

O amo inglés e o escravo colonial

Ngũgĩ wa Thiong’o

Voltei da Universidade inglesa de Leeds a Kenia en 1967 e convertínme en membro do Departamento de Inglés da Universidade de Nairobi. No prazo dun ano, xunteime con outros dous colegas que non eran do departamento para escribir un documento que pedía a súa abolición.¹ A reacción foi rápida e intensa. Houbo reunións en tódolos niveis da universidade: dende o departamento á xunta da facultade de artes, o claustro e, alén dos corredores da universidade, na salas de redacción da prensa e mesmo no parlamento. Dixéramos o que non se podía dicir, case como se invocáramos a fin do mundo. Co paso do tempo, acusáronnos de moitos crimes. Queríamos abolir Shakespeare e remprazalo por marxistas caribeños, afroamericanos, asiáticos e latinoamericanos, incluídos os escritores máis marxistas de todos: V. S. Naipaul e Ralph Ellison. O debate e as consecuencias saíron de Nairobi e foron parar a outras universidades de África e de fóra do continente, xerando disputas, e algúns dos primeiros gromos do que posteriormente virían se-las teorías postcoloniais. Por qué era que a continuación da existencia, ou a clausura, dun departamento de inglés xerara tanta furia e teoría? Quero rememora-lo documento “Sobre a abolición do Departamento de Inglés”² debullando os elementos ideolóxicos, epistemolóxicos e pedagóxicos que estaban no centro da disputa e o seu impacto na miña vida e obra na práctica e na teoría.

Os que lean as miñas memorias de infancia recentemente publicadas, *Soños nun Tempo de Guerra*, saberán que nacín e medrei nunha colonia. A miña primeira infancia tivo por telón de fondo da Segunda Guerra Mundial. A miña educación, dende a escola primaria á unviersidade foi durante o período das guerrillas Mau Mau contra o estado colonial británico. O meu espertar intelectual moldeárono, logo, o colonialismo e maila resistencia anticolonial que xerou o que o Xefe de Goberno británico, Harold Macmillan, describiu na frase célebre do vento de cambio que varría o continente. Fun testemuña diso. Cando en 1959 entrei na Facultade de Makerere, entón afiliada á Universidade de Londres, África do Leste estaba somesa ó dominio colonial, e Kenia en estado de emerxencia, con tódolos dereitos civís suspendidos. Dous anos despois celebrábase a independencia de Tanzania, Uganda foi a seguinte en 1962. A independencia de Kenia en 1963 coincidiu co último semestre que pasei Makerere. Entrara en Makerere sendo un súbdito, ou suxeito colonial, e saía sendo cidadán dun país independente. Non foi só no Leste de África: a década que foi da metade dos cincuenta á metade dos sesenta do século vinte deu para ver como país tras país en África levantábase da condición colonial e acadaba a de nación. Da noite pra mañá, os exércitos coloniais que loitaran asañadamente contra as demandas nacionalistas convertíanse en exércitos nacionais. Pero en canto se elevaron as novas bandeiras e se cantaron os himnos novos organizáronse motíns no exército ou intentos de motíns en Tanzania, Uganda e Kenia. O vento do cambio convertérase nun furacán. Os gobernos

¹ Os señores Owuor Anyumba e Taban lo Lyong eran os membros do departamento de Estudos Africanos na Universidade de Nairobi.

² Véxase o apéndice en Ngũgĩ wa Thiong’o, *Homecoming: Essays in Africa and Caribbean Literature, Culture and Politics* (New York: L. Hill, 1983).

recentemente independentes tiñan que lle pedir ós anteriores superiores coloniais que trouxeran as súas forzas armadas para extingui-las rebelións. No Congo, Bélxica (que fora a colonizadora) Estados Unidos de América e Nacións Unidas víronse enredadas no que rematou co brutal asasinato de Patrice Lumumba e na toma do poder por un antigo coronel do exército Belga: Mobutu Sese Seko. O Caos no Congo, segundo se foi multiplicando o enredo, converteuse nunha metáfora daguerra fría e mailo seu efecto nos estados novos.

Cómo podían os meus estudos de catro séculos e medio de literatura inglesa, de Beowulf a Virxina Woolf (ou como dixo Abiola Irele de Ibadán, probablemente de maneira máis meliflua, de Spenser a Spender), falar da miña situación colonial e dos cambios que estaba a testemuñar. O meu mundo non se reflectía en ningún dese séculos nos que se periodizara o estudo do Inglés; abofé que non era materia dos escritores selectos e os textos literarios. Polo menos non directamente. As discusións acaloradas sobre *O amante de Lady Chatterley* e *Mulleres namoradas* de D. H. Lawrence, ou as intrigas matrimoniais da clase media de Jane Austen, por interesantes que puidesen ser no tocante á cuestión de clase, parecían moi afastadas de aquel remuíño. Ás veces, aquelas mesmas discusións percíbíanse como se, precisamente, formasen parte do que impedía a autoconciencia e o entendemento do remuíño e das forzas que o conducían. O famoso intercambio poético entre Molara Ogundipe de Nixeria e Feix Mnthali de Malawi capta optimamente a ambivalencia do estudante colonial de Inglés, con Jane Austen de obxecto simbólico desa ambivalencia. No seu poema, “A unha “clase de Jane Austen” na Universidade de Ibadán”, a Ogundipe pide ós asistentes que lle responda por qué os tipos de Austen

troulean todo o día e non traballan (xogan as cartas á tardiña e mentres bailan) mentres a terra esvaeceu tras chousas (as sementes da nai en adegas e emporios) e a vida sométese en minas (e alá no sur dos sures todos, as cancións tristes abesullan no ceo) mentres a autócrata chamada morte pasea atada e libre á vez?³

Desafiada ou, como ela dia, acoitelada, golpeada e ensanguentada polas preguntas, Mnthali escíbelle unha resposta a Molara “O colar de forza da Lit. Inglesa”, na que se figura como é que se poderían preguntar e responder-las súas preguntas en Makerere, Ibadan, Dakar ou Fort Hare coa xente de Jane Austen no centro. Coa súa “elegancia para o engano”, Jane Austen arrolara “os fillos e fillas dos desposuídos nun amor bovino con ironía e sátiras sobre xente imaxinaria” mentres a historai seguía mofándose “das vítimas dos ferros de marcar e prantacións de azucre que facían á xente de Jane Austen rica padre”. Vén entón a declaración:

A Lit. Ing., irmá,
era máis ca unha broma cruel:
era o corazón
da conquista extranxeira.⁴

³ Molara Ogundipe-Leslie, “To a “Jane Austen” Class at Ibadan University” en *Sew the Old Days and Other Poems* (Ibadan, Nixeria: Evan Brothers [Nigeria Publishers] Limited, 1985), 2-3.

