger (Nueva York, 1986), es una mirada provocativa a los fundamentos confucianos de la China comunista. Sobre el resurgimiento confuciano, véase Daniel Bell, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society* (Princeton, 2008).

Notas

PRÓLOGO

1. Citado en Rotem Kowner (ed.): *The Impact of the Russo-Japanese War*, Londres, 2006, p. 20.
2. Gandhi: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 4, disponible en: <http://www.gandhiserve.org/cwmg/VOL004.PDF>, p. 470.
3. Jawaharlal Nehru: *Autobiography*, 1936; reimpr. Nueva Delhi, 1989, p. 16.
4. *Ibíd.*, p. 18.
5. Marius B. Jansen: *The Japanese and Sun Yat-sen*, Princeton, 1970, p. 117.
6. John D. Pierson: *Tokutomi Soho 1863-1957: A Journalist for Modern Japan*, Princeton, 1980, p. 143.
7. *Ibíd.*, p. 279.
8. Benoy Kumar Sarkar: «The futurism of young Asia», *International Journal of Ethics*, 28, 4 (julio de 1918), p. 536.
9. Citado en Cemil Aydin: *The Politics of Anti-Westernism: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Nueva York, 2007, p. 76.
10. Citado en Kowner: *The Impact of...*, p. 242.
11. Philip Short: *Mao: A Life*, Londres, 2004, p. 37 [trad. esp.: *Mao*, Barcelona, 2007].
12. *Ibíd.*, p. 38.
13. Kowner: *The Impact of...*, p. 230.
14. Sun Yat-sen: «Pan-Asianism», *China and Japan: Natural Friends – Unnatural Enemies*, Shanghái, 1941, p. 143.
15. Gandhi: *Collected Works*, vol. 4, p. 471.

1. ASIA SUBORDINADA

1. Citado en Juan Cole: *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*, Nueva York, 2007, p. 17.
2. *Ibíd.*, p. 11.
3. *Ibíd.*, p. 128.
4. *Ibíd.*
5. Trevor Mostyn: *Egypt's Belle Epoque: Cairo and the Age of the Hedonists*, Londres, 2006, p. 18.
6. *Ibíd.*, p. 14.
7. Bernard Lewis: *A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters and History*, Nueva York, 2000, p. 41.
8. Shmuel Moreh (trad.): *Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's Chronicle Of The French Occupation, 1798*, Princeton, 1993, p. 71.
9. *Ibíd.*, pp. 28-29.

10. *Ibíd.*, p. 28.
11. *Ibíd.*, p. 31.
12. *Ibíd.*, pp. 109-110.
13. Lewis: *A Middle East...*, p. 42.
14. Citado en Bernard S. Cohn: *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, 1996, p. 112.
15. K. M. Panikkar: *Asia and Western Dominance: A Survey of the Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498-1945*, Londres, 1953, p. 74.
16. Tapan Raychaudhuri: *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth-century Bengal*, Delhi, 2002, p. 185.
17. Edmund Burke: *Selected Writings and Speeches*, New Brunswick, 2009, p. 453.
18. Nicholas B. Dirks: *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*, Cambridge, 2006, p. 292.
19. Nirad C. Chaudhuri: *Autobiography of an Unknown Indian*, Londres, 1951, p. 408.
20. Christopher Hibbert: *The Dragon Wakes: China and the West, 1793-1911*, Londres, 1984, p. 32.
21. *Ibíd.*, p. 53.
22. Julia Lovell: *The Opium War*, Londres, 2011, p. 89.
23. Jonathan Spence: *The Search for Modern China*, Londres, 1990, p. 123 [trad. esp.: *En busca de la China moderna*, Barcelona, 2011].
24. *Ibíd.*, p. 129.
25. Lovell: *The Opium War*, p. 52.
26. William Theodore De Bary, Richard John Lufrano, Wingsit Chan y Joseph Adler (eds.): *Sources of Chinese Tradition, From 1600 Through the Twentieth Century*, vol. 2, Nueva York, 2000, p. 203.
27. *Ibíd.*, p. 204.
28. John K. Fairbank: *Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports, 1842-1854*, Palo Alto, 1953, p. 173.
29. Madhavi Thampi (ed.): *Indians in China, 1800-1949*, Delhi, 2010, p. 89.
30. Lovell: *The Opium War*, p. 227.
31. Patricia Buckley Ebrey: *The Cambridge Illustrated History of China*, Cambridge, 1996, p. 240.
32. Hibbert: *The Dragon...*, p. 264.
33. *Ibíd.*, p. 226.
34. *Ibíd.*, p. 265.
35. Rebecca E. Karl: *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century*, Durham, 2002, p. 12.
36. *Ibíd.*, p. 14.
37. Theodore Hutters: *Bringing the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China*, Hawái, 2005, p. 65.
38. Krishna Dutta y Andrew Robinson: *Rabindranath Tagore: The Myriad-Minded Man*, Londres, 1995, p. 81.
39. Raychaudhuri: *Europe...*, p. 73.
40. Rudrangshu Mukherjee: *Awadh in Revolt, 1857-1858: A Study of Popular Resistance*, Delhi, 1984, p. 32.
41. William Dalrymple: *The Last Mughal: The Fall of Delhi 1857*, Londres, 2009, p. 96.
42. Emily Eden: *Up the Country: Letters Written to Her Sister from the Upper Provinces of India*, Cambridge, 1866, p. 139.