⁴ Geral Moore e Ulli Beier, *The Penguin Book of Modern African Poetry* (Londres, Penghing Books, 1998), 173.

Quizais as reaccións de Mnthali e Ogundipe á disciplina académica serían máis atemperadas se Austen e outros escritores se lesen dende o punto de vista da colonia, quere dicir, no contexto dalgunha das extensas dinámicas históricas do seu tempo (poño por caso, a escravitude ou o colonialismo), de maneira que en troques de se limitar a gabar a James Boswell dicindo que foi o grande biógrafo de Samuel Johnson, tamén se podería apuntar que Boswell foi defensor da escravitude; ou para compensar iso, apuntar que Samuel Coleridge escribiu panfletos a favor da abolición da escravitude, e o seu albatros na “Rima do Mariñeiro Vello” podería ser unha referencia ó que se podería considerar a carga moral da escravitude que levaba de arrastro a psique das nacións mercantís. ¿E por qué non habían valerse de William Wordsworth no soneto a Toussaint L’Overture, o liberador de Haití, que esmoreceu nunha cela de Napoléon. Para Wordsworth, polo menos no soneto, Toussaint, malia estar só no illamento da cela, era aínda a encarnación da “mente inexpugnable do home”. Entón, dependendo dos ollos cos que se len, os textos ofrecen visos directos ou elusivos de conexións posibles, coma a través dun espello rachado, como cando en Shakespeare o rei Lear, no medio da treboada, esbardalla contra a xustiza desigual para os pobres e os ricos ou cando Calibán protéstalle a Próspero pola perda do traballo e da terra. Ogundipe e Mnthali, estudantes sobranceiras de inglés, estaban a ler literatura dende o punto de vista da colonia e facían preguntas que non xurdirían nas aulas oficiais. Os pensadores literarios caribeños, nomeadamente George Lamming, de Barbados, a principio dos sesenta, eo martiniqués Aimé Césaire ó remate dos sesenta, secomasí o cubano Retamar á principio dos anos setenta, revisaban a literatura inglesa reclamando e apropiándose de Calibán a xeito de fígu de anti-resistencia. Entón, un punto de vista congruente da colonia faría, na nosa situación, unha lectura e recepción revolucionaria dos textos, arrincándoos das fauces da conquista extranxeira . No mundo de hoxe, algunhas das lecturas máis penetrantes dos mesmos textos débense a teóricos das colonias: Gayatri Spivak, Edward Said, Peter Nazareth, Homi Bhaba, Simon Gikandi, Abiola Irele e Anthony Appiah, e de Irvine, Ketu Katrak e R. Radhakrishnan, por mencionar só uns cantos. O que está claro é que o punto de vista da colonia non era o dominante nos nosos tempos.

A crítica que acompañaba ós textos de ningún xeito fornecía un marco adecuado para dotar de sentido coherente ós visos breves e elusivos nos que poderíamos ver conexións ou desconexións comparables coa nosa situación. A teoría e maila crítica literaria do tempo prestaba atención ás lecturas moit atentas á forma. Incluída nun marco teórico máis amplo, a lectura moi atenta á forma pode facer de cada texto un tesouro. É o tipo de aproximación que pode evitar que a teoría se convirta nun papaventos que perde o enganche ou que evita que os críticos se convirtan en avogados e xuíces que argumentan sobre os casos ocupándose da persecución, defensa ou xuízo sen aduciren razóns das probas. Pode ser un antídoto para a tendencia, probablemente derivada da noción platónica de loucura divina e posesión dos poetas, de tratar ós escritores como se fosen xenios inconscientes e usa-la súa obra como se non fose máis ca unha plataforma para lanzar o voo espacial do crítico. A lectura moi atenta á forma pode ser un compañeiro importante para a teoría pobre. Porén, sen ese marco amplo de política máis ideoloxía, a lectura moi atenta á forma e a obsesión polos elementos formalistas pódese converter nun intento de forzar o mundo do texto literario para que pase polo ollo da agulla crítica, sendo logo unha contribución á pobreza da teoría. É como entrar na cova do tesouro e conta-los elementos sen ter concicncia do seu valor, sendo incapaz de relacionalos con nada do que hai fóra.

Na aula, entres os textos dominantes contábanse “A tradición e o talento individual” de T. S. Eliot, *Cultura e anarquía*, de Matthew Arnold, e *A grande tradición*, de F. R.

Leavis. As invectivas de Arnold contra o letargo (ou apatía) da aristocracia e o filisteísmo das clases medias produciu máis acaloramento ca luz: as condicións sociais que censuraba eran abstractas. Quero dicir que as súas aristocracia e clases medias só podíamos imaxinalas. A tradición de T. S. Eliot, a extensión en prosa da mutua inclusión dos tempos presente, pasado e futuro do seu cuarteto “Burnt Norton” era europea de cabo a rabo. O seu ensaio podería entenderse á maneira de texto que da razón de que el, estadounidense, reiventouse a xeito de inglés, converténdose mesmo á igrexa anglicana. Estados Unidos de América, coas súas raíces heteroxéneas na América indíxena, África e Europa, non poderían ofrecerlle o tipo de sentido histórico que se facía amosaba na tradición europea dende Homero ó presente. Os seus correlativos obxectivos había que atopalos (esparexidos) na paisaxe cultural temporal europea máis ca en Estados Unidos de América. Podería argumentarse que sen dúbida mirou alén de Europa ó prestar atención ás relixións e filosofías orientais como se proba nas moitas alusións ó Bhagavad Gita en particular, mais foi a tradición europea, a anglo-católica, a que lle forneceu o eixo histórico arredor do que todas elas podían facerse coherentes. A insistencia de F. R. Leavis na significación moral da literatura (a súa escolla arbitraria de escritores e textos para constituíra a Grande Tradición) foi fascinante, máis é difícil seguir-las pegadas da significación máis alá das fronteiras éticas e estéticas dos textos dos membros da Grande Tradición. As máis coherentes non foron estas mentes críticas da literatura inglesa, senón as da academia grega de Aristóteles e Platón. A *Poética* de Aristóteles e a *República* de Platón, foron algúns dos textos teóricos fundacionais dos nosos estudos. Porén, mesmo neles, a extracción de elementos formalistas coincidía con esa aprximación crítica xeral.

O resultado da lectura moi atenta á forma dos textos (que aínda hoxe teño por valiosa) e a lectura formalista podían apreciarse non ensaios que escribíamos durante a carreira, nos meus en particular, nos que o centro de atención principal era cómo a narración se compuña, dende as oracións e párrafos á estrutura e equilibrio xeral das forzas morais no texto. O peso de Leavis nos meus ensaios era grande, nomeadamente ós dos que dedicou a Josph Conrad. En termos de avaliación do texto literario, aquelas voces críticas, particularmente a de Eliot, sen dúbida ningunha, deixou pegada no noso vocabulario, particularmente a noción de que o escritor tiña que escoita-las voces todas que o precederan. Porén, o abismo que había entre o texto sen contexto e o mundo colonial, para usa-los termos de referencia de Edward Said, seguía sendo ancho e fondo. Dende as aulas de inglés, non había pontes críticas que nos axudasen a cruza-lo abismo para poder dotar de sentido os ventos ouveantes que corrían fóra dos muros da nosa torre de almasí de Makerere: velaía razón das preguntas de Molar Ogundipe e da resposta de Felix Mnthali.

As pontes viñeron de fóra das aulas formais de inglés, da ficción africana e caribeña. Estas obras de ficción, aínda que estivesen en inglés, non canxarían na fondura da tradición e historia de Eliot porque eran un fenómeno do século vinte. Houbera dúas vagas maiores: a primeira deuse antes de 1950, cos exemplos de C. R. L. James, Claude Mackay en Alfred Mendes no Caribe e S. E. K. Mqhayi, B. Walle Vilakazi e os irmáns H. I. E. e R. R. R. Dhlome an Sudáfrica. A segunda onda consistiu nas emigracións postbélicas de traballadores e intelectuais caribeños, movemento dramatizado na novela de George Lamming: *Os Emigrantes*. Era unha especie de renacemento literario caribeño que deu ó mundo luminarias coma V. S. Naipaul, George Lamming, Andrew Salkey e Samuel Selvon. Foron as obras desta onda as que nos chegaron, entre os trastes, a Makerere, fundamentalmente a través de rumores, a biblioteca e mans privadas. Nas obras do sudafricano Peter Abrahams, o nixeriano Chinua Achebe ou do barbadense George Lamming, por indicar só algúns exemplos, había personaxes e

relacións que reflectían claramente os ventos ouvenates. Era abraiante advertir que a unha novela podía capta-lo drama do colonial e o anticolonial á vez que obedecía ás leis estéticas da ficción. Faloulle directamente á miña experiencia. Foi a ficción a primeira en darnos unha teoría da situación colonial.

Ficción a xeito de teoría? Podemos, con efecto, pensar na ficción, na novela como se fose escribir teoría? Temos que tornar ó significado orixinal de teoría ne grego: *theoría* significa unha visión e contemplación. A visión presupón alguén que ve, unha posición nun campo dende o que se ve, secomasí o que se ve dende esa posición. Unha visión tamén é un marco para organiza-lo que se ve e pensar sobre o visto. A ficción é a teoría pobre orixinal. Defrontados cun entorno que non sempre deron entendido, os humanos inventaron historias para explicalo. O entendemento da natureza comeza coa súa personificación. As propias orixes do universo explícanse en mitos e historias. As mitoloxías exipcia, ioruba, grega, chinesa e india explican as polifacéticas forzas da natureza dotándoas de personalidades dinámicas derivadas da maneira en que elas propias se manifestan ós humanos. A produción oral, ou oratura⁵, de tódalas sociedades ten historias sobre o porqué, cómo, cando e qué do fenómeno da natureza: cómo é que o leopardo acadou as súas manchas, como é que o can veu vivir cos humanos, por qué é que a xente morre, etc. Son, todas estas, diferentes visións do universo e durante moitos anos foron asumidas polas culturas que as producían a xeito de explicacións verdadeiras dos fenómenos naturais e sobrenaturais. A épica india, o *Mahabharata* en particular, achega unha teoría do universo físico e moral do que provén o texto sagrado hindú, o *Bhagavad Gita*, unha especie de sermón dende o campo de batalla. Nos poemas homéricos, *A Odisea* e *A Illada*, os humanos e os deuses interactúan mesmo na xestión de asuntos humanos. Ambos a dous foron textos básicos na educación da mocidade en termos dos ideais desexables de *Areté* (virtude), *Diké* (xustiza), *Aidós* (deber), e *Kleós* (gloria).