43. Dalrymple: *The Last...*, p. 104.
44. Raychaudhuri: *Europe...*, p. 38.
45. Karl Marx: *Early Writings*, Harmondsworth, 1975, p. viii.
46. Mahmood Farooqui (ed. y trad.): *Besieged: Voices from Delhi 1857*, Delhi, 2010, p. 352.
47. *Ibid.*, pp. 382-383.
48. Mukherjee: *Awadh in...*, p. 81.
49. *Ibid.*, p. 148.
50. Narayani Gupta: *Delhi Between Two Empires, 1803-1930: Society, Government and Urban Growth*, Delhi, 1981, p. 21.
51. Lovell: *The Opium War*, p. 260.
52. Abdul Halim Sharar: *Lucknow: The Last Phase of an Oriental Culture* (trad. E. S. Harcourt y Fakhir Husain), Delhi, 1975, p. 66.
53. *Ibid.*, p. 62.
54. Sarkar: «The futurism of...», p. 532.
55. Pierson: *Tokutomi...*, p. 130.
56. Alan Macfarlane: *The Making of the Modern World: Visions from the West and East*, Londres, 2002, p. 35.
57. Alexis de Tocqueville: «*The European Revolution*» and *Correspondence with Gobineau*, Nueva York, 1959, p. 268.
58. Raychaudhuri: *Europe...*, p. 90.
59. Macfarlane: *The Making of...*, p. 36.
60. Stephen N. Hay: *Asian Ideas of East and West: Tagore and his Critics in Japan, China, and India*, Cambridge, Mass., 1970, p. 82.
61. Amiya Dev y Tan Chung (eds.): *Tagore and China*, Delhi, 2011, p. 170.
62. Joseph R. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and the Mind of Modern China*, Cambridge, 1959, p. 155.

2. LA EXTRAÑA ODISEA DE JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI

1. Ali Rahnema: *Ali, An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shariati*, Londres, 1998, p. 98.
2. Nikki R. Keddie: «The Pan-Islamic appeal: Afghani and Abdülhamid», *Middle Eastern Studies*, 3, 1 (octubre 1966), p. 66.
3. Ali Shariati y Sayyid Alí Jamenei: *Iqbal: Manifestations of the Islamic Spirit* (trad. Laleh Bakhtiar), Ontario, 1991, p. 38.
4. Janet Afary y Kevin B. Anderson: *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, 2005, p. 99.
5. Shariati, Jamenei: *Iqbal...*, p. 38.
6. Nikki R. Keddie: *Sayyid Jamal Ad-Din 'Al-Afghani': A Political Biography*, Berkeley, 1972, p. 138.
7. Ibrahim Abu-Lughod: *The Arab Discovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton, 1963, p. 102.
8. *Ibid.*, p. 120.
9. Bernard Lewis: *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, 1968, p. 146.
10. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 45.
11. *Ibid.*, p. 104.
12. *Ibid.*, p. 46.

13. *Ibíd.*, p. 54.
14. Aziz Ahmad: «Sayyid Ahmad Khān, Jamāl al-dīn al-Afghānī āand Muslim India», *Studia Islamica*, 13 (1960), p. 66.
15. Narayani Gupta: *Delhi Between...*, p. 22.
16. Dalrymple: *The Last...*, p. 9.
17. *Ibíd.*, p. 24.
18. Ralph Russell y Khurshidul Islam: «The satirical verse of Akbar Ilāhābādī (1846-1921)», *Modern Asian Studies*, 8, 1 (1974), p. 8.
19. *Ibíd.*, p. 9.
20. Christopher Shackle y Javed Majed (trad.): *Hali's Musaddas: The Flow and Ebb of Islam*, Delhi, 1997, p. 103.
21. Gail Minault: «Urdu political poetry during the Khilafat Movement», *Modern Asian Studies*, 8, 4 (1984), pp. 459-471.
22. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 250.
23. Rajmohan Gandhi: *Understanding the Muslim Mind*, Delhi, 1988, p. 23.
24. *Ibíd.*, p. 25.
25. Ralph Russell (ed.): *Hidden in the Lute: An Anthology of Two Centuries of Urdu Literature*, Delhi, 1995, pp. 185-186.
26. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 107.
27. Russell: *Hidden in the...*, p. 202.
28. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p.103.
29. *Ibíd.*, p. 105.
30. Nehru: *Autobiography*, p. 435.
31. Philip Mansel: *Constantinople: City of the World's Desire, 1453-1924*, Londres, 1995, p. 291 [trad. esp.: *Constantinopla: la ciudad deseada por el mundo, 1543-1924*, Granada, 2006].
32. *Ibíd.*, p. 288.
33. *Ibíd.*, p. 277.
34. M. Şükrü Hanioglu: *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, 2008, p. 6.
35. Mansel: *Constantinople...*, p. 248.
36. *Ibíd.*, p. 265.
37. Feroz Ahmad: *From Empire to Republic: Essays on the Late Ottoman Empire and Modern Turkey*, Istanbul, 2008, p. 43.
38. Şerif Mardin: *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, 2000, p. 79.
39. *Ibíd.*, p. 115.
40. Lewis: *The Emergence of...*, p. 139.
41. Mardin: *The Genesis of...*, p. 167.
42. Aydin: *The Politics of...*, p. 36.
43. Mansel: *Constantinople...*, p. 11.
44. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 64.
45. *Ibíd.*, p. 69.
46. Juan R. I. Cole: *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*, El Cairo, 1999, p. 195.
47. Gustave Flaubert: *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trad. Francis Steegmuller, Harmondsworth, 1996, p. 28.