Platón, reaccionando contra o mitolóxico a xeito de teoría da natureza e sociedade, denigrou a poesía (os poetas son mentireiros; tres veces distantes da realidade, ocúpanse de cousas posteriores ós reinos das ideas ou formas e do mundo material) en favor da razón. Escribiu a *República*, que é unha teoría dun estado ideal fundado na razón, en oposición ó estado Homérico, fundado nos mitos. En Platón, a conciencia mitolóxica da imaxinación homérica vese remprazada pola conciencia racional. Porén, mesmo na *República*, Platón utilizou mitos e parábolas. Por exemplo, usou a alegoría da caverna para explica-la súa teoría das formas, e o mito de Er para explicar, entre outras cousas, o cosmos e a vida póstuma. Tanto Sigmund Freud coma Carl Gustava Jung consideraron os mitos a xeito de guías para orientarse no universo psíquico: no caso de Freud, a súa teoría do complexo de Edipo foi o núcleo das neuroses todas, mentres que Jung rescribiu as formas ideais paltónicas en termos dos arquetipos que atopou nos mitos.

Os mitos, historias e parábolas son produtos do que Reiss chama a imaxinación figurativa. A novela, coma o mito e maila parábola, dá unha visión da sociedade partindo da súa contemplación da vida social, reflectíndoa, especularmente, mais tamén reflexionando sobre ela simultaneamente. A perspectiva novelística é análoga á científica no tocante ó método. O científico recolle datos no laboratorio ou no campo. Obsérvaos, proba diferentes combinacións e elabora unha teoría. O científico pode comezar cunha hipótese, pero esa hipótese pode modificarse pola lóxica dos datos dos que se dispón. Os novelistas parten dos datos vitais que advertiron cos seus sentidos do tacto, vista, oído e olfacto. Vén patróns e conexións que a súas mentes axudan a unir

⁵ Sobre o termo oratura, véxase Ngugi wa Thiong’o, “The Oral Native and the Writing Master: Orature, Orality and Cyborality” en *Globalectics. Theory and the Politics of Knowing*. Nova York, Columbia University Press, 2012, pp. 63-85 (N. do t.)

nalgo que trascende os obxectos particulares individuais dos seus sentidos nunha especie de universalidade na que os lectores de diferentes épocas, climas e xéneros poden verse eles propios e o mundo no que viven, de maneiras diferentes. Igual có científico, poden partir dunha hipótese ou dunha imaxe, mais esta modifícase ou al térase completamente pola lóxica da trama. Na súa obra sobre *Imaxinación Dialóxica*, Bakhtin fala do carácter dialóxico da novela, referíndose á multiplicidade das voces. Porén, a dialéctica é probablemente unha caractereización mellor do seu polifacético alcance temporal e espacial. A novela imita, contempla, clarifica e unifica moitos dos elementos da realidade en termos de calidade e cantidade. Axuda a organizar e dotar de sentido ó caso da historia, a experiencia social e as vidas interiores das persoas. En canto proceso creador, imita a creación do universo a xeito de orde xurdida do caos.

Permítaseme ilustrar isto cos meus propios comezos de escritor. Graváronme, en moitas entrevistas, dicindo que a miña escritura era un intento de me entender a min mesmo e á historia, de dotar sentido as forzas aparentemente irracionais do colonial e o postcolonial.⁶ A miña experiencia de Kenia fora a dunha colonia de brancos na que nacera. Todo era en termos de branco e negro. A riqueza e mailo poder eran brancas. Negras eran a pobreza e suxeición a outro. Porén, certos acontecementos, mesmo na Kenia colonial, estaban comezando a desafiar aquela demarcación limpa e eu non tiña vocabulario por medio do cal entender e nomear o que estaba vendo e sentindo. Dirixinme ó ensaio xornalístico. Cando era estudante universitario en Makerere, sen que isto tivese relación ningunha coas aulas, comecei a colaborar con artigos na prensa keniana, foron uns cincuenta entre 1961 e 1964, principalmente os da miña columna “Tal como o vexo” no *Sunday Nation*. Porén, malia a cantidade e variedade dos asuntos abordados, nunca me pareceu que o xornalismo literario me fixese capta-lo remuíño máis do que o fixera por medio dos ensaios que escribía para as materias universitarias. Cómo podía captar verdadeiramente un artigo a complexidade do que eu experimentara na Kenia colonial? O sangue nas rúas, os guerrilleiros mortos pendurados das árbores para espectáculo público; as historias de horror de oficiais brancos que colleccionaban orellas, narices, ollos, xenitais, ou mesmo cabezas dos vencidos a xeito de trofeos! As torturas nos campos de concentración e nas aldeas de concentración simbolizounas o terror de Hola cando en 1959 once presos políticos foron torturados ata a morte durante un par de días. Afortunadamente, as noticias diso saíron dalgunha maneira e chegaron ó mundo. Había moitos horrores dos que nunca se tivo noticia máis alá do lugar no que se cometeron. Tamén había a violencia dos guerrilleiros, non sempre dirixida ós culpables. O horror multiplicado non deixaba de ser horror.

Foi salientable un acontecemento en particular. Pasou no día de 1955 en que tornei á miña aldea ó cabo do primeiro semestre no instituto. Devecía por me reunir coa miña familia, especialmente coa nai; aínda hoxe podería debuxa-lo seu sorriso. A comunicación neses días, alén do boca a boca, non existía verdadeiramente para a xente do rural. Ó chegar, o que vin foron cinzas e cascallos queimados. Non só na nosa casa! A aldea toda fora reducida a entullo polas forzas británicas e a comunidade toda recolocada nunha aldea de concentración.⁷ Anos máis tarde, cando lin a descrición que fai Césaire da descrición dos estragos provocados polo colonialismo en termos de “sociedades privadas da súa esencia, culturas derrubadas, institucións minadas, terras confiscadas, relixións esmagadas, creacións artísticas magníficas destruídas,

⁶ Véxase Aimé Césaire, *Discurso sobre o colonialismo*. Césaire expresa sentimentos similares cando di do seu poema en prosa de 1938 *Caderno dun retorno ó país natal* que “foi un libro no que tentei acadar comprensión de min mesmo. En certo sentido está máis preto da verdade ca unha biografía.”