48. Stanley Lane Poole: *The Story of Cairo*, Londres, 1902, p. 27.
49. Mostyn: *Egypt's Belle...*, p. 126.
50. Mansel: *Constantinople...*, p. 9.
51. *Ibid.*, p. 73.
52. Mostyn: *Egypt's Belle...*, p. 127.
53. Lady Duff Gordon: *Letters from Egypt*, Londres, 1865, p. 59.
54. *Ibid.*, p. 309.
55. Mostyn: *Egypt's Belle...*, p. 46.
56. Cole: *Colonialism and...*, p. 193.
57. Lucie Duff Gordon: *Last Letters from Egypt: To Which Are Added Letters from the Cape*, Cambridge, 2010, p. 108.
58. Cole: *Colonialism and...*, p. 46.
59. Elie Kedourie: *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Londres, 1966, p. 25.
60. Flaubert: *Flaubert in Egypt*, p. 79.
61. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 90.
62. *Ibid.*, pp. 116-117.
63. *Ibid.*, p. 94.
64. Michael Gasper: *The Power of Representation: Publics, Peasants, and Islam in Egypt*, Stanford, 2009, p. 101.
65. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 94.
66. *Ibid.*, p. 95.
67. Cole: *Colonialism and...*, p. 146.
68. Duff Gordon: *Letters...*, p. 105.
69. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 104.
70. *Ibid.*, p. 106.
71. *Ibid.*, p. 110.
72. *Ibid.*, p. 111.
73. Kedourie: *Afghani and...*, p. 29.
74. Keddie: *Sayyid Jamal...*, pp. 121-122.
75. *Ibid.*, p. 118.
76. *Ibid.*, p. 125.
77. Flaubert: *Flaubert in Egypt*, p. 81.
78. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 133.
79. Gandhi: *Understanding...*, p. 26.
80. Mardin: *The Genesis of...*, p. 60.
81. *Ibid.*
82. Kedourie: *Afghani and...*, pp. 50-51.
83. Ahmad: «Sayyid Ahmad...», p. 59.
84. Keddie: *Sayyid Jamal...*, pp. 164-165.
85. Ahmad: «Sayyid Ahmad...», p. 66.
86. Nehru: *Autobiography*, p. 478.
87. Ahmad: «Sayyid Ahmad...», p. 65.
88. Russell: *Hidden in the...*, p. 205.
89. *Ibid.*, p. 203.

90. Russell e Islam: «The satirical verse...», p. 11.
91. Russell: *Hidden in the...*, p. 205.
92. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 167.
93. *Ibíd.*, p. 135.
94. Russell e Islam: «The satirical verse...», p. 56.
95. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 160.
96. Russell: *Hidden in the...*, p. 207.
97. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 183.
98. Mark Sedgwick: *Muhammad Abduh: A Biography*, El Cairo, 2009, p. 51.
99. Stéphane A. Dudoignon, Hisao Komatsu y Yasushi Kosugi (eds.): *Intellectuals in the Modern Islamic world: Transmission, Transformation, Communication*, Nueva York, 2006, p. 9.
100. Keddie: *Sayyid Jamal...*, pp. 202-203.
101. *Ibíd.*, p. 202.
102. W. S. Blunt: *Gordon at Khartoum, Being a Personal Narrative of Events in Continuation of 'A Secret History of the English Occupation of Egypt'*, Londres, 1911, pp. 208-209.
103. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 208.
104. Kedourie: *Afghani and...*, p. 43.
105. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 191.
106. *Ibíd.*, p. 196.
107. Sedgwick: *Muhammad Abduh...*, p. 39.
108. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 250.
109. *Ibíd.*
110. *Ibíd.*, p. 263.
111. *Ibíd.*, p. 285.
112. *Ibíd.*, p. 286.
113. *Ibíd.*, p. 304
114. *Ibíd.*
115. *Ibíd.*, p. 317.
116. Renée Worringer (ed.): *The Islamic Middle East and Japan: Perceptions, Aspirations, and the Birth of Intra-Asian Modernity*, Princeton, 2007, p. 16.
117. George Nathaniel Curzon: *Persia and the Persian Question*, vol. 1, Londres, 1966, p. 480.
118. Keddie: *Sayyid Jamal...* cit., p. 324.
119. *Ibíd.*
120. *Ibíd.*, p. 339.
121. *Ibíd.*, p. 343.
122. *Ibíd.*, p. 363.
123. *Ibíd.*, p. 362.
124. *Ibíd.*, p. 400.
125. *Ibíd.*, p. 382.
126. *Ibíd.*, p. 391.
127. Sayid Jamal al-Din al-Afghani y Abdul-Hadi Ha'ri: «Afghānī on the decline of Islam», *Die Welt des Islams*, New Series, 13, 1/2 (1971), pp. 124-125.
128. Christopher De Bellaigue: *Patriot of Persia: Muhammad Mossadegh and a Very British Coup*, Londres, 2012, p. 17.
129. Keddie: *Sayyid Jamal...* cit., p. 411.

130. *Ibíd.*, p. 420.
131. Charles Crane: «Unpublished Memoirs», Institute of Current World Affairs, pp. 288-289.
132. <http://www.martinkramer.org/sandbox/2010/02/america-and-afghani/>
133. Charles Kurzman (ed.): *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Nueva York, 2002, p. 78.
134. Ruhollah Jomeini: *Islamic Government*, Washington, D. C., 1979, p. 35.
135. Wilfred Cantwell Smith: *Islam in Modern History*, Princeton, 1977, p. 49.
136. Keddie: *Sayyid Jamal...*, p. 419.
137. *Ibíd.*

3. LA CHINA DE LIANG QICHAO Y EL DESTINO DE ASIA

1. Worringer: *The Islamic Middle...*, p. 34.
2. William Theodore De Bary (ed.): *Sources of East Asian Tradition: The Modern Period*, Nueva York, 2008, p. 545.
3. *Ibíd.*, p. 46.
4. *Ibíd.*, p. 47.
5. Renée Worringer: «“Sick Man of Europe” or “Japan of the near East”? Constructing Ottoman modernity in the Hamidian and Young Turk eras», *International Journal of Middle East Studies*, 36, 2 (mayo de 2004), p. 207.
6. *Ibíd.*
7. Marius B. Jansen: *The Making of Modern Japan*, Cambridge, 2000, p. 274.
8. Bruce Cumings: *Dominion from Sea to Sea: Pacific Ascendancy and American Power*, New Haven, 2010, p. 85.
9. J. Pierson: *Tokutomi...*, p. 233.
10. Ian Buruma: *Inventing Japan*, Nueva York, 2004, p. 50 [trad. esp.: *La creación de Japón*, Barcelona, 2003].
11. Pierson: *Tokutomi...* cit., p. 235.
12. William Theodore De Bary, Carol Gluck y Arthur E. Tiedemann (eds.): *Sources of Japanese Tradition, 1600-2000*, vol. 2, Nueva York, 2006, p. 133.
13. Pierson: *Tokutomi...*, p. 237.
14. *Ibíd.*, p. 239.
15. *Ibíd.*, p. 241.
16. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...* cit., p. 112.
17. *Ibíd.*, p. 117.
18. De Bary *et al.*, *Sources of Chinese...*, p. 205.
19. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 49.
20. Kipling: *From Sea to Sea: Letters of Travel*, Nueva York, 1920, p. 274.
21. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 297.
22. Hao Chang: *Liang Ch 'i-ch 'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, Cambridge, 1971, p. 60.
23. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 49.
24. *Ibíd.*, p. 45.
25. *Ibíd.*, p. 44.
26. Hutters: *Bringing the World...*, p. 50.
27. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 37.

28. Lovell: *The Opium War*, p. 298.
29. Benjamin Schwartz: *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, 1964, p. 55.
30. Lovell: *The Opium War*, p. 298.
31. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 30.
32. *Ibíd.*, p. 33.
33. *Ibíd.*, p. 116.
34. *Ibíd.*, p. 83.
35. *Ibíd.*, p. 117.
36. Pierson: *Tokutomi...*, p. 241.
37. Sven Saaler y Christopher W. A. Szpilman (eds.): *Pan Asianism: A Documentary History, vol. 1, 1850-1920*, Lanham, 2011, p. 166.
38. Pierson: *Tokutomi...* cit., p. 241.
39. Prasenjit Duara: «Asia Redux: conceptualizing a region for our times», *Journal of Asian Studies*, 69, 4, noviembre de 2010, p. 971.
40. Rebecca E. Karl: «Creating Asia: China in the world at the beginning of the twentieth century», *American Historical Review*, 103, 4 (octubre de 1998), pp. 1115-1116.
41. *Ibíd.*, p. 1107.
42. *Ibíd.*, p. 1108.
43. Rebecca E. Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of the Twentieth Century*, Durham, N.C., 2002, p. 141.
44. *Ibíd.*, p. 89.
45. Hao Chang: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 164.
46. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 117.
47. Madhavi Thampi (ed.): *Indians in China, 1800-1949*, Delhi, 2010, p. 160.
48. Robert Bickers y R. G. Tiedemann (eds.): *The Boxers, China and the World*, Lanham, 2007, p. 57.
49. Jasper Becker: *City of Heavenly Tranquility: Beijing in the History of China*, Oxford, 2008, p. 115.
50. Aurobindo Ghose: *Bande Mataram, Early Political Writings*, vol. 1, Pondicherry, 1972, p. 312.
51. Edgar Snow: *Red Star Over China*, Harmondsworth, 1972, p. 159.
52. Tsou Jung: *The Revolutionary Army: A Chinese Nationalist Tract of 1903* (trad. John Lust), París, 1968, pp. 58-59.
53. De Bary, Lufrano, Wing-tsit Chan y Adler (eds.): *Sources of Chinese Tradition*, vol. 2, p. 312.
54. Hao Chang: *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)*, Berkeley, 1987, p. 113.
55. De Bary *et al.*, *Sources of Chinese...* cit., p. 313.
56. Zhang Yongle: «The future of the past: on Wang Hui's rise of modern Chinese thought», *New Left Review*, 62 (2008), p. 81.
57. Jonathan Spence: *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and their Revolution, 1895-1980*, Nueva York, 1982, p. 74.
58. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 121.
59. *Ibíd.*, p. 116.
60. David G. Marr: *Vietnamese Anticolonialism, 1885-1925*, Berkeley, 1971, p. 121.
61. Lu Xun: *Diary of a Madman and Other Stories* (trad. William A. Lyell), Hawái, 1990, p. 23 [trad. esp.: *Diario de un demente y otros cuentos*, Madrid, 2008].
62. Dudoignon *et al.*: *Intellectuals in the...*, p. 278.