⁷ Conteí esta historia no libro de memorias *In the House of the Interpreter*, de próxima publicación.

posibilidades extraordinarias varridas⁸, pensaría nesta escena de desarraigo de todo o que formara parte da miña identidade nun período e lugar particulares, pero principalmente lembrei a aguda incompreensión e a inversión das miñas expectativas. Obsesionábanme. O ensaio en prosa non podía ordenar en absoluto o caos da experiencia.

Dirixinme á ficción para me axudar eu propio a entende-lo encontro co caos. O meu conto *O retorno*, que publiquei en 1961 en *Transition Magazine*, era sobre un guerrilleiro Mau Mau que volta a casa despois de pasar anos nun campo de concentración británico, coa esperanza de volver conectar coa vida tal coma a deixara. Imaxina un novo comezo arraigado na vida familiar que deixou atrás. A realidade é traumática. Só a visión dun río, coa auga a correr sen fin e, con todo, sendo o esmo río, fai que chegue a entende-lo cambio. Eu non sabía que Heráclito fíxera a mesma observación na Grecia antiga. A acción é dominada polo retornado; a súa duración (o comezo, o nó, o desenlace) acontece nun día, e aínda que o sigamos a el pola estrada, o foco está na casa á que retorna. Pegueime ás unidades de tempo e lugar aristotélicas e ó que di sobre o personaxes, o conto é un caso de empréstimo doutro tempo, lugar e contexto e de como ese empréstimo se enche de contido vivo doutro lugar e tempo.

A historia, antologada ata hoxe, ten máis alcance universal que calquera dos cincuenta artigos, que moi poucas veces se citan, a non ser como notas a pé de páxina nas referencias ó xornalismo literario da miña mocidade. A inversión das expectativas, o choque entre expectativas e realidade, axudome a clarificar a concepción da traxedia, de Sófocles a Chinua Achebe. O que Aristóteles dicía da poesía, que era mellor e máis filosófica que a historia dado que a poesía expresa o universal e a historia só o particular, probablemente sexa aínda máis verdade da novela. A novela, analiza, sintetiza, comporta unha visión e chega máis alá do espazo e tempo da súa localización. Se a ciencia é unha teoría da natureza material, e a literatura en xeral, o que Reiss chama imaxinación figurativa é unha ciencia da cultura: a ficción, en particular, pode considerarse a xeito de teoría da experiencia sentida. Foi á novela ó que me dirixín por mor de atopar unha maneira de ordena-la miña historia. As miñas tres primeiras novelas: *The River Between*, *Weep Not Child* e *A Grain of Wheat*, situáronse en fases diferentes da historia keniana, dende o período colonial ó inmediatamente postcolonial (a independencia e os tempos posteriores). A través delas, cheguei a me decatarme de que cando máis me parece entede-la lóxica interna dos procesos sociais e cando estou fundamentalmente metido no territorio imaxinativo. Poño por caso que escribi-lo *Brujo do Corvo* axudome a entender mellor as forzas que subxacen tanto á globalización coma ó globalismo cás miñas análises máis conscientes dos mesmos fenómenos.

Porén, a novela, malia ser ela propia unha visión da sociedade, non pode falar de si nin da súa relación con outras. Non pode contemplarse ela propia, malia os intentos de metaficción coma *A vida e opinións de Tristram Shandy* de Laurence Sterne ou o *nouveau roman* de Robbe-Grillet. Pois, ó cabo, a novela, como todo o que é forma, ten que tratar da experiencia vivida. A ficción en canto teoría ten as súas limitacións, pois non podería tratar dela propia; non podería ler outra ficción. Necesita lentes cos que vela a xeito de totalidade e na súa relación coa sociedade e maila historia. Entón, malia a miña obra de ficción e xornalismo, non tiña aínda unha concepción adecuada e exhaustiva do proceso colonial e da era inmediatamente posterior á independencia. A miña vida intelectual aínda estaba centrada na literatura inglesa. Aínda tiña que atopar unha maneira de ler literatura inglesa e a nova literatua para facer que me rendesen máis cousas sobre o meu mundo. Porén, onde tiña que me dirixir para isto?

⁸ Césaire, *Discurso sobre o colonialismo*.

En Leeds, mestres investigaba sobre literatura caribeña, entrei en contacto cos dialectos marxistas. Os dialectos marxistas abofé que eran esencialmente dialectos hegelianos, mais arraigados na historia e no verdadeiro ser social. Marx era a Hegel o que Aristóteles a Platón. Ía do material ó ideal máis ca do ideal ó material. Mais en Marx o ideal tamén podía afectar ó material, un efecto mutuo captado na súa afirmación de que “a teoría tamén se convirte nunha forza material en canto prende nas masas.”⁹ A mente e mailo corpo non serían esferas separadas do humano. Estarían entretecidas. O cambio era un tema constante na natureza, na historia, no pensamento humano, pero non era mecánico nin lineal. As metáforas de Marx, poderían alumear conexións nas contradicións máis aparentes, como cando dicía que o capitalismo chegara á historia pingando sangue ou cando comparou o progreso burgués co ídolo pagano que bebía nectar, mais só nas caveiras das vítimas. O movemento implicaba contrarios. Marx fíxome reflexionar sobre moitas cousas, incluída a miña concepción da historia e da práctica narrativa. De maneira consciente, comecei a procurar conexións entre fenómenos, mesmo entre os aparentemente inconexos. Marx desafiara o desenvolvemento lineal da historia, o principio formador das miñas dúas primeiras novelas: *The River Between* e *Weep Not Child*. Marx, indubidablemente coa xuda dos meus profesores (poño por caso a Arnold Kettle, autor da voluminosa *Introdución á novela inglesa*) cambiou ás miñas maneiras de ler os textos. Podíase separalo gran e a palla na mesma obra. O interese por Marx levounos a outros pensadores, poño por caso Jean-Paul Sartre, do que as preguntas e ideas sobre o compromiso na literatura intensificaron a nosa propia preocupación co que a literatura inglesa tiña que dicir sobre a nosa situación colonial.

Despois de que Marx me liberase dunha visión unidimensional da realidade, podía voltar a textos que xa lera e atopar todo un mundo que antes non vira. Nos pobres da clase obreira londiniense do mundo de Dickens atopei ecos do mundo colonial, facendoseme máis fácil entender a Césaire cando dixo que a burguesía europea creara simultaneamente o problema do suxeito colonial fóra e o da clase obreira en casa. Os pobres de casa e o suxeito colonial eran produtos do mesmo proceso no sentido de que a mofa sarcástica que facía Dickens da filantropía telescópica en *Casa desconsolada* estaba chea de razón, como tamén a súas suxestións en *Grandes expectativas* a respecto de que o xentil home burgués era produto do traballo colonial.

Mesmo Conrad podería ofrecerme máis cá loita e equilibrio das forzas morais. Situou as súas obras principais nos territorios cruciais do imperialismo. As imaxes da procura e adquisición de caucho, ouro ou cobre en África, Asia ou América do Sul, dominan a acción. N’*O corazón da escuridade*, fala das conquistas de territorios coloniais dicindo que consisten en “quitarllos a aqueles que teñen complexión diferente ou narices lixeiramente máis chatos cós nosos”. Dramatiza a corrupción do inicialmente filántropo con traxectoria de ilustrado Kurtz, que remata decorando as paredes dos seus espazos señoriais coloniais con caveiras humanas, imaxe reminiscente da de Marx cando falaba do ídolo pagán que bebía néctar só das caveiras das vítimas. *Nostromo* que eu previamente analizara en termos dunha relación de forzas morais de confianza, traición e matrimonio con intereses materiais en oposición ós ideas morais, abríase agora en termos da loita entre traballo e capital (unha novela que anos máis tarde, en calidade de profesor visitante de literatura inglesa e comparada en Yale, ensinaría de par de “O imperialismo, último estadio do capitalismo”, de Lenin). A fusión de banca e industria para constituí-lo capital financeiro do que falou o marxista Lenin con aborrecidas cifras e estatísticas dramatizáras en *Nostromo* o non-marxista anglófilo Joseph Conrad. As

⁹ K. Marx, “Introdución á Contribución da Crítica da Filosofía do Dereito de Hegel”, 1884.

cuestións e eleccións morais estaban aí mais non existían nun reino etéreo. Irónicamente, como apunto nas miñas memorias, foi en Shakespeare, exportación literaria imperial, imaxe do xenio na cultura imperial británica, onde estes ecos eran máis pronunciados. Os seus textos estaban cheos de loitas sanguentas polo poder. Nas rúas de Kenia, a daga sanguenta de Macbeth era unha realidade histórica e non unha figuración imaxinativa. Ningún texto amosa mellor a explotación dos prexuízos de raza e cor ca *Otelo* nas manipuladoras mans de Iago. O caso do maxistrado de New Orleans que, nos Estados Unidos de América do século vinte, se negou a casar brancos e negros é unha figura de *Otelo*. *O Mercader de Venecia*, por medio do personaxe de Shylock expresa a dor de ser obxecto do reduccionismo racista e mailo estereotipo. Coa súa visión dialéctica da realidade, Hegel e Marx poderían estar expandindo a William Blake cando falou de ve-lo mundo nun gran de area, a eternidade nunha hora.¹⁰ Ou cando dixo que sen contrarios non había progresión, que a atracción e maila repulsión eran necesarias para o progreso humano.¹¹ En suma, a visión dialéctica do texto literario abrírame os ollos á complexidade e beleza infinita do texto inglés.

Porén, mentres que os asuntos de raza, cor e colonialismo podían inferirse por medio de lentes dialécticas dunha lectura máis atenta dos textos, seguían sendo o que foran: visos da colonia dende o centro imperial. Os teóricos literarios marxistas, coma Lukacs, eran igualmente inadecuados para comprender cuestións de raza e cor. Os seus estudos sobre o realismo europeo ou sobre historia e conciencia de clase estaban desprovistos da parte colonial. C.L. R. James, o célebre autor d’*Os xacobinos negros*, advertiu esa lagoa nese tipo de estudos europeos e declarou que aínda que a cuestión de raza era subsidiaria da cuestión de clase en política “pensar no imperialismo en termos de raza é desastroso...elidir o factor racial como se fose puramente incidental é un erro só menos grave ca facelo fundamental.”¹² Probablemente foi un razoamento similar o que fixo que Césaire, acusado de racismo por introduci-la dimensión negra nas cuestións de clase, declarase: Marx está ben, mais temos que completar a Marx.¹³

O movemento da negritude de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon Damas foi un intento de completar Marx. Un reflexo cultural do pan-africanismo, ou negrismo a unha escla mundial, era práctica literaria e ás veces teoría da raza que usaba raza e clase de maneira intercambiable. Césaire definiu a negritude dicindo que era algo concreto máis ca abstracto que viña á conciencia.¹⁴ A descrición de Sartre ó dicir que era un racismo antiracista, a fase negativa da tríada hegeliana que sería ela propia negada para dar lugar a un non racismo mediado, captou os temas principais do humanismo negro. O poema de Senghor “A Nova York”, coa seu tributo ó Renacemento de Harlem, estrutúrase segundo esta tríada hegeliana aplicada ás cuestións de raza. A persoa do poema que fai a súa primeira visita a Nova York é probablemente o propio Senghor, que visitou a cidade por primeira vez en 1950. A tese (non medida) é que a civilización occidental, representada por Manhattan, da que a impresionante fachada de rañaceos e pontes sobre o Hudson se transforman na súa conciencia en ollos de azul metálico, músculos de aceiro e peles de pedra, a cidade do amor hixiénico e o desastre medioambiental, privada de humanidade; a fase da negación é o Harlem de sangue negro e pés bailaríns, o Harlem do Renacemento de Harlem; a síntese é Nova

¹⁰ William Blake, “Auguries of Innocence”. Consultado o 16 de maio de 2011, www.online-literature.com/blake/612/.