63. *Ibíd.*, p. 277.
64. Marr: *Vietnamese Anticolonialism*, p. 137.
65. *Ibíd.*, p. 114.
66. William Appleman Williams: *The Tragedy of American Diplomacy*, Nueva York, 1972, p. 72.
67. R. David Arkush y Leo O. Lee (eds.): *Land Without Ghosts: Chinese Impressions of America from the Mid-Nineteenth Century to the Present*, Berkeley, 1989, p. 87.
68. *Ibíd.*, p. 89.
69. *Ibíd.*, p. 90.
70. Hao Chang: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 245.
71. Arkush, Lee: *Land Without Ghosts...*, p. 91.
72. *Ibíd.*
73. Benoy Kumar Sarkar: «Americanization from the viewpoint of young Asia», *The Journal of International Relations*, 10, 1 (julio de 1919), p. 42.
74. Arkush, Lee: *Land Without Ghosts...*, pp. 61-62, 65.
75. *Ibíd.*, p. 92.
76. *Ibíd.*, p. 83.
77. *Ibíd.*, p. 93.
78. Jerome B. Greider: *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History*, Nueva York, 1981, p. 167.
79. Pierson: *Tokutomi...*, p. 267.
80. Hao Chang: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 269.
81. *Ibíd.*, p. 270.
82. Hutters: *Bringing the World...*, p. 20.
83. Short: *Mao: A Life*, p. 79.
84. Spence: *The Gate of...*, p. 144.
85. Peter Zarrow: *China in War and Revolution, 1895-1949*, Nueva York, 2005, p. 135.
86. Spence: *The Gate of...*, p. 142.

4. 1919, «CAMBIANDO LA HISTORIA DEL MUNDO»

1. Disponible en <http://www.firstworldwar.com/source/wilson1917inauguration.htm>.
2. Erez Manela: *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*, Nueva York, 2009, p. 21.
3. Walter A. McDougall: *Promised Land, Crusader State: The American Encounter with the World since 1776*, Nueva York, 1997, p. 136.
4. Manela: *The Wilsonian Moment...*, p. 45.
5. *Ibíd.*, p. 71.
6. Dudoignon *et al.*: *Intellectuals in the...*, p. 190.
7. Iqbal Husain: «Akbar Allahabadi and national politics», *Social Scientist*, 16, 5 (mayo de 1988), p. 38.
8. Iqbal Singh: *The Ardent Pilgrim: An Introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal*, Karachi, 1997, p. 39.
9. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 190.
10. Manela: *The Wilsonian Moment...*, pp. 91-92.
11. Jean Lacoutre: *Ho Chi Minh*, Harmondsworth, 1967, p. 35.
12. Saaler y Szpilman: *Pan Asianism...*, p. 136.

13. Benoy Kumar Sarkar: «The international fetters of young China», *The Journal of International Relations*, 11, 3 (enero de 1921), p. 355.
14. Geoffrey Barraclough: *An Introduction to Contemporary History*, Harmondsworth, 1967, p. 215 [trad. esp.: *Introducción a la historia contemporánea*, Madrid, 1993].
15. *Ibíd.*, p. 176.
16. Sarkar: «The international fetters...», p. 355.
17. Appleman: *The Tragedy of ...*, p. 72.
18. Sarkar: «Americanization from the...», p. 47.
19. *Ibíd.*
20. Manela: *The Wilsonian Moment...*, p. 29.
21. McDougall: *Promised Land...*, p.127.
22. *Ibíd.*
23. David Fromkin: *In the Time of the Americans: FDR, Truman, Eisenhower, Marshall, MacArthur – The Generation That Changed America's Role in the World*, Nueva York, 1996, p.143.
24. Manela: *The Wilsonian Moment...*, p. 137.
25. Jonathan Clements: *Prince Saionji*, Londres, 2008, p. 120.
26. *Ibíd.*, p. 32.
27. Manela: *The Wilsonian Moment...*, p. 75.
28. Hugh Purcell: *The Maharaja of Bikaner*, Londres, 2010, p. 27.
29. Manela: *The Wilsonian Moment...*, p. 194.
30. *Ibíd.*, p. 149.
31. De Bellaigue: *Patriot of Persia...*, p. 53.
32. Lacoutre: *Ho Chi Minh*, p. 32.
33. Dutta y Robinson: *Rabindranath Tagore...*, p. 216.
34. Kedar Nath Mukherjee: *Political Philosophy of Rabindranath Tagore*, Delhi, 1982, p. 43.
35. Manela: *The Wilsonian Moment...*, p. 217.
36. Dudoignon *et al.*: *Intellectuals in the...*, p. 62.
37. M. Şükrü Hanioglu, *Atatürk: An Intellectual Biography*, Princeton, 2011, p. 91.
38. Aydın: *The Politics of...*, p. 134.
39. Hanioglu, *Atatürk...*, p. 57.
40. Charles Kurzman (ed.): *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Nueva York, 2002, p. 8.
41. Spence: *The Gate of...*, p. 172.
42. Jonathan Clements: *Wellington Koo*, Londres, 2008, p. 95.
43. Guoqi Xu: *China and the Great War: China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization*, Cambridge, 2005, p. 271.
44. *Ibíd.*, p. 273.
45. Tse-tsung Chow: *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge, 1967, p. 127.
46. Deng Maomao: *Deng Xiaoping: My Father*, Nueva York, 1995, p. 81.
47. *Ibíd.*, p. 61.
48. John Fitzgerald: *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution*, Stanford, 1996, p. 93.
49. Manela: *The Wilsonian Moment...*, p. 190.
50. *Ibíd.*
51. Clements: *Wellington Koo*, p. 96.

52. Stuart R. Schram (ed.): *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings 1912-1949. Vol. 1, The Pre-Marxist Period, 1912-1920*, Nueva York, 1992, p. 389.
53. Paul Valéry: *The Outlook for Intelligence*, Nueva York, 1963, p. 115.
54. Xiaobing Tang: *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*, Stanford, 1996, p. 177.
55. Spence: *The Gate of...*, p. 152.
56. Greider: *Intellectuals and the...*, p. 252.
57. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 79.
58. Ghose: *Bande Mataram...*, p. 561.
59. *Ibíd.*, p. 422.
60. Muhammad Iqbal: *A Message From the East [Payam-e-Mashriq]* (trad. M. Hadi Hussain) publ. orig. en 1924; Lahore, 1977, pp. 90-91.
61. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 203.
62. *Ibíd.*, p. 200.
63. W. Franke: *China and the West*, Oxford, 1967, p. 124.
64. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 207.
65. *Ibíd.*, p. 201.
66. Greider: *Intellectuals and the...*, p. 254.
67. Levenson: *Liang Ch 'i-ch 'ao and...*, p. 203.
68. Kakuzo Okakura: *The Book of Tea*, Nueva York, 1906, p. 4 [trad. esp.: *El libro del té*, Barcelona, 2012].
69. Greider: *Intellectuals and the...*, p. 23.
70. Bertrand Russell: *The Problem of China*, Londres, 1922, p. 194.
71. Greider: *Intellectuals and the...*, p. 263.
72. De Bary *et al.*: *Sources of Chinese...*, p. 322.
73. Saaler, Szpilman: *Pan Asianism...*, p. 81.
74. *Ibíd.*, pp. 188-190.

5. RABINDRANATH TAGORE EN ASIA ORIENTAL, EL HOMBRE DEL PAÍS PERDIDO

1. Rebecca E. Karl: «China in the world at the beginning of the twentieth century», *American Historical Review*, 103, 4 (octubre de 1998), p. 1110.
2. Rabindranath Tagore: *Letters to a Friend*, Delhi, 2002, p. 110.
3. Ghose: *Bande Mataram...* cit., p. 820.
4. *Ibíd.*, p. 931.
5. Tapan Raychaudhuri: *Europe Reconsidered: Perceptions of the West in Nineteenth-century Bengal*, Delhi, 2002, p. 275.
6. Tapan Raychaudhuri: *Perceptions, Emotions, Sensibilities: Essays on India's Colonial and Post-colonial Experiences*, Delhi, 1999, p. 36.
7. Raychaudhuri: *Europe Reconsidered...*, p. 77.
8. Ghose: *Bande Mataram...*, p. 362.
9. *Ibíd.*, p. 550.
10. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 242.
11. Bickers y Tiedemann: *The Boxers...*, p. 148.
12. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 170.

13. Hay: *Asian Ideas...*, p. 32.
14. Mohit Kumar Ray (ed.): *The English Writings of Rabindranath Tagore*, vol. 4, Delhi, 2007, p. 443.
15. *Ibíd.*, p. 631.
16. *Ibíd.*, p. 496.
17. Mohandas Gandhi: *Hind Swaraj and Other Writings* (ed. Anthony Parel), Cambridge, 1997, p. xxii.
18. Ghose: *Bande Mataram...*, p. 545.
19. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 35.
20. Dutta y Robinson: *Rabindranath Tagore...*, p. 202.
21. Hay: *Asian Ideas...*, p. 43.
22. Saaler y Szpilman: *Pan Asianism...*, p. 96.
23. *Ibíd.*, p. 98.
24. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 349.
25. *Ibíd.*, p. 343.
26. David Wolff y John W. Steinberg (eds.): *The Russo-Japanese War in Global Perspective: World War Zero*, Leiden, 2007, p. 478.
27. Dutta y Robinson: *Rabindranath Tagore...*, p. 200.
28. Hay: *Asian Ideas...*, p. 61.
29. Sugata Bose y Kris Manjapra (eds.): *Cosmopolitan Thought Zones: South Asia and the Global Circulation of Ideas*, Nueva York, 2010, p. 103.
30. Okakura: *The Book of Tea*, p. 4.
31. Hay: *Asian Ideas...*, p. 73.
32. *Ibíd.*, pp. 78-79.
33. *Ibíd.*, p. 136.
34. *Ibíd.*, p. 200.
35. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 30.
36. Hay: *Asian Ideas...*, p. 227.
37. *Ibíd.*, p. 168.
38. *Ibíd.*, p. 170.
39. Spence: *The Gate of...*, p. 216.
40. Tagore: *Letters to a Friend*, p. 110.
41. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 79.
42. Tagore: *Letters to a Friend*, p. 118.
43. Dutta y Robinson: *Rabindranath Tagore...*, p. 127.
44. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 37.
45. Hay: *Asian Ideas...*, p. 172.
46. *Ibíd.*, p. 316.
47. Dutta y Robinson: *Rabindranath Tagore...*, p. 252.
48. *Ibíd.*
49. *Ibíd.*, p. 347.
50. Hay: *Asian Ideas...*, p. 320.
51. Dev y Tan: *Tagore and China*, p. 76.
52. Rabindranath Tagore: *Crisis in Civilization*, Delhi, 2002, p. 260.
53. Dutta y Robinson: *Rabindranath Tagore...*, pp. 300-301.