¹¹ William Blake, “A Song of Liberty”, *The Marriage of Heaven and Hell*. Consultado o 16 de maio de 2011, www.levity.com/alchemy/blake_ma.html.

¹² C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L’Ouverture and the San Domingo Revolution*, 2º ed. revisada (Nova York, Vintage Books, 1989), p. 283.

¹³ Césaire, *Discurso sobre o colonialismo*.

¹⁴ *Ibid.*

York en canto se deixa que o sangue negro entre nel, o sangue que limpa a ferruxe das xunturas coma un óleo de vida. Mesmo o poema longo de Césaire, *Caderno dun retorno ó país natal*, coa súa crítica da civilización industrial occidental baleira de humanismo e os seus vivas polos que nunca inventaron nin descubriron nada mais son aqueles dos que o humanismo se capta na imaxe de se meteren fondo na carne vermella da terra, remata coas posibilidades dunha síntese, dunha reconciliación, pois non é certo que a obra do home estea rematada e “ningunha raza detenta o monopolio da beleza, a intelixencia nin a forza e hai sitio para para todos na cita da conquista” do humano.¹⁵ Porén, aínda que a Negritude era elevadora en canto poesía e imaxinería, a súa articulación teórica podería ser mística no que tiña de abstracción metafísica, como cando Senghor tentou explica-la diferenza entre a África negra e Occidente no absurdo metafísico melifluo da súa declaración: “A emoción é Negra e a Razón é Grega”.

Na formulación teórica, apesar de que Césaire a definira dicindo que consistía en acadar-la conciencia concreta, a negritude parecía lonxe de explica-la singularidade e materialidade do remuíño colonial. Os seus críticos anglófonos disentiron do que lle parecía que nela era abstracción do Ser do ser concreto. Entre eses críticos estaba o Esk'ia Mphahlele dos últimos días, que abordou esta falta de atención á concreción da realidade. Wole Soyinka burlouse da súa retórica dicindo que un tigre non canta a súa tigridade, ataca, expresando, logo, o seu ser coa acción concreta. Ás veces a crítica confundiu a teoría da negritude coa práctica, porque algunha da súa poesía é de infinita beleza e poder, e captou o tormento da condición colonial negra. Non hai nada abstracto na poesía de Césaire nin na poesía combatente de León Damas, dous dos tres mosqueteiros fundadores do movemento da Negritude. Sexa a que fose a súa limitación na práctica, método e teoría, a negritude tivo o efecto de abri-los ollos a unha vasta literatura negra que abranxía África, América negra, América Latina e era algo que só podiamos atopar fóra das aulas formais de inglés, impartidas en casa ou no estranxeiro.

E entón chegou Frantz Fanon. Fanon naceu en Martinica, colonia francesa, e educouse en París. Posteriormente trasladouse a Alxeria, onde inicialmente traballou para a administración francesa, antes de abandonala por mor de traballar para a resistencia alxeriana contra a ocupación colonial francesa. Naceu, logo, nunha situación colonial e morreu cando aínda estaba ó servizo da loita pra rematar co colonialismo. O seu libro *Os condenados da terra* tivo grande impacto nas mentes dos estudantes que chegaran a Leeds dende as colonias e antigas colonias. Fanon publicara outros libros, dos cales o máis coñecido era *Pel negra, máscaras brancas*, mais non tiveron o mesmo impacto.

O fanonismo foi unha combinación de psicanálise e de dialectos marxistas e hegelianos aplicados á situación colonial dende dentro da colonia por un estudante de filosofía, psiquiatra en exercicio e revolucionario activo. Se en *Pel negra, máscaras brancas*, Fanon usara a combinación, particularmente a dialéctica do amo e do escravo para analiza-lo branco e o negro en gran medida a xeito de entidades metafísicas e psicolóxicas, n' *Os condenados da terra* a combinación dirixese á situación material concreta. A dialéctica do amo e mailo escravo de Hegel aparece no capítulo da Fenomenoloxía do espírito dedicado á autoconciencia na que o filósofo alemán amosou poderosamente que a autoconciencia só se acadar de resultados da loita polo recoñecemento entre dúas consciencias. En *Pel negra, máscaras brancas*, o amo e mailo escravo da dialéctica hegeliana convértese no branco e o negro, e o terreo da súa loita é en gran medida antillano; n' *Os condenados da terra*, convértese no colonizador e mailo colonizado e o contexto é o mundo todo.

¹⁵ Aimé Césaire, *Caderno dun retorno ó país natal*.

É n' *Os condenados da terra* onde Fanon puxo a violencia verdadeira, histórica, no corazón da *bildung*, a educación formadora do espírito¹⁶, da *Fenomenoloxía do espírito* de Hegel. O increíble capítulo inicial sobre a violencia é a ordalía, a “loita a morte” polo subxugamento dos que ata entón foran libres pero están agora nunha situación real concreta de colonizador e colonizado. Igual có amo e o escravo da dialéctica hegeliana se coñecen un ó outro, o colonizador e mailo nativo tamén se coñecen, pois ambos a dous pares son imaxes especulares un do outro, cunha diferenza: na dialéctica, o que podería se-lo amo defróntese con outro idéntico que podería se-lo amo. En Fanon, o amo colonial e o escravo colonizado ven os seus opostos dialécticos. Porén, mentres en Hegel a loita a morte acontece entre dúas identidades inicialmente independentes que teñen por resultado o amo e mailo escravo, n' *Os condenados da terra* acontece o mesmo despois de que o colonizador sexa xa o amo do colonizado. En ambos a dous casos, a violencia é unha *bildung*, unha educación formadora. En Hegel forza a unha das dúas conciencias a recoñece-lo seu adversario a xeito de Amo; en Fanon, forza ó colonizador activo a recoñece-la independencia do seu adversario servil. En Hegel a violencia é formadora do amo e do escravo. En Fanon, é formadora da independencia dos subxugados e, no mellor dos casos, da fin das condicións que crean o dúo. En Hegel a violencia é para a subxugamento, pero o resultado é a nova formación espiritual do suxeito (do que fica suxeito) na súa conciencia da súa independencia; en Fanon, a violencia é para a liberación. En ambos a dous casos, a violencia é a parteira da historia, “de toda sociedade vella preñe dunha nova”.¹⁷

É, logo, absurdo chamarlle a Fanon mçais cá Hegel apóstolo da violencia, segundo o describiu dunha vez *Newsweek*. Porén, damos visto cal é fundamento para a etiqueta. Os cadáveres económicos, políticos e culturais, consecuencia das loitas coloniais e anticolonais, estendéronse por tódolas páxinas d' *Os condendos da terra*, pero non facían máis ca reflectir e dar sentido teórico á violencia en tódolos estados coloniais de Kenia, Sudáfrica, Alxeria, Zimbabwe e doutras terras fóra de África. Para Fanon, tanto o colonialismo coma a descolonización eran procesos violentos e os resultados, segundo amosa no capítulo sobre as guerras colonais e os transtornos mentais, non eran bonitos para as mentes individuais de ningún lado do loita.

Na teoría do colonialismo e a descolonización global, *Os condenados da terra* volveu conectar África con Asia e América latina. As cuestións que formulou reflectíronse en moita da literatura africana e do que ata entón fora o mundo colonial en conxunto. Unha das cuestións máis importantes exposta de par da dos colonizados foi unha de identidade: “por ser negación sistemática da outra persoa e determinación furiosa de negar á outra persoa os atributos todos da humnidade, o colonialismo forza á xente que domina a preguntarse eles propios constantemente: “quen son en realidade?”¹⁸

Pra min, esta mestura teórica de ficción, Marx, Fanon e novas literaturas foi unha chamada distante que viña dos días nos que demoraba nas páxinas de Samuel Johnson guiado polo seu biógrafo, James Boswell, das de Samuel Coleridge, Matthew Arnold, T. S. Eliot e F. R. Leavis ou folleaba as páxinas de estudos filolóxicos por mor de procurar un senso de ónde e cómo canxaba eu na literatura nacional inglesa a xeito de neno colonial.

Foi con tal mestura, con conciencia das vastas literaturas de África, Asia e América latina en coas preguntas relativas á identidade a ferverme na cabeza como tornei a Kenia en 1967, porén, para citar a Segunda Vinda de W. Y. Yeats, xa nunca cómodo co momento posterior a á independencia. A incomodidade reflectiuse na miña terceira

¹⁶ John H. Smith, “Preface”, *The Spirit in the Letter* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1988).

¹⁷ Karl Marx, *Capital* (Moscu: Foreign Languages Publishing house, 1954), vol. 1, p. 751.

¹⁸ Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 250.

novela, *Un gran de trigo*, máis explicitamente no prefacio non que dixen que aínda que os personaxes eran ficticios, a situación e mailos problemas descritos na novela eran verdadeiros, “ás veces verdadeiros dunhameneira excesivamente dorosa para os labregos que combateron os británicos pero agora ven que todo aquilo polo que loitaron ponse de lado.”¹⁹ A incomodidade intensificouse cando, ó entrar no Departamento de Inglés, defronteime co espectro aínda intacto de Spenser a Spender, de non ser por unha curso sobre literatura africana que Esk’ia Mphahlele impartira o ano anterior, mais coa súa marcha a Zambia deixou dese impartir. Os catro séculos e medio de literatura nacional inglesa seguían no centro da educación literaria. Nada cambiara. Lembraba o funcionario encargado dunha das estacións mercantís do *Corazón da escuridade* de Conrad, tan pendente da súa aparencia e indumentaria, do colariño almidoadado e todo iso, como se o protexese da rebuldaina que tiña arredor.

Onde estaba o sitio da vasta literatura da que ó tempo eu me fixera consciente? Nun artigo para o debate presentado polo catedrático de inglés en exercicio sobre os cambios que o departamento podería facer pra reflecti-los cambios postcoloniais, afirmábase claramente que o principio era aínda a necesidade de estudar a continuidade histórica dunha cultura só, abofé que a inglesa, xunto con outras correntes que se admitiría ó seu tempo. Podíanse escoitar ecos do ensaio de T. S. Eliot sobre a tradición e o talento individual, na frase continuidade dunha cultura só. A inglesa era a gran tradición coa africana a xeito de ancilar que se admitiríana narración principal cando o espazo e o tempo o permitisen. No noso contra-artigo, respondimos retóricamente: se hai necesidade do estudo da continuidade histórica dunha cultura só, por qué non pode se-la africana? Non era deliberado, pero o título, “Sobre a abolición do departamento de inglés”, tiña claros ecos da abolición da escravitude. Porén, o artigo non era petición ningunha de abolición da literatura inglesa. Ó pedi-lo cambio de nome do Departamento de Inglés por Departamento de literatura, sen máis, e a reorganización do currículo para que a literatura africana secomasí as literaturas relacionadas constituísen o cerne coa literatura inglesa e outras literaturas europeas arredor, sinxelamente cuestionaba o proceso cognitivo, o que era central e o que era ancilar e a súa relación na adquisición de coñecemento nun contexto postcolonial. Cuestionaba o papel da organización do coñecemento na produción do suxeito colonial e postcolonial. Tratei estas cuestións no capítulo segundo do meu libro *Globaléctica*.²⁰

¹⁹ Ngugi wa Thiong’o, *A Grain of Wheat* (William Heinemann, 1967), prefacio datado en Leeds, novembro de 1966.

²⁰ Ngugi wa Thiong’o, *Globalectics. Theory and the Politics of Knowing*. Nova York, Columbia University Press, 2012.