6. ASIA TRANSFORMADA

1. Dutta y Robinson: *Rabindranath Tagore...*, p. 301.
2. Okakura: *The Book of Tea*, p. 2.
3. Pierson: *Tokutomi...*, p. 371.
4. *Ibíd.*, p. 375.
5. De Bary *et al.*: *Sources of Japanese...*, p. 136.
6. Donald Keene (ed.): *So Lovely a Country Will Never Perish: Wartime Diaries of Japanese Writers*, Nueva York, 2010, p. 14.
7. De Bary *et al.*: *Sources of Japanese...*, p. 137.
8. Christopher Bayly y Tim Harper: *Forgotten Armies: The Fall of British Asia, 1941-1945*, Londres, 2007, p. 7.
9. Keene: *So Lovely a Country...*, p. 30.
10. Kowner: *The Impact of...*, p. 230.
11. Keene: *So Lovely a Country...*, p. 41.
12. Nehru: *Autobiography*, p. 488.
13. *Ibíd.*, p. 632.
14. Keene: *So Lovely a Country...*, p. 40.
15. *Ibíd.*, p. 43.
16. Bayly y Harper: *Forgotten Armies...*, p. 356.
17. Keene: *So Lovely a Country...*, p. 41.
18. Eri Hotta: *Pan-Asianism and Japan's War 1931-1945*, Nueva York, 2007, p. 217.
19. Hay: *Asian Ideas...*, p. 70.
20. Christopher Bayly y Tim Harper: *Forgotten Wars: Freedom and Revolution in Southeast Asia*, Londres, 2007, p. 149.
21. Hotta: *Pan-Asianism...*, p. 218.
22. De Bellaigue: *Patriot of Persia...*, p. 179.
23. Bayly y Harper: *Forgotten Wars...*, p. 18.
24. De Bary *et al.*: *Sources of Japanese...*, p. 138.
25. Mohit Kumar Ray (ed.): *The English Writings of Rabindranath Tagore*, vol. 7, Delhi, 2007, p. 970.
26. Saaler y Szpilman: *Pan Asianism...*, p. 98.
27. Charlotte Furth y Guy Alitto: *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Cambridge, Mass., 1976, p. 229.
28. Michael Collins: *Empire, Nationalism and the Postcolonial World: Rabindranath Tagore's Writings on History, Politics and Society*, Nueva York, 2011, p. 67.
29. Herlee G. Creel, *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse Tung*, Chicago, 1971, p. 237 [trad. esp.: *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung*, Madrid, 1976].
30. Furth y Alitto: *The Limits of...*, p. 197.
31. Ayesha Jalal: *Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam since 1850*, Nueva York, 2000, p. 170.
32. Muhammad Iqbal: *The Call of the Caravan Bell* (trad. Umrao Singh Sher Gil), disponible en http://www.disna.us/files/The_Call_of_The_Caravan_Bell.pdf, p. 47.
33. Shariati y Jamenei: *Iqbal...*, p. 31.
34. *Ibíd.*, p. 75.
35. Javeed Majeed: *Muhammad Iqbal: Islam, Aesthetics and Postcolonialism*, Delhi, 2009, p. xxiii.
36. Cantwell Smith: *Islam in...*, p. 111.

37. Reza Aslan: *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, Nueva York, 2005, p. 232.
38. Taha Hussein: *The Future of Culture in Egypt*, Washington, D. C., 1955, p. 17.
39. Muhammad Iqbal: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1944, p. 159 [trad. esp.: *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, Madrid, 2002].
40. Roxanne Euben: *Enemy in the Mirror. Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism: A Work of Comparative Political Theory*, Princeton, 1999, p. 49.
41. Nehru: *Autobiography*, p. 519.
42. *Ibíd.*, p. 520.
43. John Calvert: *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, Londres, 2010, p. 117.
44. *Ibíd.*, p. 154.
45. *Ibíd.*, p. 149.
46. Euben: *Enemy in the Mirror...*, p. 68.
47. Calvert: *Sayyid Qutb...*, p. 105.
48. *Ibíd.*, p. 161.
49. Sayyid Qutb: *Milestones*, Delhi, 1973, p. 3.
50. Said Amir Arjomand: «Iran's Islamic Revolution in comparative perspective», *World Politics*, 38, 3 (abril de 1986), p. 407.
51. Janet Afary y Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, Chicago, 2005, p. 4.
52. Shariati y Jamenei: *Iqbal...*, p. 38.
53. Jalal Al-e Ahmad: *Occidentosis: A Plague from the West*, (ed. Hamid Algar), Berkeley, 1984, p. 34.
54. Ali Mirsepassi: *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge, 2000, p. 113.
55. Hamid Dabashi: *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Brunswick, 2006, p. 355.
56. Ali Shariati: *Reflections of a Concerned Muslim: On the Plight of Oppressed Peoples* (trad. Ali A. Behzadnia y Najpa Denny), Houston, 1979, pp. 9-10.
57. Ali Shariati: *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* (trad. R. Campbell), Berkeley, 1980, p. 49.
58. Ali Gheissari: *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*, Austin, 1998, p. 101.
59. Hamid Algar (trad.): *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, 1981, p. 28.
60. Ali Shariati: *On the Sociology of Islam* (trad. Hamid Algar), Berkeley, 2000, p. 23.
61. Traducido del urdu por Ali Mir (inédito).
62. Daniel Brumberg: *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, Chicago, 2001, p. 198.
63. Orhan Pamuk: «The anger of the damned», *New York Review of Books* (15 de noviembre de 2001).
64. *Ibíd.*
65. Hanioglu: *Atatürk...*, p. 205.
66. Gandhi: *Understanding...*, p. 62.
67. Iqbal: *The Reconstruction...*, p. 162.
68. Ahmad: *From Empire to...*, p. 323.
69. Lovell: *The Opium War*, p. 321.
70. *Ibíd.*, p. 330.
71. *Ibíd.*, p. 331.

72. Timothy Cheek (ed.): *A Critical Introduction to Mao*, Cambridge, 2010, p. 31.
73. Shao Chuan Leng y Norman D. Palmer: *Sun Yat-sen and Communism*, Nueva York, 1961, p. 157.
74. Schram: *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings 1912-1949. Vol. 7, New Democracy, 1939-1941*, Nueva York, 2005, pp. 330-369.
75. Peter Zarrow: *China in War and Revolution, 1895-1949*, Nueva York, 2005, p. 15.
76. Tocqueville: «*The European Revolution...*», p. 268.
77. André Malraux: *The Temptation of the West* (trad. Robert Hollander, Nueva York, 1974), p. 104.

EPÍLOGO

1. Ryszard Kapuściński: *The Soccer War*, Londres, 1990, p. 106 [trad. esp.: *La guerra del fútbol*, Barcelona, 2009].
2. Nicolaus Mills y Michael Walzer (eds.): *50 Years of Dissent*, Nueva York, 2004, p. 35.

Agradecimientos

Este libro se apoya en muchos estudios especializados y en muchas historias generales del mundo. Pero también es fruto de la colaboración en otro aspecto. Al pasar de los otomanos al último periodo Qing en China, fui plenamente consciente de que estaba traspasando las fronteras disciplinarias e infringiendo los protocolos académicos. Quienes hicieron posible mis incursiones, a veces un tanto descaradas, fueron mis generosos amigos, tanto desde el ámbito académico como desde fuera de él. Me sugirieron libros y artículos, y leyeron mi manuscrito, alertándome de los errores de documentación e interpretación. Los errores que puedan haber subsistido en la versión final del libro en ningún caso deberán achacarse a Tabish Khair, Jonathan Shainin, Ananya Vajpeyi, Manan Ahmad, Hussein Omar, Masoud Golsarkhi, Wang Hui, Suzy Hansen, Siddhartha Deb, Alex Travelli, Adam Shatz, Nader Hashemi, Jeff Kingston, Jason Epstein, Shashank Kela, ni tampoco a Jeffrey Wasserstrom, quienes leyeron diferentes partes de la obra en curso y manifestaron sus opiniones con franqueza. Además, tuve la gran suerte de contar con unos editores tan escépticos, exigentes y bien informados como Simon Winder y Paul Elie. También tengo una deuda de gratitud con el personal del Hotel Bleibtreu de Berlín, donde empecé a trabajar en este libro, a la Biblioteca de Londres, que le aportó tantos contenidos, y a la familia Sharma de Mashobra, que llevan dos décadas ofreciéndome ese refugio, vital para mí, donde escribir —y lo que es más importante, donde soñar despierto.

Créditos de las imágenes

Capítulo 1: El antiguo Palacio de Verano (Getty)

Capítulo 2: Una antigua calle de El Cairo (Corbis)

Capítulo 3: Cadetes del Ejército chino (Corbis)

Capítulo 4: Atatürk pasando revista a las tropas (Corbis)

Capítulo 5: Rabindranath Tagore rodeado de estudiantes (Corbis)

Capítulo 6: Líderes indios dando la bienvenida a Ho Chi Minh (Corbis)

Índice

Nota sobre los nombres y los topónimos

Prólogo de Josep Ramoneda

Prólogo del autor

UNO. ASIA SUBORDINADA

DOS. LA EXTRAÑA ODISEA DE JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI

TRES. LA CHINA DE LIANG QICHAO Y EL DESTINO DE ASIA

CUATRO. 1919, «CAMBIANDO LA HISTORIA DEL MUNDO»

**CINCO. RABINDRANATH TAGORE EN ASIA ORIENTAL, EL HOMBRE
DEL PAÍS PERDIDO**

SEIS. ASIA TRANSFORMADA

Epílogo: una revancha ambigua

Ensayo bibliográfico

Notas

Agradecimientos

Créditos de las imágenes

Un jurado compuesto por Tzvetan Todorov, Wolf Lepenies, Enrique Vila-Matas, Jordi Llovet y Tomàs Nofre concedió a esta obra el V Premio Internacional de Ensayo Josep Palau i Fabre.

Título de la edición original: *From the Ruins of Empire*
Traducción del inglés: Alejandro Pradera Sánchez

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 1.º 1.ª A
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: octubre 2014

© Pankaj Mishra, 2012
© de la traducción: Alejandro Pradera, 2014
© del prólogo: Josep Ramoneda, 2014
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2014

Imagen de portada: Ilustración japonesa sobre el hundimiento de un navío durante la batalla de Tsushima, en el estrecho al Este de la isla durante la guerra ruso-japonesa, 27 de mayo de 1905. © TopFoto/Cordon Press

Conversión a formato digital: gama s.l.
Depósito legal: B 16410-2014
ISBN: 978-84-16072-88-0

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, así como el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra