EL MENSAJE DE TA-NEHISI COATES

Capitán Swing

EL MENSAJE

TA-NEHISI COATES

Traducción de
Paula Zumalacárregui

Capitán Swing

EL MENSAJE

A mis hijos,
Samori y Chris

«En una época pacífica, quizás habría escrito libros floridos o meramente descriptivos y habría podido permanecer casi ajeno a mis lealtades políticas. Las circunstancias me han obligado a erigirme en una suerte de panfletista».

GEORGE ORWELL, *Por qué escribo*

I

EL PERIODISMO NO ES NINGÚN LUJO

«*Aunque todavía no nos lo creamos del todo, la vida interior es real, y los sueños intangibles de las personas surten un efecto tangible en el mundo*».

JAMES BALDWIN

Camaradas: En el verano de 2022, volví a la Universidad Howard para impartir clases de escritura. Dado que mi trayectoria como estudiante universitario había sido regular, no pude evitar que el honor me hiciera sentir algo cohibido. Pero fue un honor, porque fue allí donde os conocí. Nuestra primera clase fue en el bosque, en la Virginia rural, donde, junto con mi amiga la poeta Eve Ewing, pasamos dos semanas leyendo, escribiendo y haciendo talleres. Llevo impartiendo clases de escritura de una forma u otra casi el mismo tiempo que escribiendo, y la única actividad que me gusta más es la propia escritura. Pero vosotros hicisteis que la primera rivalizara con la segunda. No pretendo menospreciar a ninguna otra hornada de estudiantes a los que he dado clase en otros momentos y lugares: todos tenían talento y dedicación. Pero lo cierto es que a nosotros nos unía algo más profundo.

Supongo que todo empieza con nuestra institución y con el hecho de que se fundara para combatir la larga sombra de la esclavitud, una sombra que éramos conscientes de que aún no se había batido en retirada. Eso significaba que jamás podríamos limitarnos a escribir por amor al arte, sino que, sí o sí, tendríamos que creer que nuestra escritura estaba al servicio de ese mandato emancipador superior. Se aludía a ello a menudo, cuando no se afirmaba directamente. Toda nuestra obra versaba sobre la clase de pequeños detalles sobre el ser humano de los que suele ocuparse la literatura. Pero cuando se vive como nosotros, entre personas cuya humanidad está siempre en entredicho, hasta los detalles más

nimios —sobre todo, los detalles más nimios— adquieren carácter político. Para vosotros, no puede haber auténtica distancia entre la escritura y la política. Y cuando vi eso en vosotros, me vi a mí mismo.

Por supuesto, mi identidad está vinculada a mi amor por la lengua. Con apenas seis meses, me acercaba gateando a los altavoces de mi padre cuando reproducía The Last Poets. Y cuando se acababa el disco, lloraba hasta que volvía a ponerlo. A los cinco años, me tumbaba en la cama con el volumen *Poems and Rhymes* de la serie Childcraft abierto de par en par en «The Duel» y me pasaba el día murmurando para mis adentros: «The gingham dog and the calico cat / Side by side on the table sat».[1] Lo hacía solo por la sensación que me producían las palabras en la boca y su sonido en los oídos. Más tarde, descubrí que existían los raperos —seres humanos al parecer nacidos y criados con el único propósito de combinar la música del lenguaje con una caja de MPC o un bombo de 808— y la alquimia resultante se me antojó tan natural como el latido del corazón: I haunt if you want, the style I possess

I bless the child, the earth, the gods and bomb the rest.[2]

Haunt. Atormentar. Me habéis oído pronunciar esa palabra muchas veces. No basta nunca con que quien lea vuestras palabras se convenza. El objetivo es atormentar: hacer que piensen en vuestras palabras antes de acostarse, que se les aparezcan en sueños, que a la mañana siguiente les hablen de ellas a sus parejas, hacer que agarren a una persona cualquiera por la calle, la zarandeen y digan: «¿Has leído ya esto?». Así era como me sentía cada vez que escuchaba rapear a Rakim o, para el caso, a The Last Poets. Eso es lo que me hacía murmurar versos de Childcraft. Esa aflicción era embeleso y deseo. Era un placer, pero también una profunda necesidad de entender los mecanismos de ese placer, las matemáticas y el color que escondían las palabras y todas las emociones que evocaban. Imagino que hay niños que ven un cuadro y no consiguen quitarse la imagen de la cabeza. Imagino que le dan vueltas a solas por la noche en la oscuridad, atormentados, una y otra vez, y a cada momento crece en su interior un pequeño éxtasis

secreto y, justo detrás, la necesidad de transmitir un éxtasis propio. Yo he sido así desde que fui capaz de inscribir palabras en la memoria. Y ese instinto conectaba de manera natural con el mundo que me rodeaba, porque vivía en una casa rebosante de lengua organizada en libros, la mayoría de los cuales trataban sobre «la comunidad», como decía mi madre. Así pues, me quedó claro que las palabras podían atormentar no solo por su forma, no solo por su ritmo y redondez, sino por su contenido.

Cuando tenía siete años, mi madre me compró un ejemplar de la revista *Sports Illustrated*. Me enseñó a leer antes de que yo empezara a ir al colegio y me animaba a practicar como buenamente podía. Y qué mejor forma de animarme que aquel número de *Sports Illustrated* en el que salía mi héroe, Tony Dorsett, *running back* de los Dallas Cowboys. Estábamos en 1983, una época del fútbol americano en la que los *running backs* parecían de la talla de los campeones de los mitos griegos. ¿Cómo podía un hombre del poderío de Earl Campbell moverse tan rápido, rebasar a toda velocidad a un defensa y luego estamparse contra el pecho de otro? ¿Cómo podía Eric Dickerson correr tanto, contra toda lógica, saltando por los huecos de la defensa, un blanco evidente imposible de atrapar? Hoy en día, de vez en cuando veo un viejo vídeo de Roger Craig marcándose una señora carrera de cuarenta y seis yardas contra los Rams o de Marcus Allen haciendo un reverso en la Super Bowl. Pero por aquel entonces, en ese mundo desconectado, ni los relatos, ni las palabras ni las historias estaban disponibles a la carta. Si presenciabas una proeza semejante —como me ocurrió a mí con Allen—, esta perduraba en tu memoria hasta que los dioses de la retransmisión decidieran que podías verla otra vez. Así que, para mí, una revista que relatara las hazañas de uno de aquellos héroes no era una mera combinación de palabras e historias: era un tesoro.

Porque yo estaba completamente convencido de que Tony Dorsett era mágico. Medía un metro y setenta y tres centímetros y era de constitución normal, como cualquiera de mis tíos. Pero cuando se encajaba en la cabeza el casco de la estrella solitaria, se volvía intocable. Lo recuerdo atravesando como una flecha la

defensa, cambiando de dirección a máxima velocidad, bailando, esprintando por todo el largo del campo y dejando atrás a un equipo entero. Pero, pese a mi atracción hacia Dorsett, no es eso lo que recuerdo de aquel número. De hecho, hasta hace unos meses, se me había olvidado por completo que Dorsett estuviera siquiera en la portada, porque en las páginas interiores de la revista me encontré con un reportaje tan perturbador, tan espeluznante incluso, que tapó todos los detalles adyacentes.

El reportaje se titulaba «Where Am I? It Has to Be a Bad Dream» (¿Dónde estoy? Tiene que ser un mal sueño). Su protagonista era Darryl Stingley, que había jugado de receptor abierto. También los receptores abiertos me parecían seres míticos, contorsionistas como Wes Chandler, que se estiraban hacia atrás para atrapar al rebote un balón a punto de perderse en el éter, o acróbatas como Lynn Swann, que bailaban en el aire. Yo devoraba aquellas hazañas los domingos por la mañana en los destacados que seleccionaba la propia Liga Nacional de Fútbol Americano. Pero una revista como *Sports Illustrated* existía al otro lado del jardín, en la calle, donde colisionaban el periodismo y la literatura. Y ahí fuera no había ni magia ni mitos: solamente monstruos de carne y hueso.

Así que leí la historia real de Stingley, que en 1978 se había llevado un golpe en una ruta *slant* y se había despertado en el hospital. El artículo empezaba allí, en el hospital, con Stingley incapaz de mover una sola extremidad, ni de llamar a su madre ni de limpiarse las lágrimas que le rodaban por las mejillas. En un instante, el contorsionista se había quedado tetrapléjico. Yo apenas llevaba leídos unos párrafos y ya quería cerrar la revista para siempre, escapar de la historia, pero me retenían fuerzas que entonces era incapaz de entender. Sabía que había algo distinto en la narración, en su estilo, que me atrajo hacia ella con la gravedad de una estrella hasta que me encontré allí, en el campo, gritando, suplicando a Stingley que tuviera cuidado con el golpe que se le avecinaba, y luego en el hospital, a su lado, sin poder mitigar el horror que le afloró en los ojos al comprender su suerte. Y entonces la estrella se convirtió en un agujero negro y yo crucé un horizonte de sucesos donde ya no me imaginaba junto a Stingley, sino que era

el propio Stingley, y era mi cuerpo el que estaba postrado en la cama, y los radios se me clavaban en el cráneo, y era yo quien clamaba a un dios sordo.

I haunt if you want, the style I possess. Y, sin duda, estaba atormentado: por un estilo, por la lengua. Y, de una manera vaga e instintiva, comprendí que el único exorcismo posible radicaba en más palabras. Fui donde mi padre y lo bombardeé a preguntas, porque así era yo de niño, siempre preguntando el porqué de las cosas (para fastidio de mis hermanos y hermanas). Mi padre tenía una forma particular de manejar aquello y ese día ejecutó la maniobra a la perfección. Me llevó al cuarto trasero, donde tenía una nutrida biblioteca, y cogió un libro de la estantería. Se trataba de *They Call Me Assassin* (Me llaman el Asesino). Era la autobiografía de Jack Tatum, el *back* defensivo que le había asestado el golpe destructivo a Stingley.

Así que seguí ahondando, con la esperanza de entender un poco la mente de un hombre que había dejado a otro lisiado para siempre. Me encantaría deciros que encontré alguna gran revelación, pero el libro consistía sobre todo en historietas de la carrera futbolística de Tatum, que no fue excesivamente interesante que digamos. Recuerdo que Tatum escribió que el golpe a Stingley no fue de una violencia extraordinaria. Los lectores que, como yo, buscaran alguna meditación profunda sobre una catástrofe no la encontrarían. Así pues, tuve que volver a ingeniármelas solo, sin Google, Wikipedia ni redes sociales en las que hallar consuelo en otras personas. Solo con aquella espantosa historia de un acróbata sepultado en su propio cuerpo reproduciéndose en mi mente una y otra vez. Pero me había ocurrido algo en aquel proceso.

Como lector, había cambiado. Ya no me limitaba a dar vueltas a las palabras en la cabeza o en la lengua: daba vueltas a historias enteras. Incluso la historia de Tatum resultaba sumamente reveladora por lo poco que revelaba, pues aludía a la vergüenza que uno puede sentir o a la paradoja de un juego que confiere valor a la violencia y luego se horroriza por sus consecuencias. Yo no era capaz de comprender todo aquello todavía. Pero en los años siguientes, mientras daba vueltas a las historias en mi cabeza, sentía

las revelaciones que se desprendían de ellas. Lo que sentí entonces fue que la historia de Darryl Stingley infringía alguna ley de la justicia, profunda e invisible, que reinaba en todos mis dibujos animados. Yo sabía que el fútbol era violento: era la violencia lo que retroiluminaba la maniobra de evasión de Tony Dorsett. Pero la violencia era la antagonista en una historia con final feliz. No podía ganar, ¿verdad que no?

Pero lo cierto era que, a mi alrededor, la violencia estaba ganando. Aquel fue el año en el que recuerdo por primera vez que un niño se llevara un disparo por una prenda de ropa de moda; historias como esa no tardarían en convertirse en el trasfondo de mi adolescencia. El peligro se arremolinaba a mi alrededor: cuentos de cuchillas escondidas en manzanas acarameladas, niños de cuatro años atravesados por dardos de jardín. La historia de Stingley aunaba todo aquello y alumbraba una idea nueva: a veces, el mal ganaba; quizá la mayoría de las veces. En efecto, ocurrían desgracias, aunque solo fuera por el simple hecho de que cabía la posibilidad de que ocurrieran. Por perturbadora que resultara aquella información, me hacía más fuerte porque me hacía más sabio. Y el peso de aquella sabiduría guardaba una estrecha relación con su método de transmisión. El periodismo. El relato personal. El testimonio. Las historias.

Crecí. Empezaron a ocurrirnos desgracias a mí y a las personas que me rodeaban: palizas, atracos grupales, cuchillas escondidas, robos de joyas. Creo que, al final, sobreviví gracias a las historias. Porque, además de servirme para explicar mi mundo, me permitían escapar a otros. Así que, sin importar lo que hubiese fuera, podía volver a casa a leer la enciclopedia y dejar que las palabras me transportaran a bosques y selvas, a taigas y tundras. O podía coger un libro sobre bichos mortales e insectos asesinos y, mediante las palabras, regodearme en la mortífera biología de las viudas negras y las hormigas rojas. O podía abrir *African Glory*[3] y atravesar el Sáhara con Mansa Musa o ver el Imperio *songhai* con los ojos de Askia el Grande. O volver a mi mundo con los LP o las cintas, con «Louder Than a Bomb», «The Symphony» o «My Philosophy». En mi cabeza, aquellos mundos no eran independientes. Yo no distinguía,

ni distingo ahora, entre el arte «elevado» y el «popular». Lo único que me importaba era qué me atormentaba y por qué y, poco a poco, empecé a percibir el hilo que lo atravesaba todo. En el instituto, leí *Macbeth* y me sentí transportado tan lejos del aula como con cualquier verso de Kool G Rap: SICARIO SEGUNDO

> Mi señor, yo soy alguien
> a quien las viles coces y coscorrones del mundo han enfurecido tanto
> que haré lo que sea para vengarme.
>
> SICARIO PRIMERO

Y yo soy otro alguien
tan agotado por los desastres, atormentado por la fortuna, que apostaría mi vida en cualquier lance
para mejorarla o acabar con ella.

Lo que vi ahí era mi ciudad, conectada con otras ciudades cuyas costumbres y códigos se ensalzaban entonces en cintas mezcladas y vídeos musicales: Gods and Earths, Gangstas y Queens. Pero ahí había otra estrella muerta, con otra gravedad, que me arrastró a través de los siglos hasta que vi que incluso allí existían las reglas y costumbres que yo consideraba solo nuestras. Y gracias a las palabras comprendí que mi ciudad no estaba maldita, que lo que veía en los ojos de los chicos de allí, lo que oía en la música, era en realidad algo antiguo, algo indescriptible, que marcaba a toda la humanidad, desde Stratford-upon-Avon hasta las calles de Baltimore.

Y en aquellos momentos siempre me retrotraía a las obsesiones de mi infancia: la organización de las palabras, silencios y sonidos en historias. Y a eso le añadía el uso de unos verbos determinados, la juguetona disposición de la puntuación y el gozo íntimo que todo aquello me reportaba. Y, al sopesar los versos «Mi señor, yo soy alguien / a quien las viles coces y coscorrones del mundo», me di cuenta de que en la repetición de Shakespeare de un sonido representado por la letra ce había magia y de que era la misma magia empleada por Rakim, solo que con el sonido representado por la erre: *I'm the arsenal, I got artillery, lyrics are ammo*
Rounds of rhythm, then I'ma give 'em piano.[4]

Tenía más o menos vuestra edad cuando empecé a entender lo que había vislumbrado por primera vez en aquel ejemplar de *Sports Illustrated*: que el sonido y el ritmo son aún más poderosos cuando se organizan en un relato. Es decir, que las palabras son poderosas, pero aún más cuando se organizan para contar historias. Y las historias, por su poder, exigían una lectura, una interpretación y una investigación rigurosas. Heme ahí, con la revista deportiva abierta de par en par en el regazo, sintiéndome propulsado a un viaje de descubrimiento. Terminé el artículo, pero necesitaba saber más, así que me propuse erigirme en reportero y convertí a mi padre en mi

primera fuente. Esa fuente me mandó a la biblioteca a investigar. Y allí, para mi frustración, concluyó el viaje. La distancia que me permitían recorrer los libros era limitada. Deseaba haber hablado yo mismo con Tatum o Stingley. Deseaba ser yo quien escribiera las preguntas, organizara e interpretara las respuestas y luego, con palabras, expresara el significado extraído de la investigación.

Resultó que sí podía. En Howard, encontré una extensa biblioteca que dejaba el cuarto de mi padre a la altura del betún. Había bases de datos llenas de artículos de revistas y periódicos. Y yo ya era adulto, así que resultaba que podía llamar a la gente y hacerles preguntas yo mismo, de manera que aumentaban las filas de fuentes potenciales. Armado con esas fuentes en bruto y mi instinto sobre cómo organizar las palabras —*a style I possessed*—, quizá podría pasar de atormentado a fantasma, de lector a escritor, y tener yo también a mi disposición las estrellas y su innegable gravedad.

Era evidente que aquel poder debía servir para algo más que para divertirme: que debía iluminar, confrontar y deshacer la violencia que veía a mi alrededor, que la belleza debía unirse a la política, que el estilo que se poseía debía estar a la altura de la lucha que se exigía.

> El bien que perseguir y el mal que evitar se ponían en la balanza y se sopesaban. Por un lado, estaba la esclavitud, una dura realidad que nos miraba con furia asesina, con la sangre de millones de personas en sus contaminadas faldas, terrible de contemplar, devorando con avidez nuestras duras ganancias y alimentándose de nuestra carne. Ese era el mal del que escapar.
>
> Por otro lado, a lo lejos, en la brumosa distancia donde todas las formas parecían sombras bajo la luz parpadeante de la estrella polar, detrás de alguna colina escarpada o montaña nevada, se alzaba una libertad incierta, medio congelada, que nos atraía a sus glaciales dominios.

Es Frederick Douglass insuflando vida a la abstracta díada de la esclavitud y la libertad; sobre todo, a esta última. La esclavitud es, evidentemente, perversa. Pero para perseguir el «bien», el esclavo tiene que renunciar a la muy real tierra donde nació a cambio de un

sueño y quizá una pesadilla: unos «glaciales dominios» que se erigen imponentes «en la brumosa distancia» bajo «la luz parpadeante […] medio congelada». La libertad de Douglass no consiste en estandartes ni en himnos, sino en algo aterrador que, aun así, abrazó. El contraste —entre el deslumbrante bien de la libertad como principio y la oscura y desconocida realidad— evoca el cliché de lo «malo conocido». Pero, como su claroscuro lingüístico ilumina la verdad enterrada en el cliché y nos acerca así a una experiencia distante, Douglass no es un estereotipo llamado «esclavo», sino un ser humano como nosotros. Escribir así, imaginar como seres humanos a las personas esclavizadas, colonizadas y conquistadas, siempre ha sido un acto político. En el caso de los escritores negros, se ha empleado con tanta frecuencia que constituye una tradición: una tradición que retomé con vosotros en Virginia aquel verano.

Creo que esa tradición de escribir, de sacar a relucir una humanidad común, es indispensable para nuestro futuro, aunque solo sea porque es necesario ver primero aquello que se ha de cultivar y cuidar. Y lo que yo veo es esto: una figura apostada en la linde de un extenso bosque encargada de cartografiarlo con tal precisión que cualquiera que vea el mapa se sienta transportado al territorio. Tal vez la figura, que ve las cumbres nevadas en la lejanía, teorice sobre lo que se encuentra entre esas cimas y su persona: pinos, estribaciones, un barranco por el que discurre un arroyo. La figura eres tú, quien escribe, una idea en la mano, notas garabateadas en hojas sueltas, quizá un primer borrador de un esquema. Pero para escribir, para trazar ese mapa, para arrastrarnos a la naturaleza salvaje, uno no puede quedarse en la linde. Tiene que recorrer el terreno. Tiene que ver la elevación con sus propios ojos, el color de la tierra. Tiene que descubrir que el barranco en realidad es un valle y que el arroyo en realidad es un río que serpentea hacia el sur desde un glaciar en las montañas. Uno no puede saber nada de eso de antemano. No puede saberlo mediante la «lógica» ni refugiarse en su genialidad natural. Creer en la genialidad es en gran medida lo que nos aqueja y, en mi experiencia, las personas a las que todo el mundo alaba por el poder

de su intelecto son tan propensas a iluminar como a confundir. La «genialidad» puede ayudar o no a un escritor cuyo trabajo consiste, ante todo, en esclarecer.

Que el mundo se había esclarecido: eso es lo que sentí a los siete años cuando se reveló ante mí la verdadera cara del fútbol. Liberado del control sesgado de los poderosos partidos, veía directamente el terrible precio del deporte. Escribo después del #MeToo, que, entre otras cosas, fue un movimiento nacido de las palabras. Pues una cosa es esbozar un mundo en el que «las agresiones sexuales constituyen un problema en los lugares de trabajo» y otra muy distinta, detallar qué oficinas de Manhattan tienen puertas para violar, presentadores de televisión famosos que emboscan a ayudantes durante las vacaciones o actores que aseguran ser «hombres feministas», pero dejan a su paso un reguero de agresiones. Lo que recuerdo de cuando leí los reportajes de investigación sobre esos casos es que toda la jerga activista y académica —todo eso del «patriarcado», la «cultura de la violación» y los «privilegios masculinos»— se volvió sólido y se encarnó de una forma que no solo me convenció, sino que me interpeló. No me pillaba de nuevas el hecho de que, como hombre, gozaba de privilegios, pero de pronto los sentí con un horror inusitado. Reflexioné sobre mi carrera y entendí que, aunque no estuviera exenta de dificultades, la de los botones para violar[5] no figuraba entre ellas. Y ese era el mundo que se había esclarecido: La calidad de la luz con la que escudriñamos nuestra vida guarda una relación directa con el producto que vivimos y los cambios que esperamos operar con esa vida. En esa luz damos forma a las ideas con las que perseguimos nuestra magia y la hacemos realidad.

Audre Lorde escribía sobre la poesía, pero creo que sus palabras son aplicables a todas las modalidades de escritura. No podemos actuar sobre lo que no podemos ver. Y nos aquejan un vocabulario y unas historias muertos al servicio de personas que lo único que persiguen es un mundo muerto. Y no basta con oponerse a esos embusteros. Tiene que haber algo en vuestro interior, algo ávido de esclarecimiento. Y necesitaréis esa avidez, porque si seguís ese

camino, pronto os encontraréis enfrentándoos no solo a sus mitos e historias, sino a los vuestros. Es difícil, aunque solo sea porque buena parte de nuestros mitos se crearon en pro de la liberación, para hacer todo lo posible por sacarnos del hoyo al que nos habían arrojado. Y por encima de nosotros se alzan precisamente quienes nos empujaron y nos abuchean, nos tiran tierra a los ojos y nos gritan: «Lo estáis haciendo mal». Pero, como nosotros no somos ellos, repudiamos los valores de los esclavistas, colonizadores y bellacos. Necesitamos unos valores que entiendan el perfeccionamiento de nuestra escritura como el perfeccionamiento de nuestra calidad lumínica. Y con esa luz se nos ha encomendado que analicemos las historias que nos han contado y cómo estas cimentan las ideas políticas que hemos aceptado, para, después, contar historias nuevas.

Los sistemas a los que nos enfrentamos son opresivos y, como tales, de una cobardía inherente. Donde mejor funcionan es en la oscuridad, su esencia escondida y tan poco explorada como lo estuvo para mí en su día el béisbol, ese gran pasatiempo estadounidense.

Hasta que un escritor me contó una historia y aprecié algo esencial y terrible sobre el mundo. Todas nuestras conversaciones sobre la técnica, sobre el ritmo y la metáfora se reducen en última instancia a una cosa: a las historias que contamos, a la necesidad de atormentar, es decir, de hacer sentir a la gente todo lo que nos jugamos ahora.

La última vez que hablamos fue en el semestre de otoño, hace casi dos años. En un momento de distensión, os prometí que yo también presentaría un ensayo para el próximo taller. Os entusiasmaba sobremanera usar mis propias lecciones en mi contra; señalar dónde había pecado de impreciso, ampuloso o, simple y llanamente, de vago. Pero acabó el semestre sin que hubiera escrito ningún ensayo. Parece que seguía siendo el mismo estudiante mediocre de hacía treinta años. Pero lo del ensayo iba en serio, tan en serio que no os he visto desde entonces. He estado viajando: Senegal, Carolina del Sur, Palestina. Pero ya estoy de vuelta y traigo conmigo esa tarea atrasada: anotaciones sobre la lengua y la

política, sobre el bosque, sobre la escritura. Os he dedicado estas anotaciones a vosotros, aunque confieso que estoy pensando en los jóvenes escritores de cualquier sitio cuya labor consiste nada menos que en aportar su granito de arena para salvar el mundo.

II

SOBRE LOS FARAONES

«*al bajarme del escenario supe que estaba en casa*
que ya había estado ahí que había estado por ahí
deambulando por el helador clima de mi mente
donde el invierno y el verano tienen la misma temperatura
de necesidad.

y alcé las manos. el rostro. cortado por los vientos
del norte y la sangre rezumó besó el lugar
de mi nacimiento y el sol y el mar se congregan
en torno a mi ofrenda y éramos uno como la noche es sin duda día
cuando de verdad entiendes la necesidad que el uno tiene del otro.

un olor verde inflexible como la mañana
se desplegó como una joven doncella por la tierra
y yo saboreando una nueva geografía me descalcé
dejé a mis pies crecer en la nueva danza del crecimiento
y la danza era nueva y los muslos
me ardían como acordes
dejaban un rastro para que otros los siguieran cuando
volvieran a casa como deben hacer todos para que
el pasado sea futuro».

SONIA SANCHEZ, «Rebirth» (Renacimiento/ Reencarnación)

El otro día, mientras hacía la maleta para mi viaje a Dakar, mi madre me mandó por mensaje uno de sus viejos dibujos. Me pareció oportuno, porque el dibujo me permitió reflexionar un momento sobre por qué me pesaba tanto aquel viaje que llevaba tanto tiempo posponiendo y la relación de ese largo aplazamiento con algunas de mis primeras ideas sobre la imaginación y el arte. Es cierto que había crecido en una casa de palabras: artículos, libros, letras de canciones. Y es cierto que desde bien joven la escritura se apoderó de mí y me mantuvo en su órbita, pero había muchas lunas tirando de las mareas de mi mente. Mi padre tenía una modesta y heterogénea colección de arte revolucionario: dibujos a lápiz de faraones, esculturas afroabsurdistas, los Harlem Hellfighters[6] plasmados en litografía. En casi todas las casas en las que vivimos, montaba una exposición de cajas de cereales Wheaties, paquetes de patatas fritas y bolsas de galletas sin abrir, igual que un coleccionista de juguetes guarda una Barbie original o un G.I. Joe *vintage*. También esas eran obras de arte revolucionario, porque en todos esos envoltorios salían personas negras, pero ninguna de ellas con el estilo arrastrado que tanto abundaba cuando mis padres eran jóvenes.

En cuanto a mi madre, creo que en otra vida habría sido artista. Baila de maravilla. Adora la música. La veo ahora tal y como era entonces, con el pelo afro corto y gafas gruesas, conduciendo su Volkswagen Rabbit plateado por la avenida Liberty Heights, tamborileando sobre el volante y cantando al son de las Pointer Sisters: «Well, Romeo and Juliet *Samson and Delilah* baby you can bet…». Escuché de todo en ese coche o en el tocadiscos de casa: Prince, Nina Simone, Carmen McRae, The Platters, The Drifters, John Coltrane, Jerry Butler, Taj Mahal, Joan Armatrading. Mi madre tiene

también una habilidad innata para las manualidades. Guardo muy buenos recuerdos de los dos sentados a la mesa de la cocina con celo, fichas, tijeras, cola y perchas de alambre haciendo trípticos para la feria de ciencias, *collages* para la clase de Arte o dioramas de historia. Estuvo dibujando una temporada y yo me encontraba sus cuadernos de dibujo desperdigados por toda la casa. Y de repente, tantos años después, también ella había encontrado un cuaderno olvidado; y en el cuaderno, un retrato de mi padre, sentado de lado en una silla, con las piernas cruzadas, una gorra de marinero en la cabeza y un libro en la mano. Encima del dibujo había una leyenda («Papá se pasa el día leyendo») y, debajo, otra («Papá dice que lee para aprender»). Las leyendas eran mías.

Mi padre cree poder precisar la fecha de la creación del dibujo. Es de mucho antes de que existierais: 1978. Hace cinco años que ya no forma parte del Partido Pantera Negra y está claro que la revolución no se televisará,[7] porque sencillamente no va a producirse. Vivimos en una casa adosada en el barrio de Park Heights que mis padres alquilan semana a semana, y conseguir el dinero necesario para esa renta semanal es lo más complicado que harán nunca. Mi padre ha tenido todo tipo de trabajos: adiestrando perros guardianes, moviendo maletas en el aeropuerto y, ahora, en el puerto, descargando barcos salineros. Pero aquel día, el del retrato, le han dicho que ha habido algún tipo de malentendido con el sindicato y que no le van a pagar. Llega a casa cargando con el peso de todo el asunto. Tiene treinta y dos años y quizás ahora sienta el miedo que nos atenaza a esa edad al comprender que los años se nos escapan de verdad, como todos esos sueños revolucionarios, sin dejar rastro. Y su reacción a todo ese peso es increíble: coger un libro. «Papá dice que lee para aprender». Pero ¿qué intentaba aprender?

Creo que si mi padre tratara de describir las fuerzas que han configurado su vida, se fijaría primero en sus propias acciones: sus méritos, sus errores. Pero si ampliara la abertura hasta abarcar el mundo que lo rodeaba, vería que a algunas personas sus méritos les hacían ganar más y los errores les costaban menos. Y esas personas que tomaban más y pagaban menos vivían en un mundo de riqueza

inicua, mientras que los suyos vivían en un mundo de aterradora miseria. Y también habría visto que no se enfrentaba solamente al profundo abismo entre la riqueza y la miseria, sino a las historias que pretendían justificar ese abismo como algo natural. Habría citado el arsenal de historias, ensayos, novelas, etnografías, telefilmes, guiones preliminares y monogramas que no constituían en sí mismos supremacismo blanco, pero que sí eran su programa, su corpus, su canon.

El peso de mi primer viaje a África —la cantidad de años que he tardado en llegar a ir— guarda una relación directa con ese canon y con la obra de sus sabios, hombres como Josiah Nott, un antropólogo, epidemiólogo y estudioso de la civilización del siglo XIX. Nott también tenía esclavos, es decir, que se lucraba gracias al comercio y el trabajo de las personas a las que esclavizaba y luego volvía a lucrarse gracias a su área de estudio. «Mi negrología, lejos de perjudicarme en casa, me ha convertido en un hombre mucho más importante de lo que jamás esperé —escribió Nott a su mentor, el antropólogo Samuel Morton, en 1847—. Aquí soy el tipo más influyente de la profesión». Esa profesión tenía un único objetivo: recabar todo el conocimiento que Nott pudiera reunir para demostrar que éramos inferiores y, por lo tanto, idóneos para la esclavitud.

Quizá parezca extraño que personas que ya han alcanzado una posición de poder mediante la violencia inviertan tanto tiempo en justificar su expolio mediante las palabras. Pero hasta los expoliadores son seres humanos cuyas ambiciones violentas han de enfrentarse a la culpa que los corroe cuando miran a sus víctimas a los ojos. Por eso, deben contar una historia que levante un muro entre ellos y aquellos a quienes pretenden estrangular y robar.

Cuando yo era pequeño y vivía en Baltimore, si otro niño quería robarte la pelota, la *mountain bike* o la chaqueta de baloncesto, no bastaba con que te la quitara sin más. Hacía falta una justificación: «Enano, déjame ver esa pelota», «A mi primo pequeño le han robado una bici igualita», «Eh, tú, esa chaqueta se parece a la mía». No era procedente debatir el generoso uso del verbo *ver*, investigar la veracidad de un supuesto primo pequeño ni presentar un tique de

compra. Lo procedente, incluso a tan tierna edad, era suprimir la red de neuronas que alberga nuestras partes sensibles y compasivas.

Para hombres como Nott —que no pretendían expoliar juguetes ni zapatillas, sino naciones enteras—, la necesidad era manifiestamente mayor. No solo había que aplacar la conciencia de quienes poseían esclavos, sino multitud de conciencias más: las de los tratantes y rompedores de esclavos, capitanes de barcos de esclavos, lores y congresistas, reyes y reinas, sacerdotes, presidentes y personas corrientes que, sin profesar un verdadero amor por los esclavos, tenían, no obstante, ojos y oídos humanos. Para un sistema tan ambicioso, había que elaborar una teoría a la altura y desplegar un abanico de justificaciones basadas en una afirmación simple: los africanos apenas llegaban a humanos.

Josiah Nott observó el mundo y vio enormes masas terrestres, a cada una de ellas le asignó una raza y a cada raza le adjudicó un antepasado exclusivo cuyos descendientes eran idóneos, bien para gobernar, bien para ser gobernados. «El gran problema —escribió— radica en el origen común de las razas; pues de él dependen no solo ciertos dogmas religiosos, sino cuestiones más prácticas, como la igualdad y perfectibilidad de las razas».

El problema del «origen común» era el de la «humanidad común», que invalidaba la justificación de la esclavitud africana. Pues si todos descendíamos del mismo padre, ¿por qué una rama estaba hecha únicamente para la esclavitud? La necesidad de una justificación específica para expoliar a unos seres humanos determinados es tan vieja como la propia «raza». De hecho, es precisamente por lo que se inventó la raza. Para justificar la explotación de los africanos, era necesario escindirlos de la humanidad o arrojarlos a los escalafones inferiores. Pero las pruebas que justifican ese destierro suelen ser deficientes, mientras que las que demuestran lo contrario se encuentran por todas partes.

En 1799, los franceses invadieron Egipto y contemplaron el esplendor de una civilización más antigua que Grecia o Roma. Así nació la egiptología, que se convirtió en una sensación, una ola que se extendió por Europa y estalló contra los Estados Unidos en los años anteriores a la guerra de Secesión, cuando la esclavitud

alcanzaba su punto álgido. Nott estaba fascinado por el antiguo Egipto. Su colaborador, George Gliddon, lo describió a su vez como «el origen de todas las artes y las ciencias conocidas en la Antigüedad». Pero Egipto estaba en África —ese continente que los negrólogos veían como un surtidor de esclavos—, lo que enseguida suscitó incómodas preguntas. «Se ha venido señalando la Esfinge como prueba de las tendencias negras de los antiguos egipcios —escribió Morton a su protegido Nott—. Ven su peluca como pelo rizado y, como le falta la nariz, por supuesto, la tiene chata. Pero, aunque la cara tenga un marcado aspecto africano (eso lo admito plenamente), es casi un ejemplo solitario, comparado con los diez mil que no son africanos».

Nott y Gliddon dedicaron su vida a aclarar cualquier confusión sobre la composición racial de los egipcios. Escribieron el tratado *Types of Mankind* (Tipos de hombre), que pretendía, entre otras cosas, limpiar el antiguo Egipto de cualquier mancha de negritud. «Durante muchos siglos anteriores al actual —escribieron, incrédulos—, ¡se creyó que los egipcios eran negros y que su civilización había descendido el Nilo desde Etiopía!». Cuando los hechos fueron incapaces de respaldar una ausencia total de «negros» de Egipto, Nott y Gliddon los colocaron donde los necesitaban. «Debe admitirse que los negros, en ningún momento al alcance ni siquiera de la historia monumental, no han habitado parte alguna de Egipto salvo como cautivos», escribieron. Era, casi literalmente, una coincidencia increíble: una sociedad de hacía miles de años, organizada exactamente de la misma manera que las plantaciones de Nott. Pero para él la esclavitud negra en el antiguo Egipto no era solo una coincidencia, sino una justificación: Los monumentos de Egipto prueban que en Negrolandia, durante al menos cuatro mil años, las razas negras no han sido capaces de avanzar en solitario ni un solo paso desde su estado salvaje; la moderna experiencia de los Estados Unidos y las Indias Occidentales confirma las enseñanzas de los monumentos y la historia; y nuestras observaciones […] de aquí en adelante parecen volver efímera cualquier probabilidad de un futuro prometedor para estos individuos orgánicamente inferiores.

Mucho después de la muerte de Nott y Gliddon, la idea de un Egipto negro —que para ellos significaba cualquier Egipto con una población no esclavizada significativa que se pareciera a la población esclavizada de los Estados Unidos— atormentaba a su progenie. En 1896, el famoso educador Samuel Train Dutton insistió en que los estadounidenses indígenas y los negros solo eran aptos para una educación digna de «paganos y salvajes» que los preparase para una vida de trabajo manual. Para el proyecto de Dutton, era fundamental garantizar que los colegios enseñaran «en qué se diferenciaban los antiguos egipcios de los negros y por qué». En 1928, el egiptólogo Arthur Weigall dedicó al faraón Pianjy un capítulo de su libro *Personalities of Antiquity* (Personalidades de la Antigüedad) que tituló «The Exploits of a Nigger King» (Las hazañas de un rey negro).

En toda esa contorsión y esa comedia, nosotros, que observábamos desde los márgenes, vimos un arma. «No nos hace falta recurrir a interminables argumentos para defender la etnografía negra frente a los Notts y Gliddons de nuestros días —escribió el nacionalista negro James Theodore Holly en 1859—. Que demuestren, si es que pueden, a plena satisfacción de sus estrechas almas y gangrenados corazones, que los antiguos egipcios de rostro negro, pelo rizado, labios gruesos y nariz chata no pertenecían a la misma rama de la familia humana que esos negros que llevan los cuatro últimos siglos siendo víctimas de la trata de esclavos africanos».

De ahí viene mi nombre africano: «Ta-Nehisi», la denominación del reino de Nubia en egipcio antiguo, que en ocasiones se traduce como «la tierra de los negros». Yo nací en el seno de lo que el historiador St. Clair Drake llama la «tradición vindicacionista», es decir, personas negras que trataban de reapropiarse de la misma historia que se había utilizado en su contra y volverla en contra de sus torturadores. Si lo que temían los negrólogos era un «Egipto negro», insistiríamos en su veracidad y llevaríamos el argumento a su conclusión lógica: no nacimos para ser esclavos, sino miembros de la realeza. Eso explica nuestra veneración por los faraones negros y los reinos africanos. Se trataba de contar una historia diferente de

la que nos habían impuesto: una respuesta comprensible, pero que nunca me ha resultado satisfactoria.

Lo cierto es que nunca he sentido afinidad con mi nombre. Su longitud y complejidad atraen atención y frustran mi deseo de vivir discreta y retiradamente. No se pronuncia como se escribe, así que me obliga a una danza constante en la que primero corrijo a la gente y luego les aseguro que no es culpa suya. La incomodidad era parte del objetivo: mis padres pretendían señalarme como ciudadano de un país muy distinto de aquel en el que vivía; mi nombre era un objeto arqueológico de un mundo olvidado y la aspiración de uno que estaba por venir. Pero ¿qué son exactamente esos mundos? Con mi nombre no se pretende evocar sin más un ente histórico, sino conjurar la idea de una civilización negra, es decir, seres humanos catalogados de acuerdo con una jerarquía de nobles, videntes, plebeyos y esclavos que, por los monumentos que erigieron, las obras literarias que crearon y las guerras que libraron, pueden considerarse legítimamente seres humanos plenos. Pero creo que la dignidad humana radica en la mente y el cuerpo, no en la piedra. Y creo que si ciframos nuestro valor en castas y reinos, en la «civilización», hemos aceptado los preceptos de aquellos cuyo legado entero consiste en calcinar y anegar el planeta. Y entonces ya hemos perdido.

Intento exhortaros hacia algo nuevo, no solamente contra sus mitos de conquista, sino contra el impulso de elaborar los vuestros. Pero esa propuesta es negativa —una descripción de lo que no debería hacerse, pero no de lo que sí— y genera una ausencia en el lugar del mito. ¿Cómo llenamos el vacío? Pues, por mucho que yo estuviera abandonando el mito del origen africano utópico, no me desprendía de cierto sentimiento: el de que no podía morirme sin haber ido a casa. Y me sentía así aun a sabiendas de que ese apelativo —«casa»— no era un hecho, sino una necesidad, un deseo, un sueño.

*

Antes de partir para Dakar, guardé en el móvil el dibujo de mi padre. Me descubrí estudiándolo en los días previos al viaje e incluso durante el vuelo. *Pero ¿qué intentaba aprender mi padre?* Me avergüenza mi respuesta a esa pregunta, pero empezó a formarse en mi mente más o menos en el mismo momento en que el avión descendía por entre las nubes y vi por primera vez las azoteas que se alzaban desde Dakar y el agua que estallaba en olas blancas contra la playa. Había viajado lo suficiente en mi vida como para reconocer el asombro que te invade cuando el país se vuelve real. Al mirar hacia abajo, resulta sobrecogedor ver que las montañas cercanas a la ciudad suben a tu encuentro o que el mar que rodea la isla se vuelve verde. Pero jamás en mi vida he sentido la mezcla de alegría, miedo y esperanza que sentí mientras aquel avión descendía. Quizá vosotros ya hayáis hecho ese viaje y hayáis sentido el mismo peso. Sé que algunos de vosotros y vosotras nacisteis en el continente, así que estas palabras os afectarán de manera distinta. Solo puedo decir que cuando vi la ciudad ahí abajo, no fui capaz más que de mascullar las únicas palabras que podían aproximarse a la sensación que recorría mi cuerpo: «Ay, joder».

El avión aterrizó y, tras los rituales del desembarco y las aduanas, me encontré en el asiento trasero de un coche que me llevaba a la ciudad. Lo que recuerdo con mayor claridad de aquel primer trayecto en coche es un miedo impreciso que se volvió más descifrable a medida que la autopista se abría hacia la Corniche, la larga playa que bordea el Atlántico. Por toda esa playa, vi lo que parecían restos abandonados de un gimnasio al aire libre: *presses* de banca, una elíptica manual, barras de dominadas. El tiempo y la intemperie parecían haber hecho mella en el equipo y, al pasar, vi borrosamente que la pintura amarilla se desconchaba de las máquinas y dejaba al descubierto el metal oxidado que había debajo. Di por hecho que aquellos aparatos eran los restos de algún proyecto de obras públicas que no había funcionado y la visión de aquel fracaso manifiesto se volvió de inmediato una señal de nuestra disfunción colectiva, de que el estado salvaje de la «raza negra» era irremediable. Y, al oír aquella voz en mi mente, llegué a una conclusión terrible: pese a todo el trabajo de mis padres, a libros

infantiles como *Ashanti to Zulu* y *Bringing the Rain to Kapiti Plain*, pese a todas las clases de tambores y de danza, pese a todos los nombres africanos, pese a todo el arsenal de vindicación, me daba miedo que los negrólogos tuvieran razón sobre nosotros.

Ya en el hotel, me eché una larga siesta y, cuando por fin salí de la habitación aquella tarde y accedí a la playa que había allí mismo, me sentí alicaído. Vi a padres despatarrados en sillas de playa y a niños chapoteando alegremente en el agua. Entre mi habitación y el restaurante del hotel, había una piscina cuyo borde estaba al ras de la superficie del agua, de manera que los bañistas, al emerger, parecían salir del mismísimo suelo. Cerca de la piscina, un DJ montaba el equipo mientras un camarero preparaba bebidas. Al ver a aquel camarero, sentí que se me abría dentro un agujerito de tristeza. Dentro del restaurante, el ambiente era cosmopolita: hombres con largos y vaporosos *boubous*, mujeres con pañuelo en la cabeza y otras con las gafas de sol subidas a modo de diadema. Fluían el vino y el champán. El agujerito se agrandó y me pregunté si se debería solamente a la soledad de estar tan lejos de mis seres queridos y de mi casa. Pero no llevaba fuera ni un día entero.

Pedí la cena y, por primera vez de tantas en aquel viaje, contemplé el océano Atlántico, que estaba a escasos metros de distancia. Desde mi mesa, veía las olas rompiendo con suavidad contra la playa. Entonces, me sobrevino un recuerdo del otro lado: tengo diez años y estoy con mi madre en Berlin, Maryland, en el extremo de la costa oriental del estado. Durante ese viaje, nos alojamos con mi tía Toppy y mi tío Melvin. Visitamos a primos y a otras tías y tíos, todos los cuales parecen vivir a lo largo de la misma carreterita rural. Luego llegamos al mar y yo cojo una balsa hinchable azul y amarilla y vadeo hasta las rompientes, alejándome de los Estados Unidos. Y ahora, décadas más tarde, me encuentro mirando desde el otro lado.

Sentí que la tristeza se incrementaba, se expandía, pasaba de ser un agujerito a hacerse tan grande como el mar, ondulándose con cada ola que se henchía y estallaba contra aquella costa africana. Había viajado hasta una especie de Big Bang. Al otro lado del mar nacería un universo, pero primero tendrían que morir infinidad de

mundos. Y comprendí que estaba triste no porque estuviera solo, sino porque no lo estaba: efectivamente, había vuelto a casa, pero acompañado de fantasmas.

A la mañana siguiente, al despertarme, el peso de todo aquello, la tristeza y el miedo seguían allí. Un rayo de luz asomaba entre las persianas. No quería moverme. Pero sé que la tristeza es capaz de ejercer su propia gravedad y volverse más poderosa cuanto más tiempo te atenace, así que me levanté, me vestí y pagué a un conductor para que me llevara a la ciudad, decidido a ver la realidad de aquel hogar que no conocía.

Dakar se movía con lentitud a mi alrededor, como si la gente y el abrasador calor que caía sobre aquella ciudad hubieran llegado a un acuerdo. Yo percibía aquella lentitud de movimiento al tiempo que sentía que mi mente iba a la zaga. Los detalles más banales abrían un mundo de preguntas. Una camioneta pasaba por mi lado a toda velocidad con hombres colgando de los laterales y yo me preguntaba si alguien se habría caído alguna vez y si eso les haría replantearse aquella práctica. Observaba a las viejecitas apretujarse en autobuses públicos con los guardabarros abollados y me preguntaba dónde terminaba la cola. Y había muchísimo comercio: puestos y más puestos de hombres vendiendo camisetas o un tipo de pan frito u otros alimentos y objetos. Todo ello desprendía cierto aire *steampunk*: una fusión de las tradiciones antiguas y las máquinas nuevas. Hombres sentados en viejas escaleras de entrada con enormes proyectos de construcción cerniéndose imponentes en la distancia. Las escenas de degradación y de elegancia se entretejían. Las mujeres vendían rodajas de sandía frente a edificios derrumbados en carreteras repletas de latas oxidadas. Yo me encontraba parado en una calle con baches llenos de agua, intentando adivinar su profundidad, hasta que un hombre vestido con el traje a medida más bonito que jamás hubiera visto atrajo mi mirada.

Yo aún no me había dado cuenta, pero los fantasmas ya no hablaban. El océano de tristeza se había replegado sobre sí mismo y me sentía como si volviera a ser niño, rebosante de preguntas sobre los detalles más nimios del mundo que me rodeaba. Me estaba

esforzando mucho por ocultar el asombro de mi mirada, porque sabía que eso me delataría como turista y los turistas eran un blanco. Pero no lo conseguí. Un hombre me gritó: —¡Eh! ¡Eh! —Y cuando me giré lo vi dirigiéndome una sonrisa desdentada—. ¡Me encanta Chicago! —exclamó. Yo le devolví la sonrisa. Se acercó hasta mí y me estrechó la mano—. ¡Eh! —Nuestras manos seguían enlazadas—. ¡He vivido en Chicago! ¡Me encantan los Estados Unidos! —Se apoderó de mí el viejo espíritu callejero y sentí que se estaba fraguando un timo, pero me sorprendí cayendo de pleno en él—. ¿Qué haces en Dakar?

—Quería ver África.

—¿Es tu primera vez?

Sonreí y dije que sí. El hombre movió las manos con entusiasmo. Se había topado con un ingenuo y lo sabía y, siendo sinceros, yo también lo sabía. Así que echamos a andar por la calle hasta que llegamos a un edificio de tres plantas. Entré siguiendo al hombre y me encontré en un mar de la tela más bonita que jamás hubiera visto. Preciosos rollos de tela estampada y camisas y vestidos confeccionados con esa tela colgaban de las paredes de los estrechos pasillos del edificio y se apilaban en montones en cada estancia que atravesábamos. Elegí unas cuantas prendas y chales. Pregunté cuánto costaban. Un encargado me miró y me respondió: —Esto es África.

Después, sacó la calculadora y me la pasó. Me hizo poner la cantidad que quería pagar, me quitó la calculadora y tecleó en un contador. Hicimos la misma operación varias veces hasta que por fin llegamos a un acuerdo. Aunque hice en mi cabeza una conversión aproximada de CFA (la moneda senegalesa) a dólares, seguía sin saber si me estaban cobrando un precio justo. Parecía irrelevante. Salí del edificio sintiéndome rico. Le di una propina a mi guía y seguí mi camino.

Era la hora de comer. Ya a solas, encontré un restaurante compuesto por dos estancias toscamente amuebladas. No tenía más tejado que una especie de lona que cubría las paredes de las habitaciones para dar sombra. Entré y me quedé receloso en la parte delantera de la primera estancia. Todas las mesas estaban

ocupadas. Sentí que me recorría una descarga eléctrica. Siempre me había considerado un antiaventurero. Me dan miedo las alturas. Odio las montañas rusas. No me van las apuestas, como tampoco las películas de terror llenas de sobresaltos. Pero cuando estoy de viaje me encantan esos momentos incómodos en los que necesito algo —en este caso, comer—, pero no estoy del todo seguro de cómo conseguirlo. Normalmente hay una solución sencilla. Sentí el deseo de refugiarme en algo más familiar, algo diseñado para los turistas, quizás en el hotel, sentado junto a ese océano triste. Pero ya había pasado por experiencias parecidas y conocía la gran emoción de las pequeñas victorias. Así que esperé hasta que una camarera me hizo señas y me indicó una mesa en la que un hombre estaba terminando de comer. El hombre hizo un gesto de asentimiento con la cabeza, así que me senté. Minutos después, se había ido. Conseguí pedir en francés y me encontré delante de un platazo de pescado y arroz *jollof* y de un vaso de *bissap*. Miré a toda la gente que me rodeaba, que charlaba con amigos o comía ávidamente en silencio, y sentí la recompensa por obligarme a superar un momento de incertidumbre. De una forma pequeña, quizá después de atravesar una antesala, pero había llegado.

De vuelta en el hotel, después de una siesta, me vestí para cenar. Hamidou Anne, un amigo escritor, iba a venir a recogerme. Mientras avanzábamos en coche por la Corniche, el sol empezó a ponerse sobre el océano y la temperatura, a bajar. En el frescor del crepúsculo, vi grupos de personas corriendo por la playa. Volvimos a pasar por la zona llena de máquinas para hacer ejercicio, pero aquel día, al anochecer, estaba repleta de hombres y mujeres haciendo abdominales, dominadas o fondos. Pasadas las máquinas, vi campos de fútbol y canchas de baloncesto, todas rebosantes de vida. No había deterioro ni abandono: solo yo y los prejuicios que aún me atormentaban.

Cenamos en un restaurante pequeño y tranquilo junto al mar. Una hilera de escalones empedrados bajaba del comedor a la playa. De nuevo, mi mente voló hasta el otro lado de aquel oscuro océano: volví a verme con la balsa azul y amarilla y sentí que algo tiraba de mí hacia el agua. Así pues, bajé los escalones hasta el borde del

mar, con el agua lamiendo la pedregosa orilla. Me agaché y, cuando noté el agua correr entre mis dedos, sentí alegría junto con el frío de la ola y oí cantar a los fantasmas. No sé si alguna vez en la vida he experimentado una sensación de triunfo más profunda. Sentí que, de alguna forma, había derrotado a la mismísima historia. Pensé en todas mis abuelas exponenciales llevadas de aquel lado del mundo al inmenso océano. Pensé en sus sueños, frustrados, de volver a casa. Pensé en el hogar que intentaron crear al otro lado, pese a todo. Llevaba conmigo una parte de todas y cada una de ellas. Y había vuelto. Y al contemplar aquella playa pedregosa, sentí que toda la tierra me hablaba y me decía: «¿Por qué has tardado tanto?».

Buena pregunta.

De nuevo, tiene que ver con el bosque, con los límites de la genialidad, con la necesidad de hollar la tierra, en lugar de intuir y conjeturar desde los márgenes. Nuestras palabras tienen dimensiones: ritmo, contenido, forma, sentimiento. Y lo mismo ocurre con el mundo exterior. La acumulación de vida imperfecta e incómoda debe verse y sentirse para que el espacio de la mente —gris, automático y cuadrado— se llene de ángulos, colores y curvas: los baches, los guardabarros abollados, el pan frito, las paredes de tela, el platazo de arroz y pescado. Pero el color no se encuentra únicamente en el mundo físico observable, sino en la singular interacción entre ese mundo y nuestra conciencia: en nuestra interpretación, nuestra subjetividad, las cosas que apreciamos en nosotros. Mi propia sorpresa al ver a los africanos haciendo *footing* por la playa, por ejemplo, o un destartalado gimnasio que se revela como un hermoso ejemplo de espíritu cívico dicen algo importante sobre el mundo que intentaba describir, pero también sobre mí, mis miedos y mis dudas.

Al día siguiente, volví a comer junto al mar. Estaba desarrollando un ritual en el que, aun estando solo, me tomaba unos momentos para meditar con solemnidad. Hacía un día ideal. Cálido, como de costumbre, pero empezaba a emerger mi yo africano, que comprendía las virtudes de la sombra y de moverse despacio. Abandoné mis meditaciones y pedí un plato de pescado *yassa*, arroz y plátano maduro. Después, me puse a observar a un grupo de

chicos en tablas de surf que se adentraban remando en el mar, esperaban una ola buena, montaban y volvían a surfear. Los veo ahora en mi mente, desgarbados y larguiruchos, con los brazos de araña agitándose en el aire, indiferentes a las rocas cercanas en su osada juventud. Los afroestadounidenses que han viajado a Senegal suelen destacar la belleza de sus gentes. Se refieren a su físico, a que las personas de Senegal son de las más despampanantes que han visto jamás. Y es cierto: derrochan belleza. Yo tenía que hacer verdaderos esfuerzos para no quedarme mirándolos. Incluso la camarera que me atendió aquel día, cuyas rastas le rodeaban la cabeza como una corona, era despampanante en todos los sentidos sobre los que nos hacen creer que no lo somos. Allá donde fuera en Dakar, me quedaba fascinado; demasiado, en mi opinión. Los comentarios sobre la belleza senegalesa, su tono, delatan una profunda inseguridad, una turbación por el hecho de que la parte más profunda y negra de nosotros sea tan hermosa.

Y también ahí se aprecia la sombra de la negrología. Pues África no es solo el origen geográfico de nuestro calvario; es el pilar de la idea, la argumentación que justificaba ese calvario. En los Estados Unidos, la raza dominante practicaba, en sus propias palabras, la «esclavitud africana», y cuando entraron en guerra para salvaguardar aquella institución, lo hicieron con una historia en los labios y una justificación en la mano: la esclavitud debe perdurar y las razas deben permanecer separadas para proteger a sus «esposas e hijas» de la «contaminación y violación» consecuencia de «la lujuria de los incivilizados africanos». Antes de esa guerra, ya habían transmutado la esclavitud en obra divina, que buscaba salvar «al africano, procedente de un Estado bárbaro y un clima tropical», y transformar a esos cautivos en «las personas más felices sobre la faz de la tierra». Teddy Roosevelt, al hablar sobre su viaje a África, describió un continente de «salvajes simiescos» cuyas luces más brillantes solamente habían «avanzado hasta las etapas superiores del barbarismo» y, por lo tanto, habían desarrollado «un tipo muy primitivo de semicivilización». No eran prejuicios estrechos lo que esgrimía Roosevelt, sino algo más amplio, una historia que haría comprender a sus lectores que «el progreso y el desarrollo en este

tipo particular de tierras nuevas depende exclusivamente del magistral liderazgo de los blancos». Y de esa noción fundamental de «hombres simiescos», «incivilizados africanos» y «bárbaros tropicales» deriva el universo cinematográfico de la negrología: los Gold Dust Twins,[8] los cereales Korn Kinks, los *niggerheads*,[9] Nigger Hair Tobacco,[10] Sambo,[11] Uncle Ben's,[12] Aunt Jemima[13] y Marse Chan,[14] símbolos dirigidos a degradar nuestro mundo y elevar el de ellos.

Pienso en Pauline, el personaje de Toni Morrison, a punto de dar a luz a una niña negra. Pienso en cómo se refugia en las películas, en las historias.

> Allí, en la oscuridad, se le refrescaba la memoria y sucumbía a sus sueños anteriores. Junto con la idea del amor romántico, conoció otra: la belleza física. Probablemente, las ideas más destructivas en la historia del pensamiento humano. Ambas surgen de la envidia, se alimentan de la inseguridad y acaban en desencanto. Al equiparar la belleza física con la virtud, desnudó su mente, la ató y recogió autodesprecio a montones.

Pienso en Pauline expresando la futilidad de aquella evasión: Recuerdo una vez que fui a ver a Clark Gable y Jean Harlow. Me peiné como le había visto a ella en una revista. Raya a un lado, con un ricito en la frente. Me quedó igualito. Bueno, casi igualito. En fin, vi la película peinada así y me lo pasé bien. Decidí verla otra vez entera, así que me levanté para ir a por una chocolatina. Cuando volví a sentarme en el asiento, di un buen mordisco a la chocolatina y me arranqué un diente de cuajo. Me dieron ganas de llorar. Tenía buena dentadura, ni un solo diente cariado. Creo que nunca llegué a superarlo. Heme ahí, embarazada de cinco meses, intentando parecerme a Jean Harlow y sin un diente delantero. Todo se torció en ese momento. Fue como si a partir de entonces todo me diera igual. Me dejé el pelo como antes, me lo trencé y me conformé con ser fea.

Morrison presenta a una mujer negra que aspira a la belleza blanca, pero no a una belleza blanca difusa y abstracta. Morrison se apoya en Jean Harlow para afirmar que la «belleza física» es

«probablemente la idea más destructiva de la historia del pensamiento humano». Es una declaración sentenciosa, enfatizada por el uso del contraste: lo superlativo («más destructiva») realzado por lo incierto («probablemente»), como la sal marina sobre el chocolate negro.

El «probablemente» de Morrison es una ironía, una minimización que no minimiza nada. Pero lo que fundamenta esas ideas es la especificidad con la que encajan en la vida de Pauline, los detalles de su historia y su lenguaje: la raya y el rizo del pelo, la chocolatina que le rompe un diente, el embarazo y la simple y demoledora declaración de que «todo se torció en ese momento». He aquí una mujer cuya condición está definida por una ley Jim Crow, definida aún más por una historia Jim Crow: «Una niñita negra anhela los ojos azules de una niñita blanca y lo único que supera el horror de su anhelo es la maldad de la materialización».

A la noche siguiente, volví a ir con Hamidou y su mujer, Khanata, al mismo restaurante al aire libre con los escalones de piedra que bajaban al mar. Descendí en la oscuridad y llevé a cabo mi nuevo ritual de meditación, pero aquella vez me agaché y dejé que el agua me lamiera la mano. Después, volví a subir los escalones y me senté con mis anfitriones.

Pedí una cerveza. Ya solo se veía el mar cuando las estruendosas olas estallaban blancas contra las rocas. Mi sueño distante de África se desvanecía ahí sentado frente a dos africanos a los que había tomado mucho aprecio como personas: su naturalidad, su humor. Nos unían traumas parecidos de colonialismo y esclavitud. Pero incluso ahora me pregunto cuánto había de verdad y cuánto estaba proyectando yo y si esa sensación de haber encontrado a hermanos perdidos hace mucho tiempo era real o imaginaria.

En ese sentido, nos conformamos con el humor y bromeamos sobre cómo ven los africanos, que nunca han vivido bajo la regla de una gota, a los afroestadounidenses. Los límites no estaban claros. LeBron James era negro. Beyoncé era multirracial, pese a ser de padre y madre negros según la definición estadounidense. Su marido, Jay-Z, era negro porque era «rapero» y no «cantante». Del

mismo modo, Stephen Curry —pese a ser de padre y madre negros— sería multirracial, pero, como jugaba al baloncesto, era negro. Pero su mujer era multirracial.[15]

¿Y yo qué?

—Tú eres multirracial, Ta-Nehisi —respondió Khanata entre risas—. A ver, que entiendo lo que significa «negro» en los Estados Unidos. Sé que allí eres negro, pero aquí eres multirracial. Así es como vemos a la mayoría de los afroestadounidenses.

No sé qué dice de mí que me limitara a dar un sorbo a la cerveza y a reírme. Quizá fuera el hecho de ver cómo me predicaban mi propio evangelio —la construcción social de la raza— de una manera tan desapasionada. Quizá fuera acordarme de mis amigos afroestadounidenses y de todas nuestras bromas sobre las pruebas de ADN y quién es cien por cien africano (ninguno) y quién no. Y luego el humor se disipó.

Khanata comentó que en Senegal se valora mucho esa apariencia «multirracial». A los afroestadounidenses se nos considera guais, glamurosos e incluso guapos porque somos multirraciales. Y muchas mujeres senegalesas hacen cosas (desde alisarse el pelo hasta aclararse la piel) para conseguir esa apariencia «afroestadounidense/ multirracial». La verdad es que aquello me sorprendió. La regla de una gota había influido en nosotros y luego había cruzado el charco para influir en ellos, de tal modo que incluso allí, en Senegal, Pauline suspiraba por Jean Harlow. Solo que Jean Harlow éramos nosotros. Ahí sentado con mis hermanos perdidos, escuchando a Khanata, se me ocurrió que la apariencia «multirracial» que tanto valoraban allí era en sí misma una señal del calvario, una herencia de las violaciones en masa que ensombrecen todas esas bromas sobre el ADN que hacemos mis amigos y yo. Evidentemente, el aprecio por la piel clara no me era ajeno como afroestadounidense, pero encontrarme la idea allí, saber que Pauline no estaría a salvo ni siquiera «en casa», me pareció escalofriante. Había vuelto al punto de origen de todos nosotros para ver a mis hermanos perdidos, los que habían eludido la venta y la esclavitud. Pero, por supuesto, la justificación se me había adelantado.

A la mañana siguiente, me levanté temprano y cogí el ferri de las siete que me llevaría del continente a la isla de Gorea. Me habían dicho que si cogía el ferri temprano tendría el lujo de acompañarme de la menor cantidad de turistas posible. Aún no había salido el sol. El aire era fresco. Estuve a punto de perder el barco porque me había dejado el móvil en la habitación. Mi conductor tuvo que llevarme a toda prisa al hotel, dar media vuelta y correr de nuevo al puerto. Llegué justo a tiempo de que los hombres que trabajaban en el barco me hicieran subir a bordo sin ceremonia. Hice para mis adentros alguna que otra broma de mal gusto sobre la última vez que un grupo de africanos había metido a mi gente en un barco de esa forma. Supongo que debería decir que esa idea de Dakar como punto de origen de los afroestadounidenses es, en sí misma, una historia, una invención. Esa invención es de carácter colectivo, un origen imaginado y soñado para llenar el vacío de unas personas a las que les dijeron que venían de la nada y que, por lo tanto, no habían hecho nada ni eran nada. Gorea y su supuesta «puerta sin retorno» satisfacen esa necesidad: una clavija perfecta para el agujero de nuestra historia. Pero ya ha quedado demostrado que muy pocas de los millones de personas esclavizadas franquearon esa puerta. Yo ya sabía todo aquello. Pero, de nuevo, ni todo el conocimiento del mundo me habría impedido sentir lo que sentí mientras el barco dejaba atrás la costa de África, mientras se alejaba de casa.

No había nada especialmente romántico en las aguas que separaban el continente de Senegal y la isla que está justo enfrente. Vi barcos grandes, quizá petroleros, algunos en evidente mal estado o abandonados. Pero era una mañana despejada y hermosa. No había más que unos pocos pasajeros a bordo del ferri. Subí al segundo nivel del barco para poder estar a solas con el mar. Y entonces la vi, asomando desde detrás de los barcos industriales: una luminosa isla salpicada de casas de todos los colores y coronada por un fuerte de piedra. Gorea.

Todos los años, un grupo de activistas baja hasta Alabama para rememorar la escena de martirio más famosa del movimiento por los derechos civiles, el Domingo Sangriento y la marcha por el puente

Edmund Pettus. Yo nunca le había visto ningún sentido a esa rememoración ritual del trauma. Pero estando en la cubierta del barco, cada vez más cerca de la isla, lo entendí por fin. Es un peregrinaje. Y en aquel momento, al acercarme a Gorea, yo era un peregrino en una travesía ancestral, regresando al principio de los tiempos, no solo a mi propio nacimiento, sino al nacimiento del mundo moderno.

En la isla no había más movimiento que el de unos pocos residentes caminando por la costa. Las tiendas cercanas al muelle estaban todas cerradas.

Una mujer solitaria nos observó desembarcar y se acercó a decirme, en un inglés impecable, que tenía una tienda allí cerca, dando la impresión de que estaba convencida de que me vería antes de que terminara mi viaje. Yo me eché a reír y seguí andando. Otro caballero se acercó y se ofreció a enseñarme el lugar. Decliné y me alegré de haberlo hecho. Para entonces, me encontraba sobrepasado por pensamientos y emociones y sentía verdadera necesidad de filtrarlos, de entenderlos, y pensé que la letanía de sitios importantes del típico guía turístico se interpondría en los sentimientos que estaba experimentando en aquel momento, un momento que jamás creí necesitar siquiera.

Caminé hacia el sur por una carretera empedrada, escuchando el balido de las cabras y el cacareo de los gallos en la distancia. Me embargaba una profunda calma. Y entonces, al final de la calle, me topé con una colina, la subí y, desde aquella atalaya, contemplé el mar. Vi las olas rompiendo y me sobrevino de nuevo la familiar tristeza que llevaba todo el viaje experimentando cada vez que contemplaba el mar. En mi mente, viajaba por una epopeya que se remontaba unos quinientos años, cuando se llevaron a los primeros esclavos. Aquel acto dio origen a visiones del mundo, sistemas de estudio, movimientos políticos, guerras y literaturas enteros. Y a un hondo sufrimiento. En lo alto de aquella colina, lo experimenté todo de manera personal. Mi mente regresó a Baltimore, al dibujo, a mi padre intentando medrar mediante la lectura. El guía de la isla quebró el momento: supongo que me iba a hacer una visita guiada tanto si quería como si no. En aquella ocasión acepté, permitiendo

que me ocurriera la experiencia, concediendo que la experiencia no era únicamente mía. Cuando acabamos, le di unos francos CFA y fui a visitar a la mujer del mercado para comprarle algunos artículos.

Volviendo de Gorea, mientras el barco se abría paso entre las olas, me quedé anonadado al darme cuenta de que se me estaban llenando los ojos de lágrimas por primera vez. Me sentí ridículo. Gorea era un lugar mítico de partida, pero aun así me había tocado la fibra sensible. Ya sé lo que os he dicho: os he prevenido contra atribuir significado a tales conjuros, contra la sensiblería exenta de pruebas, contra un mundo que escapa a las notas a pie de página. Ese empirismo se remonta a mi época en Howard, en Douglass Hall, donde mis profesores de Historia me remitían a las revistas académicas y monografías de las estanterías. Y también en esa comunidad más amplia de D. C., al margen de Howard, donde encontré ese mismo espíritu de escepticismo en los poetas irascibles que me instruyeron, quienes solo amaban una cosa por encima de escribir: debatir. Y luego volví a encontrarlo en el periodismo, con directores de periódico que creían que la magia que hubiera en lo que escribíamos surgía de las calles que recorríamos y las declaraciones que anotábamos, comprobábamos y agregábamos a nombres reales públicamente. Y lo heredé de mi padre.

En mi mundo, había personas mayores que adoptaban el nacionalismo como religión, es decir, como un conjunto de respuestas tanto para sus ideas políticas como para su vida. Pero mi padre escapaba a toda definición. Era escéptico e irreverente y, como su santo patrón Malcolm X, estaba siempre buscando. Aquella maniobra suya, esa que hizo cuando yo todavía estaba bregando con lo de Darryl Stingley, cuando me llevó a la biblioteca y dejó que los libros hablaran por él, era un reflejo de su creencia más profunda. Estaba convencido de que todas las respuestas se encontraban en los libros, es decir, publicadas. Vuelvo a pensar en aquel dibujo de mi padre. Un par de meses más tarde, estaría en la universidad, y unos años después, trabajaría como bibliotecario investigador. Aún hoy, a sus más de setenta años, se lo encuentra acomodado en su butaca con un libro, buscando. Intentando aprender.

Unas semanas después de mi vuelta, me llamó. Acababa de terminar una historia de la rebelión de los esclavos en la Guyana del siglo XVIII. Le había encantado el libro, pero lo entristecía cómo había concluido la rebelión: no solo con la derrota, sino con la traición de sus líderes, que habían terminado colaborando con las personas que los habían esclavizado. Al contármelo, suspiró y dijo: «No creo que vayamos a volver a África».

Mi padre no lo decía en el sentido físico. Se refería a la África de nuestra imaginación, ese Edén glorioso que invocábamos como exiliados, un lugar sin el Mayflower, los Padres Fundadores, los conquistadores y las diversas corrupciones que nos habían impuesto. Esa África ya no tenía sentido ni siquiera en su imaginación porque la corrupción no era impuesta, sino que residía en nosotros, formaba parte de la misma humanidad que se nos había negado. Ahí era donde lo había conducido su escéptica búsqueda: no a las orillas de una utopía perdida, sino a la fría realidad de la falibilidad humana. Y, sin embargo, heme ahí, volviendo en aquel barco de Gorea, con los ojos anegados en lágrimas, llorando por algo, atenazado por un sentimiento que incluso ahora, mientras escribo estas líneas, me cuesta precisar.

Esto es lo que pienso: tenemos derecho a nuestras tradiciones y lugares imaginarios, pero esas tradiciones y lugares son más poderosos cuando confesamos que son imaginarios. Gorea es el nombre de un lugar que mi gente ha declarado sagrado, una representación simbólica de nuestra última parada antes del genocidio y del renacimiento del Pasaje del Medio, antes, como escribió una vez Robert Hayden, de «nuestra travesía a través de la muerte / hacia la vida en estas costas». Tenemos derecho a ese recuerdo, a elegir la roca de Gorea, a consagrarla, a llorar ante ella, a lamentar su significado. Y tenemos derecho a imaginarnos como faraones, así como también la responsabilidad de preguntarnos si los faraones son siquiera merecedores de nuestras necesidades, sueños e imaginación.

Viajé a Senegal en silencio y soledad, como un hombre que visita la tumba de un antepasado incierto. Sin contar a Hamidou, Khanata y

sus adorables hijos, había pasado el viaje solo, caminando y deambulando, afligido y maravillado, de tal manera que el Dakar que veía no era tanto una ciudad de personas, sino, al igual que Gorea, un monumento a la Última Parada antes de que nos rehicieran. Ahora pienso que había ido a ver una parte de África, pero no a los africanos. De hecho, tras casi todos mis encuentros con personas, sentía la necesidad, como me ocurrió en Gorea, de volver a refugiarme en mis reflexiones. Hacia el final del viaje, los límites de esa estrategia empezaban a resultar evidentes. Comenzaba a pensar que la estrategia de un hombre que insiste en pasearse por las habitaciones de la casa de su infancia para conversar con los fantasmas, haciendo caso omiso de las personas que la habitan en ese momento, delataba una profunda falta de curiosidad. Así pues, en mi última noche, Hamidou y Khanata organizaron una velada con un grupo de activistas y escritores. Admito que no sabía qué esperar, ni de mí mismo ni de los demás. Nos sentamos en círculo a beber té y comer pastel. Fuimos presentándonos en francés de uno en uno. Conseguí aguantar más o menos la mitad de la velada hasta que se me cansó el cerebro y tuve que cambiar al inglés. Pero nadie en el grupo me hizo sentir culpable por ello. Todo el mundo sonreía. Era la clase de gente que me gustaba: activistas que luchaban contra la corrupción del Estado, escritores que ahondaban en la creciente homofobia. Pero eran algo más.

Las personas negras, aquí y allá, somos víctimas de Occidente, un pueblo al que se ha mantenido al margen de sus declaraciones liberales, pero lo suficientemente cerca como para quedar bajo el embrujo de sus promesas. Conocemos la belleza de esta casa: sus escalones de caliza, su revestimiento de madera, sus baños de mármol. Pero, más aún, sabemos que la casa está encantada,[16] que hay sangre en los ladrillos y fantasmas en el desván. Sabemos que esa condición entraña tanto tragedia como comedia. Nuestra vida y nuestra cultura —nuestra música, nuestra danza, nuestra literatura— se forjaron en ese espacio absurdo al otro lado de los muros de la «civilización». En esto radica nuestro poder colectivo: Todas las clases de un pueblo bajo presión social están impregnadas de una experiencia común; están soldadas a nivel emocional de un

modo que otras no pueden estarlo. Con ellas, hasta la vida cotidiana encierra una profundidad épica y una intensidad lírica y eso, su desventaja material, constituye su ventaja espiritual. Así, en una época en la que el arte se ha refugiado en clases, grupitos y camarillas y la vida carece cada vez más de un vital trasfondo común, el artista negro, desde las profundidades de su experiencia grupal y personal, tiene a su alcance casi las condiciones de un arte clásico.

Alain Locke, el gran comisario de arte del Renacimiento de Harlem, llamaba a esa posición nuestra «ventaja espiritual», pero a mí me gusta la expresión que utiliza un párrafo después: nuestras «amplias dotes espirituales de las que han surgido y deben surgir nuestros mejores desarrollos». Conversar con quienes comparten esas dotes, con quienes comprenden bien el fuego que enardece nuestras palabras, me parece una de las cosas más gratificantes que hay.

Aquella última noche, yo era un escritor rodeado de personas que también conocían aquel fuego. No necesitaban que les explicaran las hipocresías, las mentiras ni la negrología. Yo sabía sobre esclavitud y Jim Crow y ellos, sobre conquistas y colonialismo. Y nos unía un acto ineludible: la primera palabra escrita en la orden de expolio es *África*. Algún día habrá más y, en realidad, supongo que ya hay más: en el *afrobeat* y el amapiano. Y supongo que siempre hubo más: en el *jazz* y nuestros rituales de *dap.*[17] Y las líneas se están torciendo de formas increíbles.

Ya sé lo que he dicho sobre la claridad, sobre la correspondencia entre la forma y el contenido de las palabras y el sentimiento. Pero confieso que todavía no he encontrado las palabras capaces de expresar la conexión. Hacia la mitad de la velada, se unió a la fiesta una joven de unos veintitantos años. Yo estaba sentado en un círculo sorteando preguntas. Ella estaba de pie fuera del círculo con una expresión de asombro en el rostro. Se sentó a mi lado. Cuando hube respondido a algunas preguntas más del grupo, ella levantó la mano y formuló la suya. Se presentó como Bigue Ká, me dijo que era estudiante de posgrado en la Universidad Cheikh Anta Diop y que estaba haciendo una tesis sobre mis libros. Seguro que me hizo

una pregunta, pero no me acuerdo de cuál. El asombrado era yo: heme ahí, al otro lado, entre una familia separada por siglos de distancia. Había vuelto. Pero mis libros se me habían adelantado.

III

PORTAR LA CRUZ FLAMÍGERA

«*La única educación que recibimos fue la que robamos. El amo trajo de Cincinnati a unos esclavos que habían trabajado en casas de blancos. Habían robado un poco de educación y, cuando vinieron, nos transmitieron lo que sabían. No podíamos tener papel ni lápiz. Aprendí el abecedario sin nada. Sé leer sin haber pisado una escuela en la vida. Había una mujer llamada tía Sylvia. Era tan lista que sabía las cosas antes de que ocurrieran*».

ANÓNIMO

Hace unos años, estando en Baltimore por las Navidades, me puse a curiosear entre algunos de los viejos objetos de mi infancia. Era el día de Navidad. Mi familia acababa de terminar de comer y se preparaba para reunirse en casa de mi hermana, que vivía muy cerca, para beber algo, echar unas risas, contar historias y, en términos generales, pasarlo bien. Me alejé de la fiesta y me metí en un cuarto trasero que había sido la oficina de la pequeña editorial de mi padre y que, por aquel entonces, mi madre usaba para almacenar cosas. Además de cajas apiladas, había una estantería con periódicos varios y un par de descuajaringados cuadernos de redacción blancos y negros que reconocí como propios. Abrí uno de ellos y me encontré páginas repletas de los garabatos que habían traído de cabeza a todos mis profesores de la escuela elemental: palabras que se entrechocaban, letras que se caían por los renglones azules de la hoja… Me detuve en una página que llevaba el encabezado «Mates». Había dos filas de sumas y restas, pero los números, en lugar de encontrar su lugar en la operación, parecían enzarzados en algún tipo de batalla campal. Pasé a otra página, donde había intentado completar una tarea en apariencia sencilla: copiar en la libreta una serie de oraciones. Parecía que hubiera

estado escribiendo en sánscrito. Y, en la parte inferior, vi una nota escrita en rojo chillón: «Hoy Ta-Nehisi ha estado inquieto. Le costaba seguir instrucciones». La página estaba datada el 18 de febrero de 1982. Yo tenía seis años y ya había empezado a sospechar que algo me pasaba.

Era una conclusión difícil de evitar. Todo el mundo decía que no era un niño tonto. Sacaba buenas notas en los exámenes. Cuando me aburría, me ponía a leer por mi cuenta. Mientras que mis compañeros de clase se trababan al leer el *Weekly Reader*, yo leía de carrerilla palabras polisílabas. Pero se me hacía muy cuesta arriba cumplir con las cuestiones escolares básicas, como quedarme sentado en la silla, escuchar instrucciones con atención, andar en fila de uno, levantar la mano para pedir ir al baño o meter en el estuche el número correcto de lápices, sacapuntas y gomas de borrar. De la escuela elemental pasé a la escuela media y, de ahí, al instituto; de los lápices pasé a los bolígrafos, y de las reglas a los transportadores, pero mi rendimiento estaba congelado en el tiempo. Mis boletines de notas hablaban de un niño problemático que no tenía por qué haberlo sido: un niño que parecía «listo» y, sin embargo, era «inquieto» y «perdía el tiempo», cuyo «comportamiento» era mejorable y que era incapaz de «seguir instrucciones».

Siempre me ha avergonzado esa sensación de que hacía menos con más, de que solo tenía una cosa que hacer y fui incapaz de terminarla. Mirar esos cuadernos de redacción me trajo a la memoria esa vergüenza, que estaba relacionada no solo con mis difusas expectativas, sino con los objetivos más concretos de mis luchadores padres. Yo quería que estuvieran orgullosos de mí y, aunque por aquel entonces carecía de las palabras para expresarlo, sentía el peso de su decepción. Supongo que debería añadir que he enseñado esos cuadernos a varios amigos y me han dicho que el TDAH saltaba a la vista. Todos esos amigos son más jóvenes que yo y, como vosotros, nacieron en la época de la psicología, la terapia y las drogas. El hecho de que incluso ahora, a los cuarenta y ocho años, necesite concentrarme al máximo para escribir a mano una frase dentro de las líneas establecidas en mis cuadernos de reportero, de

que tenga que escribir en mayúsculas para que las letras me resulten legibles más tarde, confiere credibilidad a lo que dicen. A veces me pregunto cómo escapé, es decir, cómo narices ha terminado siendo escritor un niño que a duras penas conseguía escribir su nombre recto. Supongo que la respuesta evidente es la maravilla que es el procesador de texto. Pero cuando era joven no estaba nada claro que un avance tecnológico venidero pudiera salvarme. El colegio no era solo un lugar de instrucción: era tanto la primera oportunidad como la última. Por lo que veía, los niños negros que fracasaban en el colegio no solían progresar hacia cosas mejores. Lo más habitual era que se estancaran.

Creo que lo que nos enseñaban, más que conocimientos, era una forma de estar en el mundo: ordenados, organizados, atentos a las instrucciones. Desarrollar esas habilidades no tiene nada de malo; de hecho, yo he aprendido por las malas lo útiles que pueden ser. Lo que está mal es fetichizarlas, permitir que desbancaran a los conocimientos reales del álgebra o la literatura inglesa. El resultado era que «aprender» parecía una especie de enganche y engaño. Y eso me frustraba, porque lo cierto era que me apasionaba aprender. Solo que aprendía mejor cuando no estaba sentado ante el escritorio, sino allí donde las ideas y los conceptos se volvían tangibles.

Me encantaban las excursiones al Museo Walters de Arte, al Maryland Science Center o al National Aquarium. Me encantaban los proyectos y las reseñas de libros en los que gozaba de libertad para interiorizar los conocimientos a mi manera. En tercero, me ubicaron en una clase de Ciencias para niños «superdotados». Recuerdo una de mis primeras tareas: demuestra el concepto de «adaptación» biológica imaginando y diseñando un animal que hubiera evolucionado en respuesta a su entorno. Mi madre, tan artista ella, compró pintura, reunió viejos ejemplares de *The Baltimore Sun* y me enseñó a hacer papel maché. Con esos pertrechos, creé un pez atiburonado que pinté de distintos tonos de azul y negro para mostrar su adaptación: la habilidad de cambiar de color mientras surcaba el mar. Había aprendido, y la lección fue tan indeleble que

incluso ahora, cuando leo la palabra *adaptación*, veo a mi tiburón imaginario nadando en las profundidades.

Incluso ahora, cuando estudio una lengua extranjera, para memorizar una palabra tengo que verla operar en diversas oraciones, asociarla a una imagen o, mejor aún, a una historia. Hace unos años, tuve que estudiar Matemáticas de séptimo para una investigación y me di cuenta de que solo conseguía que se me quedara la información arrancando los números del aire y asociándolos al mundo que conocía, de manera que el entero −236 se convirtió en un crédito empresarial, kilos de coca en consignación, un aparcero temblando en el mostrador de la tienda de la plantación… Lo que digo es que, como mucha gente, cuando mejor recuerdo un concepto es cuando lo analizo y lo ubico en el mundo real. En ese sentido, tengo suerte de haber encontrado la escritura, un formato que tiene que transformar lo abstracto y distante en algo tangible y sentido.

No creo que eso me pase solo a mí. ¿Os acordáis del artículo «The Really Big One», de Kathryn Schulz, que vimos en el taller? El tema era claro e importante: se avecinaba un tsunami que arrasaría por completo con el noroeste del Pacífico. Pero el calendario de llegada de aquel desastre se medía en siglos. ¿Cómo captas la atención del lector con la historia de un desastre que tal vez no ocurra durante su vida ni durante la de nadie que conozca?

Para Schulz, el primer paso consiste en relegar a un segundo plano la terminología técnica —«placas tectónicas», «plataforma continental», «subducción»—, ya que ese tipo de vocabulario agrisa la mente. Schulz recurre a fenómenos de nuestro mundo cotidiano para esclarecer los conceptos que esconde la terminología. En su artículo, los terremotos no se miden solamente en la escala Richter, sino también mediante las agujas de un reloj, y se describen con toda la violencia acorde al tema. «El aire era fresco y había ráfagas de nieve, pero en el suelo no había nieve ni tampoco parecía haber tierra —escribe Schulz—. Los árboles se estremecen, las astas de las banderas se sacuden y los edificios se bambolean, cavando una zanja en el patio».

Y luego Schulz bosqueja el futuro para hacernos sentir lo que sentiríamos en caso de tsunami: Si sucede de noche, la catástrofe resultante tendrá lugar en la oscuridad […]. La despreocupación saltará en pedazos al instante, al igual que todo lo que esté hecho de cristal. Las neveras saldrán de las cocinas por su propio pie, se desenchufarán y se desplomarán […]. A la deriva en el terreno ondulante, las casas empezarán a derrumbarse.

Los verbos son surrealistas —estanterías que colisionan, neveras que caminan, calentadores de agua que destrozan tuberías de gas—, pero el estupor, el contraste, insufla vida a objetos inanimados. La adopción del tiempo futuro confiere al desastre que se avecina la inevitabilidad que, a esas alturas, su narración ya da por cierta. Y luego están las inteligentes frases rítmicas que tienen el poder de evocar imágenes y sonidos: «La catástrofe resultante tendrá lugar en la oscuridad» o «La despreocupación saltará en pedazos al instante, al igual que todo lo que esté hecho de cristal».

Esas frases se me quedan grabadas, de manera que, del mismo modo que la palabra *adaptación* está asociada a una criatura, la palabra *seísmo* evoca cristal saltando en pedazos, neveras caminando y terreno ondulante (qué palabra tan bonita). Aprendí algo.

Lo que me lleva de nuevo a mis dificultades escolares. *¿Qué se suponía que tenía que aprender?* Esa pregunta tiene una respuesta evidente —tablas de multiplicar, ortografía, gramática, los acontecimientos fundamentales de la historia estadounidense—, pero yo no estoy tan seguro. Todos los años, nuestro sistema educativo produce alumnos de sobresaliente que llevan años estudiando la misma lengua extranjera, pero que a duras penas pueden comunicarse con los hablantes nativos de esa lengua. El motivo es que no aprenden la lengua para hablarla, sino que estudian los elementos que más se prestan a las fichas y a los exámenes sorpresa, como conjugaciones, vocabulario o declinaciones. Aunque esos conocimientos accesibles revistan un gran valor, al sacarlos de la vida cotidiana se quedan en mera teoría.

Imaginad aprender a nadar leyendo y memorizando los pasos del crol, pero sin zambulliros jamás en una piscina.

¿Por qué enseñamos así a nuestros estudiantes? Retomo la idea de que ver el mundo con claridad permite emprender acciones de manera más clara. Enseñé «The Really Big One» por su pericia, porque consigue una cosa difícil pero necesaria: fusiona la belleza y la política de una forma que nos esclarece la vista y las acciones. Ahora que veo la magnitud de ese desastre y el inevitable terror que sobrevendrá, y que lo entiendo como el futuro destino de una gran franja de la costa occidental de mi país, es natural que también me pregunte qué está haciendo nuestro Gobierno al respecto.

Pero hay personas que preferirían que esa pregunta jamás llegara a formularse, que el mundo y sus asuntos se redujeran a fichas y exámenes sorpresa. Paulo Freire escribió sobre el sistema educativo «bancario», que trata a los alumnos como recipientes de información y los juzga por la eficacia —la «mansedumbre»— con que la «reciben, memorizan y repiten». Un profesor transmite información al estudiante, de quien se espera que la repita. Pero el medio es el mensaje: los estudiantes no aprenden solo los datos que memorizan, sino la finalidad de ese conocimiento:

> Cuanto más se esfuercen los estudiantes en almacenar los depósitos que se les han confiado, menos desarrollarán la conciencia crítica que resultaría de su intervención en el mundo para transformarlo. Cuanto más aceptan el papel pasivo que se les ha impuesto, más tienden a simplemente adaptarse al mundo tal cual es, así como a la visión fragmentada de la realidad que se ha depositado en ellos.

Eso me pone triste en muchos sentidos. Siento la tristeza de estar en tercer grado, decepcionando a mis profesores y a mis padres, preguntándome qué me pasaba. Siento la tristeza de saber que mis padres y mis profesores lo hacían lo mejor que podían. Y, por último, siento la tristeza de saber que todos formábamos parte de un sistema bancario y que, incluso ahora, hay personas jóvenes que trabajan bajo ese sistema y a las que les dicen que sus sueños de ser escritores, artistas o incluso simplemente de ser personas instruidas dependen de su habilidad para permanecer sentadas y

quietecitas en una caja cuadrada, cuando, para muchos de nosotros, dependen de lo contrario.

Nunca he querido ser esa clase de profesor —un banquero— y realmente eso nunca ha sido una opción. No tenía más que veinte años cuando dirigí mis primeros talleres de escritura y esas sesiones no tenían lugar en un colegio, sino en una cárcel, ese sitio en el que muchos de mis mayores temían que acabara yo. Me pregunto qué habrían dicho al verme allí, enseñando poesía a hombres negros, todos mayores que yo. Yo era profesor júnior, lo que significa que el curso lo dirigían dos poetas de mayor edad (y menos mal). Todas las semanas, uno de nosotros elegía un poema, hacía unos ejercicios de calentamiento y guiaba la crítica grupal. Cuando me llegó el turno, estaba aterrado. Habría escogido a Larry Neal —«Después de Malcolm, se marchitaron las estaciones. El aire estuvo apagado durante un tiempo. Ya no estabas aquí, pero había una belleza persistente en el desconsuelo»—, porque ya entonces me fascinaban la alquimia de la belleza y los acontecimientos, lo personal y lo político. Pero lo que más recuerdo es el intercambio. Aquellos hombres eran negros como yo, pero sus experiencias distaban mucho de las mías. Les ofrecí lo poco que sabía sobre escritura y, a través de sus textos, ellos me ofrecieron la sorprendente sustancia de su vida. Veinticinco años después, os conocí a vosotros y mis polaridades se invirtieron. En esa cárcel, estuve con hombres negros lo suficientemente mayores como para ser mis padres. En nuestra clase, había sobre todo mujeres negras lo suficientemente jóvenes como para ser mis hijas. No importaba. Estar en un aula dominada por hermanas y escritoras que se sentían lo suficientemente a salvo como para abrirse, al igual que aquellos hermanos y escritores del taller de la cárcel, volvió a demostrar que la línea entre profesor y alumno está llena de puntos.

No sé si esa forma de enseñar es aplicable en todas partes; no sé si podemos ser camaradas en todos los sentidos. Pero creo que muchos de quienes somos profesores y catedráticos hemos olvidado que la programación didáctica está al servicio del alumnado: estamos rodeados de profesores, dirigentes y columnistas que parecen creer que la materia debería ser difícil porque sí y que la

propia educación es mejor cuando se imparte mediante la fuerza y no mediante el asombro. Nunca he emitido formalmente una «advertencia de contenido delicado» ni he forjado de manera explícita un «espacio seguro». Pero sé que no todos los lectores llegan de igual forma a un mismo texto. Algunos llegan tras sobrevivir a una violación; otros, enjaulados en los cuerpos que se les asignaron, y otros, tras haberse pasado la niñez entera yendo a clase con compañeros que los trataban como mascotas. Parece haber aquí una oportunidad para la camaradería, una invitación a permitir una literatura más conversacional, a replantearse las ideas aceptadas sobre la voz y la autoridad, a reconocer que los estudiantes son seres humanos a los que hay que estimular, no animales a los que hay que doblegar y domesticar.

Es muy difícil estimular a un estudiante que llega a clase sintiéndose amenazado. Eso es lo que me pasaba siempre a mí.

Cuando solicité plaza en diferentes universidades, todas las universidades en las que lo intenté menos una eran de las HBCU[18] y esa estaba a quince minutos en coche de mi casa. No lo habría dicho de esa forma, aunque solo sea porque el vocabulario no existía, pero necesitaba sentirme seguro. Vivía en un país inseguro, en contra de cuyas cultura y políticas esperaba escribir algún día. Necesitaba rodearme de profesores, estudiantes y jóvenes escritores que entendieran mi misión, aunque no comulgaran con ella.

En mi primer año de universidad, me matriculé en la clase de Introducción a la Psicología que impartía el doctor Jules Harrell. En una vida anterior, lo había conocido como el vindicacionista Baba Jules, uno de los hombres convocados para acompañarme en mi rito de iniciación cuando tenía catorce años. Ya en Howard, siempre me equivocaba y lo llamaba Baba cuando quería decir doctor. Esa confusión se había complicado a principios del semestre, cuando anunció que en la siguiente sesión contaríamos con un conferenciante invitado, el doctor William Shockley. Yo no sabía quién era. Dos días más tarde, el doctor Harrell —o Baba Jules— entró en el aula y, ni corto ni perezoso, se presentó como «doctor Shockley». Por si no teníamos bastante confusión con aquello, aquel

tal doctor Shockley procedió a pasarse la clase exponiendo su argumentación, según la cual, en resumen, la brecha entre las personas negras y las blancas en los resultados de los exámenes o de la vida se debía a que las personas negras eran inherentemente menos inteligentes que las blancas. La clase terminó y salimos del aula un poco estupefactos tanto por el contenido como por la estrategia. Pero en la siguiente clase nos quedó bien claro que aquella confusión no valía como excusa. Era lunes. El doctor Harrell volvía a ser él mismo y, antes de empezar con la clase del día, nos dio una directriz firme: «Jamás en vuestra vida permitáis que alguien os diga lo que os dije yo el viernes sin ofrecer respuesta».

Creo que los autoproclamados campeones de la libre investigación y el debate aplaudirían ese proceso: exponer a un grupo de estudiantes al abogado del diablo de una manera sumamente beligerante. Pero, en realidad, el ejercicio entero se fundamentaba en la seguridad. Me encontraba en una universidad negra rodeado de estudiantes y profesores negros. Dicho de otra forma: para mí, toda la universidad constituía un «espacio seguro». Pero ¿cómo me habría sentido, con apenas dieciocho años, si un profesor blanco hubiera defendido mi inferioridad genética en un aula llena de estudiantes blancos? ¿Cómo me habría sentido sabiendo que algunos de esos estudiantes —quizás incluso mi profesor— estaban de acuerdo con Shockley? ¿Cuál habría sido la lección? Lo cierto es que llevo toda la vida en «espacios seguros» como Howard que han sido fundamentales para el necesario proceso de confrontación con una literatura impregnada de supremacismo blanco. De niño, leí cómics asombrosos y absorbentes novelas que me influyeron profundamente, pero esos libros estaban escritos por los discípulos de racistas como Edgar Rice Burroughs y Jules Verne. Y luego, en la universidad, además de con Shockley me topé con Ezra Pound: Y hace cinco meses que no estás.

Los monos hacen ruidos tristes en lo alto.

Al leer aquello, en la forma y el ritmo de las palabras vi algo trascendente y universal, sin importar la afinidad del autor con Adolf Hitler. Aún hoy, me admiran las elucidaciones de Thomas Jefferson

sobre los males de la esclavitud, todas ellas respaldadas por esos mismos males. Y durante gran parte de mi carrera como periodista, he estado rodeado de personas que, hasta cierto punto, me consideran una excepción que no invalida sus teorías de supremacismo blanco. Muchas de esas personas escriben fatal. Pero algunas escriben de maravilla: yo he aprendido de ellas y resulta que vosotros también.

Y esto no tiene nada de moralista. No me interesa escuchar a «ambas partes» ni «puntos de vista opuestos», sino comprender las herramientas literarias implementadas para promover esos puntos de vista: la disciplina de la voz, el uso de los verbos, la longitud o la brevedad de las frases y la curiosidad mental que se esconde tras ellas. Eso último es lo que echo en falta muchas veces. Los grandes cánones se inclinan hacia el gran poder, y el gran privilegio del gran poder radica en la falta de curiosidad hacia quienes no lo tienen. Esa falta de curiosidad es la que aqueja a los más aburridos detractores de los espacios seguros y similares. Pero si esos escritores, profesores y gestores pudieran renunciar al privilegio de su propia ignorancia, verían que también ellos necesitan espacios seguros; y por eso, por su propio bien, han convertido casi la totalidad del mundo en un espacio seguro.

Yo he dado clase en muchos ambientes distintos: cárceles, bibliotecas, colegios públicos y universidades. Mi enfoque data de 1982. Intento embelesar, inspirar e ilusionar, porque creo que eso es precisamente lo que yo necesitaba. Pero muchas veces basta con simple decencia humana y, por lo general, he descubierto que si podía explicaros por qué enseñaba las ideas de Thomas Jefferson sobre la esclavitud, si os otorgaba aun así el derecho a odiarlo si lo deseabais y si —más importante aún— yo hacía un esfuerzo general por no ser un gilipollas, también vosotros tendíais a hacer un esfuerzo general por sobrellevar toda la incomodidad requerida. Tengo la sensación de que si paso más tiempo hablando con vosotros que quejándome sobre vosotros, suele ocurrir algo maravilloso y la revelación es mutua. Por eso, más que preocuparme por los jóvenes, cuyos excesos se limitan a las aulas y los cuadriláteros, temo a los viejos, cuyas tiranías son legislativas.

El verano de 2020 parece ya historia lejana, así que es fácil ser cínico sobre esa época de protestas, dada la reacción violenta que la sucedió. Pero yo recuerdo una época diferente, cuando los nombres de los asesinados morían con las personas que los llevaban. Esas protestas consiguieron insuflar algo de escepticismo a personas que habían crecido con la idea de Officer Friendly.[19] Creo que eso es lo que más temían los supremacistas blancos: que se generalizara la idea de que los policías no eran caballeros y se extendiera la noción de que había algo podrido no solo en los cuerpos de seguridad, sino quizá también en la propia ley. Ese miedo explica la violenta reacción a las protestas, pero incluso esa violencia redundaba en beneficio de los manifestantes, pues refrendaba sus críticas. ¿Cuál era el noble y justificable interés que requería que se lanzara gas lacrimógeno contra los manifestantes a pocas manzanas del Capitolio, que se desplegara a la policía secreta en Portland o que literalmente partieran cabezas en Búfalo? También los supremacistas blancos terminaron entendiendo esto y, aunque nunca abjuraron de la violencia, para el final del verano habían aprendido una lección: quizá la guerra se esté librando en la calle, pero nunca podría ganarse allí, pues, en última instancia, lo que combatían era la palabra.

Coincidiendo más o menos con el asesinato de George Floyd, Nikole Hannah-Jones ganó el Premio Pulitzer por su ensayo introductorio del Proyecto 1619, que argumentaba que el origen de los Estados Unidos no radicaba en la Declaración de Independencia, sino en la esclavitud. Nikole es mi amiga y, al igual que yo, cree que el periodismo, la historia y la literatura tienen cabida en nuestra lucha por conseguir un mundo mejor. Tuve la gran suerte de verla levantar su Proyecto 1619, de encontrarme en el extremo receptor de textos con páginas de libros de historia resaltadas, de oírla hablar sobre la emocionante experiencia de contar nuestra historia, unos cuatrocientos años después de nuestra llegada, con todo el esplendor que merecía. Viendo la seriedad de su empeño, su pasión por el proyecto, los seguidores que tenía y la respuesta que cosechó, era evidente que se produciría una reacción violenta. Pero fui incapaz de anticipar lo profunda que sería esa reacción violenta: que

el presidente iniciaría un Proyecto 1776; que algunos derechistas apodarían las protestas de 2020 como «las revueltas de 1619», conectando de manera explícita, quizá de mala fe, los textos y la calle, y que la Casa Blanca promulgaría la Orden Ejecutiva 13.950, dirigida a toda educación o formación que incluyera la noción de que los Estados Unidos eran «fundamentalmente racistas», la idea de que una raza cargara con la «responsabilidad de actos cometidos en el pasado» o cualquier otro «concepto divisorio» que provocase «incomodidad, culpa, angustia o cualquier otra forma de sufrimiento psicológico a causa de su raza». Es cierto que la orden se revocó después de que su autor perdiera las elecciones siguientes, pero para entonces había engendrado una serie de variantes estatales —leyes, políticas, directivas y resoluciones— erigidas para eliminar «conceptos divisorios» de la formación y la educación. Se izó la bandera de los derechos de los padres. En Tennessee, despidieron a profesores. En Virginia, sitiaron consejos escolares. Y en Carolina del Norte, el consejo directivo de la principal universidad del estado frustró la oferta de una plaza de titular para Nikole, que era antigua alumna de la universidad.

Supongo que merece la pena señalar lo evidente: que los mismos gobernadores y políticos que ensalzan a voz en cuello las bondades de la libertad de expresión se encuentran entre los más agresivos perseguidores de los «conceptos divisorios». Y supongo que convendría advertir que lo que esos políticos —e incluso algunos escritores— apodaron «teoría crítica de la raza» se parecía bien poco a lo que en realidad estudia y practica esa teoría. Así que advertido queda. Pero la cuestión es sencilla: esas personas mentían, y tomarlas en serio, insistir en su hipocresía o su error de interpretación, supone una nueva distracción. «El objetivo —tal y como explicó amablemente su activista más destacado— es que el público lea una locura en el periódico y piense "teoría crítica de la raza"». Funcionó. Hoy en día, unos cuatro años después de que se firmara la 13.950, la mitad de los colegiales del país han sido protegidos por el Estado de la «teoría crítica de la raza» y otros «conceptos divisorios».

Podría parecer extraño que una lucha que empezó en la calle haya pasado a la biblioteca, que una contrarrevolución en defensa de la brutalidad policial se haya transformado en una guerra sobre los estudios académicos y el arte. Pero en los meses siguientes al asesinato de George Floyd los libros de autoras y autores negros sobre la raza y el racismo subieron a los puestos más altos de las listas de libros más vendidos y prestados. Las ventas de las librerías negras se dispararon. Ese repunte se debió, sobre todo, a que personas que habían estado expuestas al asesinato de George Floyd empezaron a sospechar que no les habían enseñado toda la verdad sobre la justicia, la historia, la actuación policial, el racismo y muchos otros temas relacionados. El repunte solo duró ese verano, pero bastó para dejar sorprendidos a los ejecutantes de la 13.950. Y no era de extrañar.

La Historia no es inerte, sino que encierra una historia que implica o justifica el orden político. Así ocurrió con Josiah Nott, que se remontó al antiguo Egipto para justificar la esclavitud. Y así ocurrió con la Revolución estadounidense y la fundación de una gran república o con la generación grandiosa, que no luchó solamente para defender a la patria, sino al mundo entero. Si creéis en esa Historia, estáis abocados a creer que los Estados Unidos son una fuerza benigna, que constituyen la democracia más antigua del mundo y que quienes odian al país lo odian por sus libertades. Y, si creéis eso, podéis creer que esas personas que inexplicablemente odian la libertad son merecedoras de nuestros drones. Pero una Historia diferente, con origen en el genocidio y la esclavitud, aboga por un presente mucho más oscuro y por la posibilidad de que aquí haya también personas que odian la libertad, indignas del poder que ostentan. Un orden político no se basa solamente en quién tiene derecho al voto, sino en qué puede votarse, es decir, en qué puede imaginarse. Y nuestra imaginación política se fundamenta en nuestra historia, nuestra cultura y nuestros mitos. El hecho de que las revistas, periódicos, editoriales y redes sociales más importantes del país cedieran espacio de repente a historias que cuestionaban la narrativa acordada significaba que tal vez los estadounidenses, en su

conjunto, empezarían también a cuestionarla. Y podría nacer una nueva narrativa, acompañada de un nuevo cúmulo de posibilidades.

Freire lo sabía:

> La capacidad de la educación bancaria de minimizar o anular el poder creativo de los estudiantes y estimular su credulidad sirve a los intereses de los opresores, a quienes no les gusta que el mundo sea revelado ni transformado. Los opresores usan su «humanitarismo» para preservar una situación rentable. Así pues, reaccionan de manera casi instintiva contra cualquier experimento educativo que estimule las facultades críticas y, lejos de conformarse con una visión parcial de la realidad, busque siempre los lazos que unen un punto y un problema con otro.

Es muy difícil escribir cuando se forma parte de una comunidad a la que se mantiene al margen de las promesas de un orden y «conformarse con una visión parcial de la realidad». Es imposible escribir de manera veraz sobre las personas negras, con toda nuestra genialidad y nuestra locura, con toda nuestra alegría y nuestra angustia, y no perturbar a quienes «no les gusta que el mundo sea revelado ni transformado». Eso pasó con Phillis Wheatley y Thomas Jefferson. Eso pasa con Nikole Hannah-Jones y Donald Trump. Entre Wheatley y Hannah-Jones, somos David Walker desaparecido, Frederick Douglass peleándose en el circuito de conferencias, Ida B. Wells expulsada de Memphis y librerías vigiladas por el FBI. Si la historia estadounidense empieza verdaderamente con la esclavitud, con el genocidio, no deben considerarse posibles ni las mentiras ni las políticas que atacan los textos escritos más allá del orden. Deben esperarse.

Ojalá se me diera mejor esa parte, la de esperar. Pero la cuestión es que por mucho que conozca y enseñe el poder de la escritura, cuando veo ese poder en acción en el mundo real, sigo sin creérmelo. Quizá sea la naturaleza de los libros. El cine, la música y el teatro se experimentan entre los gritos, aplausos y aclamaciones del público. Pero los libros operan cuando nadie mira, fusionando la mente de quien escribe y la de quien lee, forjando un mundo imaginario que solo es visible para el lector. Su poder es tan íntimo, tan insidioso, que ni siquiera sus autores lo comprenden siempre.

Veo a políticos de Colorado, Tennessee o Carolina del Sur movilizándose en contra de mis obras, sacando de las bibliotecas libros escritos por mí, prohibiéndolos en las aulas, y me siento arrancado del presente y arrojado a una época de horcas y quemas de libros. Mi primer instinto es reírme, pero luego recuerdo que la historia estadounidense está llena de hombres y mujeres tan ridículos como letales. Y cuando me obligo a mirar en serio, detecto algo familiar: un intento por parte de los adultos de quebrar la mente de los jóvenes a su cargo y reconstruirla de un modo más ordenado y maleable.

Lo que en última instancia buscan esos adultos no es solamente reinstaurar sus fechas e interpretaciones preferidas, sino preservar toda una manera de aprender, austera y autoritaria, que favorece la asimilación de dogmas nacionales en perjuicio de su cuestionamiento. El peligro que entrañamos los escritores y escritoras no es simplemente que podamos convencer a sus hijos de un dogma diferente, sino de que tengan el poder de formar sus propios dogmas.

Esto lo sé de un modo directo. Imagino que mis libros son mis hijos, cada uno con su perfil particular y su manera de moverse por el mundo. El mayor, *The Beautiful Struggle*, es el hijo honorable y trabajador. Tiene ese trabajo sindicalizado al que aspiraba mi padre, cuatro hijos y una mujer a la que conoció en el instituto. Mi segundo hijo, *Entre el mundo y yo*, es el superdotado o, más bien, ese cuyos dones se traducen con mayor facilidad al resto del mundo. Juega en la NBA, tiene gustos refinados y habla más de lo que debería. Veo *We Were Eight Years in Power* como el inseguro, nacido a la sombra de mi hijo el «superdotado», cosa que nunca ha superado del todo. Tiene problemas. No hablamos mucho de él. Todos esos niños sospechan que mi hija, mi niñita, *El baile del agua*, es mi favorita. Quizá. Desde luego, es la que más se parece a mí, aunque un poco mejorada, más segura de sí, más desenvuelta. Veo mis libros de esta forma porque me ayuda a recordar que, aunque los he escrito yo, en última instancia no me pertenecen. Salen de casa, viajan, forjan sus propias relaciones y dejan su propia huella. He aprendido que lo

mejor es que, en la medida de lo posible, me haga a un lado y les deje vivir su vida.

Mi lealtad a esa lección es instintiva: muchas veces siento vergüenza ajena al ver a escritores defenderse de todas las reseñas negativas. Pero también es estratégica: mi trabajo consiste en poner la mesa, confeccionar el argumento, representar el mundo tal y como me lo imagino y después marcharme. Al difunto Jamal Khashoggi le gustaba el proverbio árabe «Di tu palabra y vete». Intento guiarme por ese proverbio, porque lo peor que puedo hacer es defender a mis hijos y lo mejor, crear más.

Pero empecé a ver esa especie de refugio en la escritura como un privilegio. Afuera, en el mundo real, estaban atacando a profesores, padres, estudiantes y bibliotecarios. Ellos no podían permitirse el lujo de rehusar defenderse. Pienso mucho en cierta nota que me llegó desde Woodland Park, Colorado. Allí, un consejo escolar estaba intentando vetar *Entre el mundo y yo*. Un padre me escribió urgiéndome a ponerme en contacto con uno de los profesores que se oponía al veto: «Cree en ti y en tu mensaje, lo mismo que yo —escribió el padre—. Y eso le ha causado sufrimiento». *Sufrimiento*. Me pareció inhumano dejar pasar aquello, así que mandé una nota de apoyo. Incluso fui a la televisión para denunciar al consejo escolar. Pero después de eso me refugié en mi espacio privado de escritura de libros.

Y luego leí sobre Mary Wood. La descripción general del caso no difería mucho de otros que ya conocía: Wood, que era profesora en Carolina del Sur, se había visto obligada a retirar *Entre el mundo y yo* de su programación porque a algunos de sus alumnos —en palabras de los propios alumnos— les hacía «sentirse incómodos» y «avergonzados de ser caucásicos». Más aún, estaban seguros de que el propio tema del libro —el «racismo sistémico»— era «ilegal». Esas quejas guardaban una semejanza increíble con el vocabulario de la 13.950, que prohibía los «conceptos divisorios» que provocaban en los estudiantes «incomodidad, culpa, angustia o cualquier otra forma de sufrimiento psicológico a causa de su raza o su sexo». Y no eran solamente las quejas de los estudiantes las que se parecían a la orden ejecutiva: los presupuestos de Carolina del

Sur de 2022 contenían una prohibición extraída casi textualmente de la 13.950.

La conexión entre la legislación y la 13.950 era evidente. Aun así, por primera vez empecé a pensar en el vocabulario utilizado —*incomodidad*, *vergüenza*, *angustia*— y en que sonaba como una caricatura del vocabulario de la seguridad que había ganado popularidad en los campus de todo el país. Sospecho que aquello era deliberado. El poder opresor se preserva en el humo y la niebla y a veces se cuela entre las sombras del vocabulario de los propios oprimidos. La estrategia se aprovecha de la limitada cantidad de tiempo de la que disponen la mayoría de los lectores y oyentes y pretende comunicar utilizando una taquigrafía que muchas veces es pura prestidigitación. No es ninguna sorpresa que personas corrientes ocupadas con lavadoras, reuniones escolares y facturas no siempre detecten la estratagema ni el engaño. Pero la diferencia está clara: los estudiantes de las protestas contra Mary Wood no pretendían que en *Entre el mundo y yo* se incluyera una advertencia sobre las imágenes o temas perturbadores que contenía, sino que pretendían que el libro se retirase, por imperativo legal, de los centros educativos estatales.

La literatura es angustia. Eso lo saben hasta los niños pequeños. No tendría yo más de cinco años cuando lloraba en los asientos traseros del Volkswagen naranja de mis padres mientras ellos discutían en los delanteros. Cuando se volvieron para consolarme, se quedaron de piedra al saber que no lloraba a causa de su discusión, sino del saltamontes que se moría de hambre en invierno mientras la hormiga se ponía las botas. Ahora que lo pienso, la historia de Darryl Stingley fue un avance en una comprensión que empezó en el momento en el que pude hilvanar frases para construir historias. El lobo devora a la abuelita. El perro gingham y el gato calicó se devoran mutuamente. Mi familia no era religiosa, pero sabía que mis compañeros sí habían crecido con historias sobre que Dios había expulsado a Adán y Eva del paraíso por dar un mordisco a una manzana, sobre que había destruido toda forma de vida salvo la contenida en el arca y sobre que nos había condenado a mí y a todos los demás impíos al sufrimiento eterno. Y esa es la literatura

infantil de quienes creen que esta es una nación cristiana. Sospecho que esos creyentes dirían que la angustia y la incomodidad que irradia su propio Evangelio no son fortuitas, sino parte fundamental de su poder transformador. Por mi parte, la angustia del saltamontes y la hormiga radicaba en la moraleja de la historia: que la pereza y la idiotez te hacían merecedor de la inanición. Esa clase de venganza me parecía injusta y en eso consistía mi personal revelación, que al parecer contradecía el mensaje que aspiraba a transmitir la historia. Pero, en mi angustia, en mi desacuerdo con el núcleo del texto, encontré mi verdad. Y sospecho que ese es el auténtico problema. Por mucho que intentaran imitar el vocabulario de los alumnos universitarios, lo que esas personas intentaban prohibir no era ni la «angustia» ni la «incomodidad». Era la iluminación.

Di con el número de Mary y estuvimos hablando una media hora. Me contó todo el calvario: la paranoia incitada por quejas anónimas; las reuniones del consejo escolar, donde la pusieron en la picota; las amenazas a su puesto de trabajo. Me habló del viraje conservador de la zona donde trabajaba, Chapin, Carolina del Sur, un pueblo a orillas de un lago al noroeste de Columbia, la capital del estado. Me habló de su propia iluminación, de cuando fue a la universidad y leyó literatura poscolonial hasta que sintió cómo iban encajando las piezas del puzle del mundo. Me habló del asesinato de George Floyd y me contó que durante aquel verano decisivo su departamento y ella habían creado un club de lectura. Así fue como dio con *Entre el mundo y yo*. Teníamos la misma edad. Ambos teníamos hijos que nos volvían majaretas. Ambos practicábamos yoga por cordura. Y ella necesitaba hacer yoga más que nunca. Me contó todo aquello con un acento que delataba que no era de un sitio cualquiera, sino de aquel sitio. Y he ahí cierta afinidad, porque yo también tengo un acento como ese y, aunque lo he adquirido en otro sitio, no deja de ser de ese género extraordinario. Y pasaba otra cosa igual de extraordinaria. La sección de la clase de Mary no estaba diseñada para exponer a su alumnado a un conjunto determinado de políticas, sino para enseñarles el arte de la escritura ensayística. Mary no enseñaba sobre ciudadanía ni temas de actualidad: enseñaba escritura. Inglés Avanzado, para ser precisos. En el examen, los

alumnos tendrían que redactar un ensayo argumentativo, así que, para ayudarles a aprender cómo hacerlo, había recurrido a mi vociferante y escandaloso segundo hijo, *Entre el mundo y yo*. Es posible que me esté pasando con la metáfora, pero de verdad que sentía como si uno de mis hijos hubiera metido a otra persona en un lío.

—¿Qué vas a hacer el curso que viene? —pregunté a Mary hacia el final de nuestra conversación telefónica.

—Voy a terminar la lección que empecé —me respondió—. Voy a enseñar *Entre el mundo y yo*.

Me quedé en silencio al teléfono durante ocho segundos. Para mí, escribir es un proceso, no una obra terminada. Empieza con la clase de angustia que Carolina del Sur pretendía prohibir y que, aunque a veces surgiera de algo que hubiera leído, normalmente se originaba en el propio mundo, en pueblos y sistemas cuyos objetivos declarados contradecían sus acciones. Y de tanto leer y escribir empecé a entender una verdad. Ese momento de comprensión resulta extático. Escribir y reescribir es el intento de comunicar no solo una verdad, sino el éxtasis de una verdad. No basta con convencer al lector de mi argumentación: quiero que experimente el mismo disfrute íntimo que siento yo en mi soledad. Cuando salgo al mundo, resulta gratificante escuchar que hay gente que ha compartido parte de ese disfrute, pero Mary no se había limitado a disfrutar leyendo el libro. El libro la había introducido en la lucha.

Por fin, rompí el silencio. Le dije a Mary que había pensado en ir, pero que me daba miedo empeorar una situación ya de por sí tensa. Pero ella me insistió en que fuera. La semana siguiente, el consejo escolar iba a celebrar una reunión a la que asistirían tanto ella como algunos de sus simpatizantes.

Al cabo de una semana me encontraba con Mary, comiendo ensalada y bebiendo té verde helado en un restaurante de Chapin. Mary era el vivo retrato del familiar arquetipo sureño: rubia, amable, extrovertida, de la tierra, hija del entrenador de fútbol local y de una profesora de guardería. Su vínculo con Chapin era estrecho, incluso más que el de algunos de los padres que la despreciaban. El pueblo había recibido una gran afluencia de familias que buscaban un sitio

conservador y tradicional en el que vivir. Mary no era así. Se jugaba el trabajo en el mismo instituto en el que se había graduado. No estaba claro de cuánta ayuda le serviría ese detalle. El instituto de Chapin estaba bajo la supervisión del Distrito Escolar Cinco de Lexington-Richland, que lleva tiempo escorándose hacia el conservadurismo. Durante los años de Trump, volcó. Las reuniones del consejo escolar, más que debates sobre presupuestos y políticas, eran un micro abierto para reaccionarios, teóricos de la conspiración y personas que buscaban atención. La visible radicalización empezó con la respuesta del distrito al COVID: los residentes locales empezaron a hacer cola en las reuniones para tildar de tiranía la obligatoriedad de las mascarillas y la vacunación, de «violación del Código de Núremberg». He visto vídeos de esas reuniones y las causas de la rabia que destilan varían de unos a otros. La motivaban desde las mascarillas y la vacunación hasta la diversidad, la igualdad y la inclusión y los pronombres. Algo llamado «aprendizaje emocional» captaría a algún que otro despistado. Pero, sobre todo, el gran enemigo de Chapin era la teoría crítica de la raza. Se decía que Lexington Cinco se había convertido en la base de operaciones de la «guerra educativa» contra la teoría crítica de la raza, una doctrina a la que se responsabilizaba de «la ansiedad, la depresión y el autodesprecio» que incrementaban las tasas de suicidio y que hacían que el alumnado «se avergonzara de su blanquitud». Me dijeron que a veces en las reuniones se respiraba un aire de amenaza, como cuando un participante advirtió al consejo de que «no les quitaba ojo» u otro afirmó que el país estaba bajo el influjo de personas que ejecutaban «prácticas paganas» y eran partidarias del «sacrificio de niños» y de «beber sangre». Y era de lo más normal que los espectadores aplaudieran aquellas opiniones.

Las medidas de seguridad que me recibieron en la puerta eran un reflejo de lo conflictivas que se habían vuelto las reuniones del consejo escolar de Lexington Cinco. Tuve que vaciarme los bolsillos, permitir que me revisaran la mochila y pasar por un detector de metales. Al otro lado, vi a dos hombres musculosos vestidos de verde militar y con chalecos antibalas visibles. Aquello me pareció mal presagio. Pero los guardas me saludaron educadamente y,

cuando Mary y yo doblamos la esquina del pasillo que conducía a la sala de reuniones, nos recibió una mujer llamada Brandi que era profesora de Ciencias. Brandi estaba delante de una mesa repartiendo folletos en contra de la censura y, cuando nos vio, esbozó una cálida sonrisa.

En la sala de reuniones, la gente se paseaba y charlaba. En la parte delantera de la sala, había mesas dispuestas en forma de U, con micrófonos y placas para los distintos funcionarios del distrito. Nos acercamos hacia el lado de la sala opuesto a las mesas, donde nos esperaba la madre de Mary, Kathryn. Le di la mano; ella sonrió y se le agrandaron los ojos. Nos señaló los asientos que nos había reservado y en el mío encontré un ejemplar de *Entre el mundo y yo*.

—¿Me lo firma, por favor? —me preguntó Kathryn, todavía sonriendo.

Firmé, me senté y analicé a la concurrencia. Me fijé en que la mitad de la gente de la sala llevaba camiseta azul. Mary me explicó que el azul era el color del distrito y Brandi había organizado por Facebook a un grupo de simpatizantes a los que había pedido que se vistieran de azul para mostrar su apoyo a Mary. Una mujer mayor llamada Bobbie se sentó a mi lado y entablamos conversación. Aunque ella no conocía a Mary ni llevaba camiseta azul, me explicó que, después de la muerte de George Floyd, su iglesia había creado un grupo de lectura en torno a la raza. (Se había hecho superfán de Colson Whitehead). La persona que lideraba el grupo había leído sobre Mary y había pedido a todos los miembros que acudieran a apoyarla. Era la segunda vez que oía hablar en aquel pueblo de un grupo de lectura como epicentro de agitación política. Los libros de autoría negra, empezando por los de bell hooks, ayudaron a Mary a entender «por qué están tan jodidas las cosas». Y esos libros habían hecho que Bobbie fuese a apoyar a Mary.

Entiendo el impulso de despachar la relevancia del verano de 2020, de despreciar las «conversaciones nacionales», la pila de especiales televisivos y documentales, incluso las propias protestas. Algunos vemos la falta de cambios políticos y nos preguntamos si el movimiento en sí mismo fue inútil. Pero los cambios políticos son un final, no un origen. La cuna del cambio material reside en nuestra

imaginación y en nuestras ideas. Y aunque el supremacismo blanco, como cualquier otro *statu quo*, puede recurrir por defecto a las afirmaciones y excusas tópicas del mundo tal como es —los polis malos son manzanas podridas, los Estados Unidos son los guardianes del mundo libre—, tenemos la responsabilidad de elaborar un vocabulario e historias nuevas que permitan a la gente imaginar la posibilidad de nuevas políticas. Y en aquel momento, incluso en Chapin, algunas personas —no la mayoría, casi nunca es la mayoría— habían iniciado esa labor imaginativa gracias a la obra de autoría negra.

La presidenta del consejo dio comienzo a la reunión con un mazazo a las siete en punto. Observó lo llena que estaba la sala y dio la impresión de estar preparándose para lo que se avecinaba. El consejo pidió un momento de silencio por una «terrible tragedia» cuyos detalles la presidenta no explicó. Se rezó una oración, se juró la bandera y el superintendente leyó un informe sobre la «libertad académica». A partir de aquel momento, las alusiones al caso de Mary se fueron colando en los asuntos del consejo hasta que, aproximadamente una hora después, una vez finalizado el *undercard*, empezó el combate principal. El consejo brindó a la comunidad la oportunidad de hablar.

Mientras la primera mujer se acercaba al micrófono, sondeé la sala para intentar descifrar de cuánto apoyo gozaba Mary. Solo unas semanas antes, en aquella misma reunión mensual, había habido una cola de padres y madres exigiendo que la despidieran. Vi que había las suficientes camisetas azules como para indicar que sus partidarios eran numerosos. Y entonces empezaron los comentarios. Fue un fiestón. Padres y madres hicieron cola para apoyar a Mary y la mayoría de ellos fueron recibidos con vítores. Una niña de catorce años se puso de pie, leyó un fragmento de *Entre el mundo y yo* y señaló que, en todos sus años de colegio, jamás le habían asignado un libro de un autor negro. Mary lloraba en silencio y me iba hablando en susurros de cada interviniente: de su familia, de su profesión, de si tenía hijos en el distrito… Ni una sola persona intervino para apoyar la prohibición del libro. Al principio, eso me sorprendió, pero luego lo entendí: las reuniones del consejo escolar,

así como la política local, son asuntos menores que es fácil que domine una facción organizada, y aquella noche la facción era la de Mary.

A veces, estando en una recepción o en un acto, o incluso en la calle, se me acerca un hermano para darme las gracias por mi trabajo, y su figura, sus andares, su manera de hablar o su corte de pelo delatan que acaba de cumplir condena. Veo a esos hermanos y me acuerdo de cuando di clases en Lorton. Veo a esos hermanos y veo esa versión en la sombra de mí mismo que mis padres y profesores advertían que se materializaría si continuaban las notas en rojo chillón, si mi «comportamiento» no mejoraba. Siento que la línea que nos separa es fina. Y, quizá por ese motivo, emanan un calor muy similar al que sentí en Dakar, muy similar al que siento con vosotros, porque todos nos afanamos bajo las sombras. En aquella sesión, no había ni una sola persona así, que era más o menos lo que esperaba. Y yo había hablado ante la gente suficiente como para entender que, si tienes suerte, lo que escribes trasciende tu círculo imaginario y sientes otro tipo de calor; distinto, más amplio, pero calor al fin y al cabo. Pero yo no iba a hablar ahí. Yo ni siquiera era el tema de discusión. Lo que parecía estar presenciando no tenía que ver con un libro, sino con algo más localizado: una especie de referéndum sobre la identidad del distrito escolar.

Mary daba clase en una asignatura de nivel avanzado, es decir, que su público no eran chavales que irían a la universidad sin muchas aspiraciones, como había ido yo, sino estudiantes que querían obtener créditos universitarios y empezar con ventaja en ese mundo. En la sala se respiraba la idea de que evitar «conceptos divisorios» no solo estaba mal en términos morales, sino que suponía rebajar los estándares; que prohibir un libro era erigir una especie de excepción en Carolina del Sur para las clases avanzadas, una excepción que validaba las peores caricaturas de la blanquitud sureña difundidas a menudo por esos norteños que piensan: «Tendríamos que haberles dejado que se separasen». La gente estaba avergonzada. Recuerdo que un hombre que tenía el pelo recogido en una coleta, se llamaba Josh Gray y era profesor de Matemáticas en la Universidad de Carolina del Sur se levantó y

manifestó esa humillación autoinfligida de una forma que a mí nunca se me habría ocurrido: «Como *redneck* que ha trabajado por todo el mundo y ha conocido a personas de todas partes, puedo decir que no deberíamos empeorar la percepción contra la que tienen que competir [los estudiantes] con acciones como esta, que hacen quedar mal a nuestra comunidad», dijo.

Eso podía sonar egoísta, una postura adoptada más para evitar un estigma que para romper con un mecanismo de poder. Dado el ruidoso postureo ético que siguió a 2020, entiendo la duda. Pero los valores éticos son algo de lo que sí habría que alardear, y quienes lo hagan deberían actuar para que esos valores se manifiesten. El problema radica en eso último, no en lo primero. Y dudo que nadie renuncie jamás al poder en nombre de la caridad. En ese caso, el egoísmo significaba que allí, en el corazón de Jim Crow y la Redención, las ideas opuestas no podían ser expulsadas de la plaza pública. Y eso es progreso. Pero la continuación de ese progreso no es inevitable.

A la tarde siguiente, quedé con Mary para hacer una barbacoa. Me sentía aturdido de la tarde anterior. Pensaba que iba a meterme en la guarida de unos fanáticos bravucones, pero me había encontrado con aliados que oponían resistencia. Aliados. Cuando empecé a escribir, me parecía esencial pensar lo menos posible en las personas blancas como lectoras, reducirlas en mi mente, resistir la tentación de traducir. Creo que hice bien. Lo que me ha sorprendido —y para bien— es que, en realidad, no hace falta traducir nada, que profundizar saca a relucir lo humano. Llegar a lo general por medio de lo específico, como dicta la norma. Pero aunque haya llegado a entender eso, no deja de resultarme abstracto. Lo que quería era ser Mary por un momento, entender cómo había llegado a creer que merecía la pena jugarse el trabajo por un libro.

El abuelo de Mary, trabajador social y veterano de la Segunda Guerra Mundial, se había quedado ciego desarmando minas. Al volver a casa, se convirtió en un acérrimo defensor de las personas con discapacidad, pero, sobre todo, de los veteranos con discapacidad negros. Aunque Mary lo conoció, su abuelo no hablaba

sobre su historial de activismo. Ella se enteró gracias a un libro cuando su abuelo ya había muerto. Los padres de Mary eran más liberales de lo normal, de esas personas que, en un distrito republicano, se atrevieron a colocar en el jardín delantero un cartel de apoyo a Biden en 2020. Pero, sobre todo, desde pequeña la había acompañado la sensación difusa de que el mundo, según las explicaciones convencionales, no tenía sentido. La habían educado para ser una señorita sureña, pero aquello no había cuajado. Para que fuese a clase de etiqueta, sus padres tenían que sobornarla con Bojangles.[20] En la iglesia, el hecho de que no hubiera mujeres en el púlpito preocupaba a Mary más que la salvación. Y por fin, en la universidad, los libros enderezaron el marco: leyó *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, de bell hooks. Cuando lo terminó, llamó a su madre y le dijo: «Por eso están las cosas tan jodidas».

Esa era exactamente la experiencia que intentaban evitar los proveedores de la 13.950, los que prohibían libros y los que atacaban la teoría crítica de la raza. Terminamos de comer y nos acercamos en coche hasta el capitolio del estado. Carolina del Sur fue el primer estado en separarse y también aquel en el que la Reconstrucción y la Redención alcanzaron sus cotas más espectaculares. Durante todo aquel periodo, Carolina del Sur había sido un estado mayoritariamente negro, y en el apogeo de la Reconstrucción, antes de deshacerse con la Redención, el estado albergaba una clase trabajadora emancipada y una democracia multirracial. Es una historia interesantísima, pero no la que cuenta el Parlamento. Allí hay una preciosa escultura forjada por el artista y exastronauta Ed Dwight, pero la mayoría de las casi nueve hectáreas del Parlamento son un monumento al supremacismo blanco. Una colección de estatuas gigantes descansa sobre plataformas elevadas, de modo que hombres como Strom Thurmond, que cifró toda su carrera política en la segregación, se alzan imponentes como dioses. Allí está Wade Hampton, que esclavizó a generaciones y luego combatió en una cruenta guerra para defender ese sistema. También está Ben Tillman, que alardeaba de los linchamientos desde el hemiciclo del Senado. Sabía de lo que hablaba: en 1876, Tillman contribuyó a una masacre de personas negras en Hamburgo y en

1895 movilizó a los blancos de Carolina del Sur para excluir a las personas negras de la Constitución estatal. El movimiento para borrar a las personas negras de la política se extendió por el Sur y triunfó en legislaturas, Parlamentos estatales y tribunales. Pero si solo nos fijáramos en los órganos de gobierno evidentes, no alcanzaríamos a comprender la envergadura del ataque.

Al relatar la explotación del campesinado en la Europa medieval, la historiadora Barbara Tuchman escribió en *Un espejo lejano* que en los «cuentos y baladas» de aquella época se describía a los campesinos como «agresivos, insolentes, codiciosos, hoscos, suspicaces, tramposos, sin afeitar, sin lavar, feos y estúpidos». Tuchman cita historias de la época que afirman que un campesinado sin explotar «preocupa a Dios» y que el universo solo puede enderezarse cuando los campesinos sobrevivan a base de «comer cardos y escaramujos, espinas y paja». Las historias justificaban el trabajo forzoso del feudalismo, con énfasis en «forzoso»: Las crónicas hablan de campesinos crucificados, desollados, arrastrados detrás de caballos por bandoleros que querían sacarles dinero por la fuerza. Había predicadores que señalaban que los campesinos trabajaban sin tregua para todos —a menudo, abrumados por sus tareas— y que suplicaban más amabilidad, pero lo único que podían aconsejar a las víctimas era paciencia, obediencia y resignación.

Recuerdo que cuando leí aquello me chocó lo familiar que me sonaba, incluida esa idea de tener mejor suerte en la otra vida. Pero no tendría que haberme chocado. La narrativa sobre los siervos —la negrología de la Europa del siglo XIII— justificaba su explotación. Y eso era así tanto en la Edad Media como con las leyes Jim Crow. Las imponentes estatuas que vi en el Parlamento estatal no se erigen así como así. La política es el arte de lo posible, pero el arte crea lo posible de la política. El mito de la gente que chupa del bote genera una política de reforma de la asistencia social. Nuestra realidad la ordenan las novelas, las autobiografías, los cuadros, las esculturas, las estatuas, los monumentos, las películas, las miniseries, los anuncios y el periodismo. La segregación de Jim Crow —con sus letreros y sus rituales de quitarse la gorra—[21] era tanto política

como una especie de teatro público. Las artes nos dicen lo que es posible y lo que no, porque, entre otras cosas, nos dicen quién es humano y quién no. Los Gold Dust Twins[22] y los cereales Korn Kinks, los Sambos[23] y *niggerheads*,[24] los insultos racistas, los Uncle Bens y Aunt Jemimas[25] o frases como «El negro se muere primero» y «La zorra negra quiere verga» constituyen los mitos fundacionales de un imperio.

Y lo pusieron por escrito. En el siglo XIX, cuando los antiguos esclavos intentaban construir la primera democracia igualitaria de la historia estadounidense, se encontraron con la resistencia de hombres blancos que afirmaban ser los «Redentores», no solo del Gobierno y de la sociedad, sino de la historia y el arte. Erigieron estatuas. Escribieron historias, autobiografías y novelas. Y luego, una vez concluido el trabajo de la Redención, se publicaron más historias para que a los terroristas y bandidos se los recordara como caballeros y campeones. Jesse James es el Robin Hood estadounidense, un forajido aclamado en novelas, películas y canciones por enfrentarse a las grandes fuerzas del capitalismo industrial, el ferrocarril y los magnates ladrones del norte. El arte oculta la verdad de Jesse James: que era hijo de una familia esclavista, que combatió en el bando de la esclavitud y luego en contra de la Reconstrucción y que en su primer asalto a un tren llevaba una máscara del Ku Klux Klan. Con el tiempo, incluso ese símbolo del terrorismo sería redimido.

Cuando D. W. Griffith quiso «atravesar con una gran flecha el corazón del cine estadounidense», supo exactamente qué historia contar y cómo contarla, y no sería arte sin más. La guerra civil estadounidense «no se ha contado con precisión en los libros de historia —afirmó Griffith—. En una guerra, solo el bando ganador llega a contar su historia». Aquello era una exageración, la clase de inversión que utiliza el poder para justificarse, lo mismo que el abusón se hace la víctima para revestir de honra su violencia. Pero los «perdedores» de la guerra civil estadounidense no eran víctimas. De hecho, la cosmovisión de *El nacimiento de una nación* era la misma que la del presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson. En la película, Griffith usó textos de *History of the American*

People, el libro en diez volúmenes de Woodrow Wilson. A cambio, Wilson proyectó la película en la Casa Blanca. Aquello fue arte como política y cosechó un éxito tremendo. Dio un vuelco a la industria del cine, al arte cinematográfico y a la historia estadounidense. *El nacimiento de una nación* auspició el nacimiento del segundo Ku Klux Klan, cuyos rituales —que aún hoy nos acechan— están tomados directamente de la película. En 1919, cuatro años después del estreno de la película, el Verano Rojo y el azote de los linchamientos asolaron el país. La vida imitó al arte y las personas negras tuvieron que huir y luchar para sobrevivir.

Hemos vivido durante tanto tiempo bajo una clase de gente que gobernó la cultura estadounidense con una cruz flamígera que a menudo dejamos de fijarnos en la relevancia del propio hecho de que alguien nos gobierna. Pero ellos no. Así pues, los redentores de nuestro tiempo ven su reino asediado por Barbies trans, mutantes musulmanes, hijas que salen con hijas, hijos que hacen truco o trato como reyes de Wakanda… Esa cultura en auge no asusta por lo que hace ahora, sino por lo que augura para el mañana: un mundo distinto en el que los límites de la humanidad no se tracen ni se impongan tan fácilmente. En ese contexto, cuando las Moms for Liberty (Madres por la Libertad) chillan «¡Pensad en los niños!», tenemos que tomárnoslas en serio. Lo que dicen es que su derecho al país que conocen, su derecho al césped más grande y verde, a los SUV más enormes y robustos, a un arsenal infinito de fusiles AR-15, se basa en una jerarquía, en un orden que las ideas, el arte y los métodos educativos estadounidenses tienen la amabilidad de explicar y santificar.

Ese es el meollo de la cuestión. No es un error que Mary dé clase de escritura al nivel más avanzado y se haya visto acosada. La mayoría de las cosas que se están diciendo sobre la «prohibición de libros» y la «censura» se equivocan. Esto no tiene que ver conmigo ni con ningún escritor del momento. Tiene que ver con los escritores del futuro: con los límites de su imaginación, el prisma de su pensamiento, la profundidad de sus preguntas. No puedo decir que lo supiera al entrar en Lorton aquel primer día, pero cuando daba clases, enseguida vi claro que no iba a bastar con escribir bien.

Necesitábamos más escritores y yo tenía la responsabilidad de ayudarlos como lector, de ser un público activo para las historias que quisieran contar, o, como profesor, para que aprendieran a contar esas historias mejor, a profundizar más en su propia verdad de la misma forma que en mí suscitaba euforia, y llegaran al corazón de los lectores y los enardecieran, como habían enardecido a Mary desde la universidad, con palabras sobre el papel.

Mientras caminábamos por los terrenos del Parlamento estatal, pensé en lo que significaba para un estudiante joven visitar aquel lugar. Pensé en lo que tenía que significar caminar entre aquellos miembros del Ku Klux Klan, esclavistas y segregacionistas elevados en sus plataformas a la categoría de titanes. Pensé en lo que significa volver a las universidades, donde están expulsando poco a poco las obras que cuestionan esa beatificación, a las bibliotecas que están limpiando de historias incómodas. Y pensé en que todo eso consigue no solo desinformar, sino maleducar; no solo garantiza que se memoricen las respuestas correctas, sino que jamás lleguen a formularse las preguntas equivocadas. Y pensé en mí mismo en Baltimore y en aquello para lo que me estaban educando. Los libros que había en mi casa me salvaron gracias al mensaje implícito de que el aprendizaje no tiene lugar exclusivamente en los colegios. ¿Quién sería yo abandonado a los designios de quienes buscan encoger la educación, hacerla ordenada y maleable? No lo sé. Pero sé lo que no sería: escritor.

Quizá las estatuas y la pompa os engañen. Parecen símbolos de guerras dirimidas tiempo ha, libradas en nombre de señores que murieron hace mucho. Pero su Redención no aspira a honrar el pasado, sino a matar el futuro.

IV

EL SUEÑO COLOSAL

«Nos han mentido
demasiado a todos».

NOURA ERAKAT

El último día de mi viaje a Palestina, visité Yad Vashem, el Centro Mundial de Conmemoración de la Shoá. Creo que nunca he visto un espacio de duelo más impresionante. Era finales de mayo, cuando el tiempo en el Levante es seco y cálido. Allí, al igual que en Gorea, rechacé una visita guiada, pues prefería deambular por el complejo —por sus edificios, monumentos y terrenos ajardinados— en compañía de mis propias impresiones. Empecé accediendo a un enorme edificio con paredes de marfil donde me topé con el enorme Libro de los Nombres, setenta tomos independientes que ocupaban casi los ocho metros de la sala que los contiene, con unas diecisiete mil quinientas páginas —cada una, de la altura de un ser humano adulto— en las cuales figuran los nombres de los casi cinco millones de judíos asesinados en el Holocausto.

Di la vuelta al libro lentamente, pasando el pulgar por las páginas, deteniéndome de vez en cuando, hasta que hube circunnavegado el cataclismo entero. Solo llevaba veinte minutos de visita y ya sentía la necesidad de descansar. Me senté en un banco cercano y me sumí en una especie de reflexión irreflexiva en la que sentía pero no hablaba (ni siquiera conmigo mismo). La mente humana no puede asimilar tanta tragedia al mismo tiempo, así que cuando las vidas perdidas se cuentan por cientos, luego por miles y después por millones, cuando el asesinato se convierte en una extensa masa que parece no tener fin, perdemos la capacidad de ver a sus víctimas como algo más que un conjunto abstracto, casi teórico, de vidas. De esa forma, se perpetra un segundo crimen: los seres humanos quedan reducidos a una papilla de sufrimiento. En

Yad Vashem, la mera enormidad del libro refleja la envergadura del crimen que recoge, pero los nombres, inscritos con claridad, destacan sobre la masa, como estrellas perlando la noche. En ese sentido, el Libro de los Nombres consigue precisamente lo que los escritores aspiramos a hacer: esclarece.

Permanecí sentado en el banco mirando a una joven pareja que hablaba en francés y hojeaba el libro buscando el nombre de un familiar perdido. Después, me levanté, salí de aquella sala con paredes de marfil y recorrí la avenida de los Justos de las Naciones, un largo espacio exterior dedicado a los gentiles que habían arriesgado su vida protegiendo a los judíos perseguidos por Hitler. Al final de la avenida, entré en el Museo de la Historia del Holocausto de Yad Vashem. He recorrido los pasillos en espiral del Museo Nacional de Historia y Cultura Afroamericana, un viaje que comienza en las profundidades de un barco de esclavos. He visitado la plantación Whitney, en Nueva Orleans, que no se centra en las bellezas sureñas ni en los julepes de menta, sino en el sistema de trabajo forzoso que ataba, explotaba y azotaba a seres humanos hasta casi matarlos. He estado ante los terraplenes de The Wilderness, en Virginia,[26] donde hubo hombres que se quemaron vivos por defender ese mismo sistema. El hecho de que nuestro país preste más atención a los genocidios extranjeros que a los que se producen en territorio estadounidense podría hacernos creer erróneamente en una especie de cuasi negacionismo, en el que podríamos pensar que las atrocidades del Holocausto se exageran con ánimo efectista. Pero eso no es así. Cada vez que visito un espacio de memoria dedicado a esa catástrofe en concreto, siempre salgo pensando que fue peor de lo que pensaba, peor de lo que jamás podría imaginar. Y Yad Vashem no fue una excepción.

Al entrar en el edificio principal, me encontré con un *collage* de películas caseras filmadas en la época en que aquel avance tecnológico aún era una novedad. Habían hilvanado vídeos fragmentados de comunidades judías de manera que pareciese un único rollo de película sin interrupciones. Estaba demasiado aturdido como para tomar notas de todas las imágenes, pero una de ellas aún me atormenta: la de dos niñas pequeñas mirando a cámara,

saludando con la mano, salvando con aquel gesto los años que nos separaban. Cuando desaparecieron, me sentí como si estuviera en la cinta transportadora del tiempo, moviéndome por un mundo que también estaba a punto de desaparecer.

Seguí caminando, avanzando lentamente por el museo. Vi los retratos de familias asesinadas. Vi los látigos trenzados que usaban para obligar a los cautivos judíos a trabajar en los campos. Había un mapa con pies de foto y gráficos de barras que revelaban los espantosos porcentajes: 3 millones de los 3,25 millones de judíos polacos, aniquilados. Y hubo momentos de un tremendo heroísmo: una exposición contaba la historia de los cincuenta mil judíos salvados por Dimitar Peshev, el portavoz adjunto de la Asamblea Nacional búlgara. Me sentí culpable por necesitar esos escasos momentos de alivio narrativo, aunque solo fuera porque escribir me ha inculcado la virtud de hacer frente al horror sin exigir una esperanza barata y fácil. Pero cuando estás ahí y contemplas la historia del campo de concentración de Klooga, comandado por oficiales nazis tan obsesionados con matar que asesinaron a unos dos mil judíos antes que dejar que los rescataran las tropas rusas que se encontraban a apenas unos días de distancia, empiezas a sentir que la esperanza se te escurre entre los dedos, y no hablo solo de la esperanza por los cautivos judíos de Klooga. En un lugar así, tu mente se expande a medida que florece el extremo oscuro de tu imaginación, y te preguntas si tendrá fondo la depravación humana y, en caso negativo, qué esperanza nos queda a los demás.

Pero había sido ese tipo de viaje: una expansión de la oscuridad, un forcejeo con su tamaño, su forma, su peso. Recuerdo estar delante de una exposición que contaba la historia del Struma, un barco desvencijado que rescató a unos 781 judíos de una muerte segura en Rumanía y los llevó a la frontera con Turquía. Sus pasajeros suplicaron entrar en Palestina, que, por aquel entonces, se encontraba bajo mandato británico. Los refugiados fueron rechazados, remolcados por el estrecho del Bósforo hasta el mar Negro y abandonados. Al día siguiente, un torpedo ruso errante impactó contra el barco y mató a todo el mundo salvo a David Stoliar, de diecinueve años. He ahí un hombre íntimamente

familiarizado con la oscuridad. Estando en Rumanía, había sido expulsado del colegio por el crimen de ser judío y pasado una temporada en un campo de trabajo; todo eso, antes incluso de embarcar en el Struma. Y para 1948 Stoliar era libre, un soldado que luchaba por tratar de materializar el ideal sionista de un Estado judío.

La formación de Israel, la luz surgida de la oscuridad de la Shoá, se ve desde hace tiempo como una edificante coda del Holocausto, un ejemplo del largo arco del universo moral que se curva hacia la justicia. Vi la conexión hecha allí mismo, en Yad Vashem, en una de sus últimas exposiciones: una cinta en blanco y negro de David Ben Gurión declarando la creación del Estado israelí. Ese arco —del Holocausto al Estado-nación— se ha descrito en películas, en libros y en la memoria global. La implacable crudeza de *La lista de Schindler* encuentra alivio en el hecho de que los judíos errantes e indeseados a quienes salvó Schindler encuentran un hogar en su tierra prometida mientras suena de fondo la canción «Jerusalem of Gold». Así, la falta de alivio puede satisfacerse de manera permanente: por fin se han reparado dos mil años de injusticias y el pueblo oprimido, perseguido y sometido a un genocidio industrializado no solo ha sobrevivido, sino que ha conseguido regresar a la patria otorgada por Dios.

La «patria» —con todas sus implicaciones de seguridad, calidez y familia— constituye solamente la mitad de la historia nacional de Israel. No es solo que al pueblo judío le permitieran por fin cultivar su tierra prometida, sin el terror de los gentiles, sino que en esa tierra prometida erigieron un Estado judío, es decir, la nación judía adherida a una bandera, un idioma y un Ejército judíos oficiales. Y eso no supuso solamente libertad, sino también poder. Después del asesinato masivo de Renania, después de que todas las civilizaciones los hubieran abandonado en las cámaras de gas, después de Dreyfus y Shylock, después de la expulsión de España, después de dos mil años de estragos, el pueblo judío había asumido su lugar entre Los Fuertes. Esta historia no solo adopta la forma del arco curvo de la justicia, sino algo más: la de un círculo perfecto. No es solo una reparación, sino una restauración, una redención.

Y esa redención se hizo evidente en cuanto entré en Yad Vashem, porque lo primero que vi allí no fue una exposición, sino una hilera de unos veinte soldados uniformados portando armas del tamaño de niños pequeños. Y también ellos eran apenas unos niños —por la pinta, acababan de terminar el colegio— y estaban inmersos en algún tipo de broma que solo ellos conocían. Me quedé mirándolos, probablemente durante más tiempo del debido. Me resultaba un poco incongruente que se esgrimieran tantas armas con tanto descaro en un lugar tan solemne como aquel. Sabía que estaban ahí para proteger ese lugar de quienes desearían que la obra de Hitler hubiera sido más completa. Pero, para entonces, ya sabía que eso no era lo único que protegían los soldados de aquel país.

Durante mi primer día completo en Jerusalén, entré en la Ciudad Vieja con un grupo de colegas escritores, editores y artistas. Nos alojábamos en Jerusalén Este, que lleva bajo ocupación israelí, junto con Cisjordania y Gaza, desde 1967. Éramos unos doce en total, venidos de distintas partes del mundo —Sudáfrica, Cachemira, el Reino Unido y los Estados Unidos— por invitación del Festival Palestino de Literatura. Durante cinco días, nuestros anfitriones nos llevaron de ciudad en ciudad para que viéramos Palestina desde el terreno. El sol brillaba enorme en el cielo abierto y despejado, pero el aire era relativamente fresco. Caminamos en grupo hasta la Puerta de los Leones, donde conocimos al guardián de uno de los lugares más sagrados del islam: el complejo de Al-Aqsa, que alberga la mezquita de Al-Aqsa y la Cúpula de la Roca. Ese era el propósito de nuestra visita, pero lo dificultaban las falanges de soldados que verificaron nuestros pasaportes y luego, sin razón aparente, nos hicieron esperar.

La tierra del complejo de Al-Aqsa es sagrada tanto para los musulmanes como para los judíos. Los musulmanes creen que Al-Aqsa es donde el profeta Mahoma ascendió al cielo. El pueblo judío tiene otro nombre para el complejo de Al-Aqsa: el Monte del Templo, un terreno sagrado cuyo poder emana de una mezcla de leyenda y biografía colectivas y hechos históricos. Las tres religiones abrahámicas —cristianismo, judaísmo e islam— creen que en el

Monte del Templo se ubicaba el templo construido por el bíblico rey Salomón. Al margen de la fe, en el Monte del Templo se ubicó el templo del rey Herodes. Y, mientras que las pruebas arqueológicas del templo de Salomón son escasas, de la existencia del templo del rey Herodes no cabe ninguna duda. Y luego está la profecía, pues hay ávidos creyentes que sostienen que algún día se erigirá en el Monte un tercer templo que proclamará la venida del Mesías. Lo único que queda del templo de Herodes es el Muro Occidental en el extremo de Al-Aqsa, que es también el área adjudicada a los judíos para el culto bajo un acuerdo llamado *statu quo*, que divide la Ciudad Vieja en zonas de culto independientes para judíos, cristianos y musulmanes. La propia Jerusalén moderna está dividida en Este y Oeste; en la primera viven sobre todo palestinos y, en la segunda, israelíes. Los defensores de la solución de los dos Estados llevan tiempo imaginando Jerusalén Oeste como la capital de Israel y Jerusalén Este como la capital del Estado palestino. La Ciudad Vieja se encuentra en Jerusalén Este y, por el momento, un habiz financiado por Jordania ejerce el control nominal de Al-Aqsa. Pero el control real recae en la potencia ocupante, con resultados predecibles: los israelíes visitan regularmente Al-Aqsa, mientras que a los palestinos se les prohíbe el acceso al Muro Occidental.

Permanecimos en la Puerta de los Leones unos cuarenta y cinco minutos, hablando entre nosotros, sin entender del todo lo que ocurría ni por qué nos habían parado. ¿Era porque llevábamos cámaras? ¿Porque nuestro guía era de Jordania? No nos dieron ninguna justificación, ni nos hicieron preguntas ni nos dieron instrucciones. Los soldados se limitaban a bloquearnos el paso con sus gigantescas armas. Yo me apoyé contra un muro cercano y observé a grupos de turistas entrar y salir por la Puerta de los Leones sin que los hostigaran ni interrogaran, pero en todo el tiempo que nos tuvieron esperando no pasó nadie visiblemente musulmán por la puerta. No podía expresar con palabras lo que estaba presenciando, pero al ver a aquellos soldados robándonos el tiempo, con el sol arrancando destellos a sus gafas de sol como si fueran *sheriffs* de Georgia, sentí que la lente de mi mente se

curvaba para refractar el borrón de acontecimientos nuevos y extraños.

Al día siguiente, me encontraba caminando por la ciudad vieja de Hebrón con el mismo grupo y con Walid Abu al-Halawah, un urbanista local. Al-Halawah, con gafas ahumadas, vaqueros oscuros y una camisa verde de manga larga, nos explicó que cuando él era niño la ciudad era abierta y animada, tenía un próspero mercado y oleadas de peregrinos venían a visitar Al-Haram Al-Ibrahimi, que se cree que es donde están enterrados Abraham, Sara, Isaac y Jacob. Pero, como en la Ciudad Vieja, los soldados israelíes ejercían un control total sobre todos los movimientos de la ciudad. Nos encontrábamos ante la puerta de la calle Al-Shuhada, que en tiempos fue la principal calle del mercado de la vieja Hebrón. Hoy en día, los palestinos tienen prohibida la entrada a esa calle, mientras que los colonos circulan a placer por toda la ciudad. «Hay ciento veintiséis cámaras israelíes grabando y registrando todo el camino hasta aquí —explicó Walid antes de señalar una azotea tras otra y decir—: Ahí hay una cámara. Ahí hay otra. Y allí, otra».

La característica más visible de la ciudad era su increíble variedad de puestos de control: algunos de ellos consistían simplemente en soldados merodeando, mientras que otros tenían unas verjas enormes con torniquetes metálicos. Cuando nos acercábamos a uno de ellos, vi que un soldado paraba a dos escolares palestinos y los hacía retroceder por la calle por la que habían venido. Y entonces nos llegó el turno. Nos fuimos acercando de uno en uno. Verificaron nuestro pasaporte y nos dejaron continuar. Esos soldados deambulan a placer, parando e interrogando a capricho. Aquel día, más tarde, salí a comprarle algunas cosas a un tendero. Pero, antes de que pudiera llegar, un soldado salió de un puesto de control, me bloqueó el paso y me pidió que declarase mi religión. Me miró con escepticismo cuando le dije que no profesaba ninguna y me preguntó por la religión de mis padres. Cuando le dije que tampoco ellos eran religiosos, entornó los ojos y me preguntó por mis abuelos. Al decirle que eran cristianos, me dejó pasar.

Si aquello hubiera sucedido en los Estados Unidos, os habría dicho que el soldado que me paró era negro, aunque supongo que allí también lo era. De hecho, por todas partes había soldados «negros» abusando de su poder sobre los palestinos, muchos de los cuales habrían sido considerados «blancos» en los Estados Unidos. De nuevo, sentí que la lente mental se curvaba hacia la luz y recordé algo que sé desde hace tiempo, sobre lo que he escrito y hablado, pero que me dejó estupefacto al observarlo allí de forma tan detallada y cruda: que la raza es una especie de poder, ni más ni menos. En aquel momento, entendí cómo habría caído en la jerarquía de poder si le hubiera dicho a aquel soldado negro que era musulmán. Y en aquella calle, tan lejos de casa, sentí de pronto que había viajado en el tiempo además de en el espacio.

Pues, tan cierto como que mis antepasados nacieron en un país en el que ninguno de ellos era igual a ningún hombre blanco, Israel se estaba revelando como un país en el que ningún palestino es igual a ninguna persona judía sea de donde sea. Ese hecho no es difícil de apreciar. Al margen de mis impresiones iniciales, la propia ley aboga de manera clara y directa por una sociedad de dos niveles. Los ciudadanos judíos de Israel que se casen con cristianos de Escocia pueden transmitir su ciudadanía a su pareja e hijos; los ciudadanos palestinos de Israel no pueden. Los israelíes judíos de Jerusalén son ciudadanos del Estado; los palestinos de la ciudad son simplemente «residentes permanentes», una especie de infraciudadanía que conlleva una reducción de derechos y privilegios. En Hebrón, los colonos judíos están sujetos a la ley civil, con todos sus derechos y protecciones, mientras que los palestinos de la misma ciudad, al carecer de Estado, están sujetos a los tribunales militares, con todo su poder sumario y su escepticismo.

La naturaleza segregada y desigual del dominio israelí es intensa y omnipresente, algo que vi con mis propios ojos. Las carreteras y autopistas que recorrimos estaban señalizadas para matrículas de distintos colores: las amarillas, usadas sobre todo por los judíos, y las blancas con letras verdes, usadas casi en exclusiva por los no judíos. Mientras circulábamos por esas carreteras en Cisjordania, nuestro guía nos iba señalando los asentamientos. Yo siempre había

creído que esa palabra hacía referencia a robustos campamentos apostados en el desierto, pero, en realidad, se parecían más a las zonas residenciales estadounidenses y se diferenciaban de los pueblos de los palestinos por las casas con grandes tejados rojos, de la misma manera que las cercas blancas de madera denotaban las urbanizaciones estadounidenses del siglo xx y no sus atestadas ciudades.

En muchos de los tejados palestinos, vi grandes cisternas para recoger agua de lluvia. Esas cisternas eran casi sin duda ilegales: el control del Estado israelí sobre Cisjordania incluye el control de los acuíferos terrestres y del agua de la lluvia que cae del cielo. Cualquier estructura diseñada para recoger agua requiere de un permiso de la potencia ocupante, pero esos permisos rara vez se conceden a los palestinos. El resultado es predecible: el consumo de agua de los israelíes es casi cuatro veces superior al de los palestinos que viven bajo la ocupación. Y en esos asentamientos cisjordanos que yo tomaba por meros puestos de avanzada hay clubes de campo con enormes piscinas. Al ver esas cisternas, se me ocurrió que Israel ha avanzado más allá del Sur de Jim Crow y ha segregado no solo las piscinas y las fuentes, sino la propia agua. Y, más aún, se me ocurrió que seguía habiendo un sitio en el planeta —bajo el patrocinio estadounidense— que se parecía al mundo en el que habían nacido mis padres.

Y yo me encontraba en aquel mundo, incluso cuando caminaba vacilante por Yad Vashem, que es, entre otras cosas, una fabulosa narrativa de ancestros conquistados construida por su progenie conquistadora. Ahora que he recorrido el territorio, lo veo. Pero hubo un tiempo en que lo escudriñé de lejos e invoqué ese mismo territorio en servicio de mi propia historia, más limitada. Me duele admitíroslo. Me duele saber que en mis obras he hecho a gente eso contra lo que he despotricado en esta; que he reducido, menoscabado y borrado a gente. Quiero deciros que me equivocaba. Quiero deciros que vuestra opresión no va a salvaros, que ser víctima no os iluminará, que puede engañaros igual de fácilmente. Eso lo he aprendido aquí. En Haifa. En Ramala. Y, sobre todo, en Yad Vashem. Así pues, esta es otra historia sobre la escritura, el poder,

los ajustes de cuentas; una historia no de redención, sino de reparación.

Cuando pienso en mis primeros tiempos como escritor, lo que recuerdo es una especie de anhelo: «sentía» todo lo que quería decir, aunque no lo «supiera» exactamente. Había muchísimas cosas que no entendía y lo que sí alcanzaba a comprender era incapaz de expresarlo con todas las capas y el colorido que de verdad transmitirían esa visión a los lectores. Cuando me enamoraba de alguna chica, sentía mis emociones tan dominadas que solo conseguía desahogarme escribiendo sobre ello. Pero cuando sacaba mi cuaderno de redacción blanco y negro y me ponía a escribir, lo que veía eran las palabras de mil otros hombres que me habían precedido. No tenía voz, es decir, no tenía cadencia, léxico ni una idea de la belleza propios. Me quedaba despierto hasta tarde leyendo una y otra vez el poema «As You Leave Me», de Etheridge Knight, preguntándome cómo narices lo hacía el tío. ¿Qué significa mirar a la mujer a la que amas «desaparecer en las calles oscuras / para silbar y sonreír a los clientes»? Qué joven era. Sabía lo que era querer en un sentido y que me quisieran en otro, pero no de aquella manera, con una mujer que salía a «silbar y sonreír a los clientes». Aquella frase era una descripción tan elegante del trabajo sexual que creo que Etheridge Knight sabía lo suficiente sobre esa vida como para hacernos sentir que tenía experiencia aunque no la tuviera. Para mí, eso encerraba una lección. Sé que hay escritores que pueden concebir un mundo de la nada. Pero yo no soy de esos. La idea de la belleza que perseguía tenía que surgir del conocimiento.

Hace diez años, llegué a creer que había adquirido por fin todas las destrezas y técnicas de las que he hablado con vosotros: la belleza inherente a la textura y el ritmo de las palabras, la enorme relevancia de la información directa y la investigación profunda, la fuerza del lenguaje activo y deliberado, el poder de los tiempos verbales, la solemnidad de la historia. No creía dominar ese arsenal completo, pero pensaba que entendía bien sus usos. Y, más aún, para mi sorpresa, me encontraba escribiendo para *The Atlantic*, una revista célebre, con recursos para ceñir y reforzar mi escritura.

Aquello era crucial. Yo procedo de una estirpe de escritores autodidactas, hombres y mujeres que se sentían en posesión de alguna verdad esencial, pero que se vieron obligados a atestiguar esa verdad sin verificadores de información, revisores de textos ni acceso a archivos lejanos ni a costosas bases de datos con los que perfeccionar ese testimonio. Pero yo disponía de esas herramientas y comprendía que, por mucho que sintiera que tenía algún tipo de poder como escritor, el poder amplificador de la institución que me rodeaba era indispensable.

Todo aquello lo desarrollé, con todo lujo de detalles, en un reportaje para *The Atlantic* titulado «The Case for Reparations» (Argumentos a favor de las reparaciones). Mientras lo escribía, lo sentía fluir en mi interior: mi estudio de la lengua, mis lecturas y mis reportajes se fundían en lo que se me antojaba como una disertación para un público unipersonal. Ya sé que parece una locura. Pero en los meses anteriores a la publicación del reportaje sentía que había dado por fin con la respuesta a la inquietante pregunta de por qué las personas como yo estábamos siempre en los últimos puestos de casi todos los indicadores socioeconómicos. La respuesta era sencilla: la persistencia de nuestras penurias se correspondía de manera exacta con la de nuestro expolio. Yo tenía un don, un don que no consistía únicamente en el conocimiento de que «ellos» mentían (sobre nosotros, sobre este país y sobre sí mismos), sino en las pruebas: los estudios, las monografías y mi propia labor periodística. Y había una institución que daba fe de la validez de ese ejercicio, que lo respaldaba con su peso y su influencia. Supongo que es raro que os diga eso yo, que predico el poder de la escritura, pero me sorprendió lo mucho que surgió de esa unión. Me había puesto el listón relativamente bajo: combinar el trabajo académico y el periodismo de una manera dinámica y apasionante, «convertir la escritura política en arte», como había implorado Orwell, para que la idea de las reparaciones, la noción de que nos habían robado y nos tenían que recompensar, dejara de ser objeto de escarnio fácil para los ladrones. Quizá fuera ese mi error. Es peliagudo hacer una acusación amparándote en la ley de esos contra quienes presentas cargos. Por mucho que intentes recordar

tus motivos, por mucho que creas haber salido airoso, no dejas de estar en su mundo y, por lo tanto, te sientes obligado a hablarles valiéndote de sus símbolos e historias. Esa necesidad es aún mayor cuando eres un desconocido para ellos, incluso un adversario, porque tus reivindicaciones siempre se reciben con un escepticismo mayor. Yo vivía en un mundo de directores de revista y redactores blancos. A muchos de ellos los respetaba y admiraba a nivel profesional y a algunos los consideraba amigos. El sentimiento era mutuo y pocos sitios había que estuvieran más abiertos a financiarme y cultivar mi escritura y mi imaginación que *The Atlantic*. Ahora pienso que me sentía agradecido por tener siquiera la oportunidad de publicar lo que consideraba una idea tan radical en la portada de una revista tan consagrada y aclamada. Pero también sentía que estaba intentando exponer la verdad y la gravedad de la deuda del supremacismo blanco a personas que no entendían la cuestión de manera intuitiva y a las que les costaría mucho imaginar que llegara a saldarse esa deuda. Por eso, en mi argumentación, recurrí a la misma historia invocada por Yad Vashem —el círculo perfecto, del Holocausto al Estado— y a los esfuerzos alemanes por pagar su inconcebible deuda reparando al Estado de Israel.

Por aquel entonces, tenía la vaga idea de que Israel como país estaba cometiendo una profunda injusticia contra el pueblo palestino, aunque no tenía claro en qué consistía exactamente. Y sabía que había una larga historia de alianzas entre los luchadores por la libertad palestinos y los activistas negros radicales de los que yo provenía. Recuerdo que mi padre, cuando veíamos juntos las noticias de la noche, me transmitía la sensación de que los israelíes eran «blancos» y los palestinos, «negros», es decir, que los primeros eran los opresores y los últimos, los oprimidos. Y una vez —cuando yo aún soñaba con ser poeta— mi padre me dio un libro de Suheir Hammad, una poeta estadounidense de origen palestino, titulado *Born Palestinian, Born Black* (Palestina de nacimiento, negra de nacimiento), y esa combinación se me antojó natural, aunque por aquel entonces no habría sido capaz de expresar por qué.

Lo que tenía era un instinto humano de que se estaba cometiendo contra los palestinos una tremenda injusticia, que

seguramente data del escepticismo vindicativo de los Estados Unidos y lo que yo percibía como blanquitud. Pero me hice periodista en el preciso momento en el que tanto el vindicacionismo como la política del instinto empezaban a antojárseme incompletos. «The Case for Reparations» me enorgullecía porque, aunque confiaba en el instinto, era una síntesis de hechos. Estaba escrita siguiendo el ejemplo de los redactores de revista (blancos, en su mayoría) a quienes admiraba, periodistas valientes y maestros en el arte de coger muchas corrientes periodísticas distintas y combinarlas en una narrativa coherente y fascinante. Muchos de ellos escribían sobre el «conflicto israelí-palestino» y sus textos me inculcaron la idea de que la comprensión de un «conflicto» radica en el conocimiento, no en la moralidad. Y ese conocimiento me era tan ajeno como las matemáticas computacionales. A eso se añadía mi régimen regular de periodismo especializado, programas dominicales de entrevistas y conversaciones sueltas, todo lo cual validaba la aparente complejidad del «conflicto». Pero incluso en medio de esa complejidad había una cierta narrativa indiscutible enfatizada por tópicos que adoptaban un aire de verdad irrefutable: Israel era una «democracia judía» —de hecho, «la única democracia de Oriente Medio»— y tenía tanto «derecho a existir» como «derecho a defenderse».

En gran medida, yo había apostado mi escritura precisamente en contra de ese tipo de tópicos y ficciones nacionales facilones. Y por esa labor se me había recompensado y honrado de manera generosa. Pero el año en que escribí «The Case for Reparations» fue el mismo en que solicité mi primer pasaporte como adulto. Mi trabajo, aunque elogiado, era local y, en algún lugar de mi mente, yo seguía siendo ese que no había terminado la universidad, ese «Hoy Ta-Nehisi ha estado inquieto» escrito en rojo chillón. Sentía en mi vida la gran mano de la suerte y me encontraba, como por ensalmo, rodeado de personas que sabían cosas reales sobre el mundo, periodistas que habían cubierto guerras civiles, que habían sido evacuados de zonas de combate y que conocían el uso correcto de palabras como *intestino* y *sectario*. Era consciente de mi profunda ignorancia sobre el mundo que se encontraba al otro lado de las

fronteras de los Estados Unidos y, con ella, sentía una profunda vergüenza.

Pero los sellos en el pasaporte y la riqueza léxica no otorgan ni sabiduría ni moralidad. Resulta que puedes ver el mundo y, aun así, no ver jamás a las personas que lo pueblan. Los imperios los fundan viajeros cuya marca es la afirmación de poseer un conocimiento exclusivo del nativo. Siempre he imaginado las reparaciones como un rechazo general del expolio. Y, en la memoria moderna, ¿a quiénes se ha expoliado más que a las víctimas del Holocausto? Pero mi modelo no eran las reparaciones de un imperio genocida a las víctimas judías, sino de ese imperio a un Estado judío. Y lo que mis jóvenes ojos veían de ese Estado era un mundo en el que la segregación y la desigualdad estaban vivitas y coleando, donde la norma era las urnas para unos y las balas para los otros. Yo aspiraba a un mundo sin expolio, pero mi prueba de concepto consistía en aún más expolio.

*

Hacia la mitad del viaje, me junté con un grupo de escritores para subir una colina a las afueras de Ramala. El sol azotaba implacable en lo alto mientras las zarzas atacaban desde abajo. Pero, pese a los embistes de la naturaleza, fue un alivio sentirme al otro lado de los muros, las restricciones y los artefactos humanos. Nuestro destino era Sakiya, un retiro ecológico donde un colectivo de palestinos estaba reimaginando su relación con aquella preciosa tierra, que ciertas fuerzas parecían resueltas a arrebatarles sin miramientos. Y de verdad que es preciosa: dos de las casas que hay ahí datan del periodo otomano y el mandato británico respectivamente y hay un santuario del siglo XII. En 1937, Daoud Zalatimo, artista y educador palestino, compró el lugar a una familia agrícola. Zalatimo hospedaba allí a su familia durante los tres meses de verano y se inspiraba en las vistas que ofrecía el lugar. En uno de sus cuadros, aparece su hijo Ibrahim sentado en un coche de juguete rojo con

mirada plácida y recortado contra un jardín verde y florido. Al contemplar esa obra, el historiador del arte John Halaka se preguntó: «¿Por qué este cuadro tan modesto es como un fantasma que me atormenta?». En 1948, mientras a los palestinos los desterraban, Zalatimo cobijó a su familia en su finca. Y más tarde, en 1967, también Zalatimo fue expulsado por las fuerzas israelíes. A su familia y a él les prohibieron regresar más que en visitas de un día. Zalatimo murió en 2001.

Nuestra guía por la historia y el paisaje del lugar era la arquitecta Sahar Qawasmi, cofundadora de Sakiya junto con su pareja, el cineasta Nida Sinnokrot. Sahar nació en Kuwait, pero su familia es de Palestina: Ramala, Hebrón y el valle del Jordán. Durante la segunda intifada, mientras los palestinos combatían la ocupación israelí y ciudades como Hebrón se convertían en zonas de combate, las Fuerzas de Defensa de Israel expandieron su red de puestos de control e impusieron el toque de queda. Sahar, que por aquel entonces estudiaba en la cercana Universidad de Birzeit, se sentía presa, así que empezó a explorar con sus amigos las colinas que rodeaban Ramala. Durante uno de esos paseos, Sahar encontró la finca de Zalatimo, deshabitada desde 1967, aunque seguía siendo propiedad de la familia. Había basura por todas partes. Los vándalos habían destrozado la finca buscando objetos de valor. La naturaleza se había impuesto y los árboles crecían traspasando el suelo. Sin embargo, el sitio «tenía magia», como me diría más tarde Sahar. Quizá fuera la casa construida en lo alto de la colina con vistas a un valle. Quizá fuera que no resultaba accesible en coche y cada visita daba sensación de peregrinaje. Quizá fuera la pura vetustez del lugar: los restos arqueológicos se remontan a los cruzados, los romanos y los cananeos. O quizá fuera el agua, un arroyo natural que conservaba su forma tradicional. Por el motivo que fuese, el sitio dejó a Sahar con una sensación de «santidad». Nida y ella fundaron Sakiya en 2016 y llevaban desde entonces tratando de preservar esa santidad.

El esfuerzo era constante. A mitad de la subida, nos detuvimos a contemplar un madroño oriental, con las enormes ramas de un color rojo amarronado desplegadas como la cabeza de una hidra. Era espléndido y, por un instante, nos limitamos a contemplar aquella hermosura. Después, Sahar dirigió nuestra atención a los glifos grabados en el tronco: la tarjeta de visita de una milicia israelí local. Sahar explicó que esos milicianos se presentaban allí cuando les apetecía y vandalizaban la tierra que consideraban su patria otorgada por Dios. Una noche, Sahar y Nida se despertaron por culpa de unos ruidos. Pensaron que sería un grupo de niños, pero los ruidos se volvieron más fuertes y, cuando salieron, vieron que la casa estaba rodeada por unos veinte colonos que echaron a correr cuando vieron a Nida. Pero el trabajo estaba hecho: habían robado herramientas, destrozado un horno y matado peces. Más tarde, cuando pregunté a Sahar cómo vivían Nida y ella con aquella amenaza constante a su propiedad y su seguridad, me dijo:

> Es una vida precaria. Al mismo tiempo, tenemos la firme voluntad de quedarnos y seguir trabajando. Hay comunidades cuyos pueblos son destruidos ochenta veces, pero ellos vuelven. Se convierte en parte de nuestra forma de vida. Es un modo de supervivencia. Es como se vive en la tierra. Seguiremos volviendo, construyendo lo que destruyen una y otra vez.

Seguimos caminando hasta que hubimos completado nuestro peregrinaje y alcanzado la cima de la colina. En el cielo despejado flotaban nubecillas dispersas. Un rebaño de cabras nos adelantó despacio y vimos a un trabajador centrar su atención en una cabra tumbada en el suelo. Estaba de parto. Mis compañeros escritores y yo rodeamos a la cabra a una distancia respetuosa y observamos atónitos cómo el trabajador traía al mundo dos cabritos untados con la viscosa sustancia amarilla de la nueva vida. Ligeramente fascinados, entramos en uno de los edificios, donde me separé del grupo y me alejé por mi cuenta. Me encontré en un dormitorio que, según me habían dicho, a veces acogía residencias artísticas. Me senté en el sofá cama y pasé diez minutos desarrollando mi propia residencia. Oía balar a las cabras y hablar a mis compañeros fuera.

Me acordé de nuestra visita a Lod, una ciudad dentro de las fronteras de Israel donde en 1948 las emergentes Fuerzas de Defensa de Israel masacraron a un grupo de palestinos lanzando granadas dentro de una mezquita, entre otros métodos. Nuestro guía allí, Umar al-Ghubari, estaba interesado en la historia de la masacre, así como en el hecho de que contradecía el noble mito de creación del propio Israel. La trascendencia de esa contranarrativa, del vindicacionismo palestino, se volvió evidente cuando llegamos al lugar de la masacre. Estábamos parados en una mediana enfrente de la mezquita mientras el guía narraba los hechos, citando las palabras de los propios soldados israelíes. Al lanzar una ojeada, vi a un hombre israelí con gafas oscuras de pie junto a nuestro grupito. Sabía que era israelí solamente por la furia con la que miraba a nuestro guía mientras este relataba la historia del lugar. Al principio, tuve la misma reacción semiescandalizada que suelo tener en los Estados Unidos cuando quienes ostentan el poder se oponen con tanta violencia a las palabras. Me parecía absurdo. Umar no tenía pistolas ni cuchillos. Y estaba en una tierra que se encontraba bajo el firme dominio de Israel. Aun así, Umar entrañaba una amenaza: la del narrador que, mediante las palabras, es capaz de erosionar las afirmaciones de los poderosos.

«Todos y cada uno de los imperios han asegurado en su discurso oficial que no son como los demás», escribe Edward Said: Que sus circunstancias son especiales, que tienen la misión de iluminar, civilizar y llevar el orden y la democracia y que solo emplean la fuerza como último recurso. Y lo que resulta aún más triste es que siempre hay un coro de intelectuales dispuestos a pronunciar palabras tranquilizadoras sobre imperios benignos o altruistas, como si no debiéramos fiarnos de lo que ven nuestros ojos al contemplar la destrucción, la miseria y la muerte provocada por la última *mission civilisatrice*.

Pocos días después de publicar «The Case for Reparations», empecé a percatarme del error. Pero tuvieron que pasar años para que se agravara la profundidad de ese error y, con ella, mi propia deuda. Lo sentí con intensidad en lo alto de aquella colina; el error era de

mucho mayor calado que el simple hecho de haber seleccionado el modelo equivocado. Mis argumentos a favor de las reparaciones se apoyaban en una serie de casos que se remontaban a James Forman, Queen Mother Moore y Callie House hasta llegar a Belinda Royall, en la propia fundación de los Estados Unidos. En ese sentido, los argumentos ni siquiera eran míos, sino que eran ancestrales. Y su blanco era una de las invenciones más malévolas del mundo: la esclavitud racializada y todo lo que se derivó de ella. Los antepasados me son importantes: perviven para mí, no como fantasmas, sino en las palabras. Muchas veces, antes de sentarme a escribir, releo esas palabras en narrativas esclavistas, cartas de libertos, autobiografías o poemas. Leo las palabras en voz alta como un conjuro: «Querido Dangerfield: no te imaginas las ganas que tengo de verte. Ven en cuanto puedas…». «Vivía con el miedo constante a que la señora Moore, el ama de mi querida esposa, se viera necesitada de dinero y la vendiera…». «Ojalá te casaras con un buen hombre, pues cada vez que me llega una carta tuya me deja destrozada…». Siento una parte de lo que ellos sintieron —una parte de su amor, su rabia, su esperanza, su desesperación— y en eso consiste la fuerza que intento transmitir cuando escribo. No estoy solo. Formo parte de una tradición.

Durante toda aquella semana, escuché a los palestinos invocar esa tradición, invocar a James Baldwin, Amiri Baraka o Angela Davis, explicar que esos escritores y activistas les revelaban algo de su propia lucha. Y todas las noches los invitados al festival se reunían para una lectura o una charla con escritores e intelectuales palestinos locales. Una noche, estando yo entre el público, me quedé estupefacto cuando en una mesa redonda una escritora palestina llamada Bekriah Mawasi citó uno de mis libros. En aquel momento, sentí el calor de la solidaridad, de «pueblos conquistados» —como lo expresó uno de mis compañeros— que se encuentran a través del abismo de los océanos y la experiencia. Pero, por mucha calidez que sintiera, también sabía que, al encontrarnos a través del abismo, uno de nosotros había llegado más lejos que el otro. Yo soy escritor y abanderado de una tradición, escritor y representante. Y lo que sentí en lo alto de aquella colina, en residencia conmigo mismo, fue que,

aunque mi escritura hubiera despegado, mi representación había flaqueado.

A la mañana siguiente, me marché del festival y fui de Ramala a Jerusalén. Tuve que esperar en torno a una hora a un taxi con el color de matrícula adecuado —amarillo— para que me dejaran cruzar un puesto de control en el muro israelí y salir a la carretera hacia Jerusalén al otro lado. Charlé un poco con mi conductor y luego me sumí en mis pensamientos sobre lo que llevaba de viaje. Era mi sexto día en Palestina, pero sentía que llevaba allí meses. Los días estaban llenos de visitas guiadas y las noches, de charlas; incluso las comidas parecían seminarios. En parte, eso se debía al mero hecho de estar en el extranjero lejos de casa. Pero, sobre todo, se debía a la especificidad de aquel sitio, lo mucho que parecía encarnar Occidente y sus contradicciones, sus reivindicaciones democráticas, sus cimientos en la explotación. De todos los mundos que he explorado en mi vida, creo que ninguno brillaba con tanta fuerza, intensidad e inmediatez como Palestina. Pero cuando la luz se disipó, yo tenía los ojos frescos y vi de maneras nuevas mis propias palabras y las palabras de las que provenían: las historias, columnas, discursos y charlas de «intelectuales dispuestos». Muchas cosas parecían obvias. Los tópicos guardaban cierta simetría: aquellos que afirmaban que Israel era la única democracia de Oriente Medio tenían las mismas probabilidades de asegurar que los Estados Unidos eran la democracia más antigua del mundo. Y ambas afirmaciones se sustentaban en la exclusión de sectores enteros de población que vivían bajo el dominio del Estado. En aquel taxi camino de Jerusalén, esa verdad se me antojó incontestable. Había pasado la mayor parte del tiempo en los territorios ocupados, un mundo de gobierno minoritario. Pero también en el propio Estado reinaban las castas. Los palestinos que viven en Israel tienen una esperanza de vida más baja, son más pobres y viven en vecindarios más violentos. En Israel, ciertas comunidades tienen permiso para discriminar de manera legal a los ciudadanos palestinos mediante el establecimiento de «comités de admisión». Los comités, que operan en el 41 por ciento de las localidades israelíes, gozan de libertad

para vetar a cualquiera que carezca de «idoneidad social» o de «compatibilidad con el tejido social y cultural». Las campañas abiertamente racistas son la norma, como cuando en 2015 Benjamín Netanyahu advirtió: «El Gobierno derechista corre peligro: los votantes árabes están yendo en manada a las mesas electorales». Aunque dijera que la expresión *democracia judía* me había engañado, siempre había estado ahí. La expresión significa lo que dice: una democracia solo y exclusivamente para el pueblo judío.

Si el léxico que llevaba oyendo toda mi vida profesional era erróneo, incluso engañoso, ¿cómo podía describir el proyecto que estaba viendo? Es verdad que «Jim Crow» era lo primero que me había venido a la mente, aunque solo fuera porque es una expresión que connota una injusticia, una clasificación de los seres humanos, la concesión y la privación de derechos a una población. Sin duda, eso es en parte lo que vi en Hebrón, Jerusalén y Lod.

Pero no se trataba solamente del significado literal de «Jim Crow», sino de sus sensaciones. Digo las palabras «Jim Crow» y se abre ante mí un ataúd en cuyo interior hay un niño deshumanizado a base de palizas. Digo «Jim Crow» y veo la bandera de la esclavitud ondeando sobre un capitolio estatal. Digo «Jim Crow» y veo a hombres en un balcón del motel Lorraine señalando hacia el disparo. Digo «Jim Crow» y Detroit Red se vuelve hacia mí y pregunta: «¿Quién te ha enseñado a odiar?». Digo «Jim Crow» y oigo «impuestos al sufragio», «prácticas discriminatorias», «cláusula de exención por derechos adquiridos»[27] y «Solo blancos» y cada una de esas expresiones conjura a su vez imágenes nuevas. Pero «Jim Crow» era el lenguaje de la analogía, de la traducción, no la cosa en sí. Mi misión en Palestina consistía también en echar nuevas raíces, en describir ese nuevo mundo como un universo en sí mismo en vez de como un satélite de mi viejo mundo.

Paré en Jerusalén el tiempo justo para registrarme en el hotel. Me permití una habitación lujosa, con sábanas suaves y bañera. Pagaría por aquel alarde de autocomplacencia. Pero todavía no. Aún me quedaban cinco días en el extranjero y si durante los cinco primeros días había contado con compañeros que estaban teniendo sus propias revelaciones, a partir de aquel momento estaba solo.

Una parte de mí habría hecho lo que fuera por irse a casa. Esa parte me resultaba familiar: era la que siempre se queja de los rigores del periodismo, la incomodidad de hacer preguntas íntimas a desconocidos, la disciplina de escuchar con atención. Esa voz no está más que en mi cabeza, pero en Palestina la oía a un volumen superior. Los días eran más largos y las revelaciones, más intensas. Recuerdo subir andando una cuesta en Hebrón y llegar a una enorme verja de metal con una puerta giratoria. En lo alto de la verja, había un artilugio del tamaño de una caja de zapatos del que sobresalía un tubo. Aunque parecía una cámara, era una torreta diseñada para captar e inmovilizar a un objetivo usando balas «no letales» disparadas por control remoto. El nombre del artilugio estaba escrito en el lateral: «Smart Shooter» (tirador inteligente). Aquello era la vanguardia de la opresión —los primeros pasos hacia una dominación imperial automatizada— y yo tenía pocos motivos para pensar que esos pioneros inventos fueran a quedarse en Palestina. Y eso me hizo sumirme en la desesperanza.

Llevaba fuera diez días, diez días en aquella tierra sagrada de alambre de espino, colonos y fusiles monstruosos. Y cada uno de los días había experimentado un momento de profunda desesperanza. Me moría de ganas de apartar la vista, de volver a casa y mascullar en privado algunas palabras sobre lo que había visto. Y quizá si hubiera estado a mi aire, quizá si no guardara lealtad más que a mí mismo, lo habría hecho. Pero soy escritor y abanderado. Soy escritor y representante. No estoy solo, y no me refiero únicamente a mis antepasados, sino a las personas a las que conocí a diario que vivían bajo el dominio israelí.

Y no había terminado. Bajé en el ascensor hasta el vestíbulo, donde me reuní con Avner Gvaryahu, que dirige Breaking the Silence, un grupo de exsoldados de las Fuerzas de Defensa de Israel que ahora se oponen a la ocupación. Salimos al exterior, donde una vieja camioneta holgazaneaba delante del hotel. El conductor, Guy Batavia, llevaba una gorra de béisbol y gruesas gafas. Nos saludamos, me subí a la camioneta y nos marchamos.

Mis dos anfitriones eran israelíes, como casi todos los guías de la segunda parte de mi viaje. Aquello había sido una decisión

consciente. Pero no era una declaración vacía de «escuchar a ambas partes»: no tenía ningún interés en la defensa de la ocupación y en lo que me parecía segregación. Los periodistas afirman escuchar a «ambas partes» como si algún dios desinteresado hubiera establecido una oposición binaria. Pero son los propios periodistas los que juegan a ser dios: son ellos quienes deciden qué bandos son legítimos y cuáles no, qué opiniones tener en cuenta y cuáles desechar. Y ese poder es una extensión del poder de otros comisarios culturales —ejecutivos de cadenas, productores y editores— cuya principal labor consiste en decidir qué historias se cuentan y cuáles no. Cuando te borran de la argumentación y te eliminan de la narrativa, no existes. Así pues, el complejo de comisarios no se limita a fijar fechas de publicación y autorizar cosas: establece y supervisa un criterio para la humanidad. Sin ese criterio, no puede haber potencia opresora, porque la primera labor del racismo, el sexismo, la homofobia y demás consiste en determinar quién es humano y quién no. Pero hay espacio entre las categorías. Para mí, es un mundo de *Emerge* y Evening Exchange, de barberías y *Baltimore Afros*, una tierra donde *El último dragón* es una clásica película para adolescentes y el *lake trout*[28] es tradición. Siempre he aspirado a expandir el marco de la humanidad, a desplazar las categorías de las imágenes y las ideas. De modo que, al pensar en mi viaje, al colocar los laterales en el campo, mi marco excluía cualquier defensa de lo patentemente inmoral. Y preferiría oír a alguien defender el canibalismo antes que oír un informe sobre lo que había visto en Hebrón con mis propios ojos.

Tras alejarnos del hotel, condujimos hasta alcanzar la carretera 60, la «carretera de los patriarcas», un antiguo camino que se dice que recorrieron los profetas bíblicos de norte a sur hasta llegar a Hebrón. Durante gran parte de ese tramo, Guy permaneció en silencio mientras Avner describía su experiencia en las Fuerzas de Defensa de Israel ejecutando la ocupación. Ahora oigo esa palabra —*ocupación*— como quien oye a un hombre de mediana edad hablar de su «procedimiento médico» cuando lo que quiere decir es «colonoscopia». Para entonces, la constante amenaza de la violencia y las historias que había oído no parecían adecuadas para describir

algo tan clínico como una «ocupación». Pero Avner no se deleitaba con los eufemismos y, más que de «ocupación», hablaba de sus instrumentos: arrestos, puestos de control, archivos de inteligencia, invasión de viviendas.

Me explicó lo siguiente:

> Todas las casas de los territorios ocupados tienen un número que proporciona información básica de la gente que vive en ella. Si los habitantes de la casa están implicados de alguna forma en algún tipo de resistencia, si algún miembro de la familia ha sido encarcelado, si simplemente hay alguien en la lista negra, esa es una casa que *no vas a requisar*, porque pones en peligro a tus tropas. Así que entras en casa de personas que sabes de antemano que son inocentes. Aunque nunca decíamos «inocentes» para referirnos a los palestinos: siempre decíamos «implicados» o «no implicados», porque nadie es «inocente».
>
> Entras en casa de esa familia y básicamente la usas de base militar como si fuera tuya. Está elevada, protegida, pero también es una especie de ojo en el cielo para los soldados que están sobre el terreno. No hay intimidad. Obviamente, no hay orden judicial. No hace falta preguntar ni llamar con antelación. No mandas un correo electrónico. Simplemente, irrumpes en la casa y, por lo general, esposas al cabeza de familia y le vendas los ojos. Si hay algún adolescente que te mira mal o un tío con porte amenazante, haces lo mismo […]. Desconectas los teléfonos y corres las cortinas para que no le digan a nadie que estás allí con ellos, que están aterrados, petrificados y con la cabeza gacha.

Aquello me pareció digno de una película de terror: una familia retenida como rehén, pero no a cambio de un rescate, sino como una demostración del tipo de control que resulta esencial para el dominio israelí. Cuando la solución de los dos Estados parecía estar a la vuelta de la esquina, la idea era que Gaza, Jerusalén Este y Cisjordania conformaran la base territorial de un Estado palestino. Cisjordania se dividió posteriormente en tres zonas: el área A, donde los palestinos controlaban las autoridades civiles y hacían cumplir la ley; el área B, que se gobernaría de manera conjunta, y el área C, que permanecería bajo control israelí. Todo eso suena muy civilizado, pero aquella idea no podía sobrevivir al contacto con un mapa. El área A comprende la mayor parte de la población de

Cisjordania, pero la zona entera es, a efectos prácticos, un archipiélago, lleno de pueblos y centros urbanos densamente poblados, y parece más un test de Rorschach que la base de un Estado. El área B es diminuta y, sobre todo, rodea las afueras de las ciudades. El área C, donde Israel ostenta el poder absoluto, constituye el único territorio contiguo y supone la mayor parte del terreno, incluido el valle del Jordán, que es rico en minerales. Esas distinciones son más de matiz que de líneas claras. La realidad es que Cisjordania está ocupada, es decir, que Israel campa a sus anchas.

Las herramientas de control son diversas: drones y torres de observación vigilan desde arriba; taludes y trincheras bloquean las carreteras desde abajo. Las verjas cercan. Los puestos de control inspeccionan. Nada es predecible. Una carretera que ayer estaba despejada de repente hoy está obstruida por un «puesto de control volante», una verja móvil y un pelotón de soldados pidiendo permisos y papeles. Pero la aleatoriedad es deliberada: la cuestión es hacer que los palestinos sientan constantemente la mano de la ocupación, ya sea en Israel, en Jerusalén Este o en las áreas A, B o C. «No se trata solo de "Nosotros estamos aquí y vosotros allí" —me explicó Avner, describiendo la relación entre las Fuerzas de Defensa de Israel y los palestinos en todas las jurisdicciones—. Es "Nosotros estamos aquí, pero también allí"».

De esa forma, se mantiene al pueblo desgajado y los viejos lazos comunales se deterioran. El primo que antes vivía calle abajo está detrás de un muro. Lo que se recuerda como un largo paseo para cortejar a una esposa potencial en otro pueblo se transforma en un imposible circuito de obstáculos. Y esto se superpone al desgajamiento iniciado en 1948, la separación de los palestinos de Israel en sí de los de Jerusalén Este, y la de los de Jerusalén Este de los de Cisjordania, y la de los de Cisjordania de los de Gaza, y la de los de Gaza del mundo.

Me contó el episodio siguiente:

> Me acuerdo de una misión en la que participé: irrumpir, tomar el control, todo el procedimiento. Estamos junto a la ventana haciendo lo

> que se supone que tenemos que hacer, que es mirar por la ventana. Y entonces uno de mis soldados —yo era sargento, así que uno de mis soldados— me llama diciendo: «Eh, eh, venga rápido, necesito su ayuda».
>
> Cuando llego, la situación era que había un padre en su propia casa intentando llevar a su hija al baño. Y mi soldado estaba ahí con el fusil ladeado en la cara del padre y la hija petrificada entre sus piernas. Para cuando llegué, la niña se había hecho pis encima.
>
> Ese fue uno de esos momentos en los que me dije: «¿Qué cojones estamos haciendo? ¿Para quién es esto?».

Al escribir esto ahora, doy la sensación de entender la relación entre los hechos: las historias de Avner, las complicadas líneas de la ocupación, los tópicos, los artículos. Pero fueron encajando poco a poco. A veces pasaba en coche por un puesto de control, miraba hacia fuera y, para mi sorpresa, veía a un joven soldado apuntando con el rifle a la carretera, es decir, apuntándome a mí. En cuanto me percataba de ello, buscaba una buena razón, una justificación, pero al cabo del tiempo empecé a darme cuenta de que nunca la había. Incluso mientras escuchaba hablar a Avner, cuando acelerábamos fácilmente y sin trabas por carreteras que los palestinos de Cisjordania no pueden usar, una parte de mí seguía buscando. Lo hacía porque el peso del mal es demasiado grande. Lo hacía porque si lo peor era cierto, si me veía obligado a ver las cosas tal cual eran, sabía lo que venía a continuación. Lo hacía porque «una buena razón» también es una escapatoria. Mi debilidad siempre está hablando. Pero mis antepasados también.

Salimos de la carretera 60 y llegamos al asentamiento israelí de Kiryat Arba. Un guarda que parecía originario de Asia Oriental nos retuvo un momento en el puesto de control. Avner le entregó su identificación y estuvieron hablando en hebreo hasta que por fin el guarda nos dejó pasar. Guy aparcó la camioneta y yo seguí a Avner hasta el parque Meir Kahane, un jardincillo llamado así por Meir Kahane, el supremacista judío que, como líder del movimiento kahanista (y miembro de la Knéset), impulsó la anexión permanente de Cisjordania y Gaza y la esclavitud de los palestinos. En 1985, el Gobierno ilegalizó el partido político de Kahane, que fue asesinado

en Nueva York en 1990, pero su discípulo Baruch Goldstein tomó el testigo: cuatro años después de la muerte de Kahane, Goldstein entró en la mezquita de Ibrahim, en Hebrón, y mató a tiros a veintinueve musulmanes que se encontraban rezando. En el parque, nos detuvimos a mirar un pequeño monumento cilíndrico en honor a Kahane y luego avanzamos varios pasos más hasta que llegamos a una enorme losa de piedra que se alzaba sobre el suelo. Era la tumba de Baruch Goldstein, sobre la que había unas veinte piedrecitas. Avner me explicó que aquella tumba es una especie de santuario visitado regularmente por quienes consideran a Goldstein un mártir. Kahane y Goldstein eran oficialmente unos parias: Kahane fue asesinado a disparos en Manhattan y el asesinato en masa de Goldstein fue condenado por el Gobierno israelí. Pero, con independencia de lo que se quiera pensar sobre las denuncias oficiales de Kahane y Goldstein, yo me encontraba en un parque que llevaba el nombre de Kahane y que lo homenajeaba a él y al asesino de masas que había sido su discípulo, un parque ubicado en un asentamiento autorizado y subvencionado por el Estado que afirma denunciarlo.

Quienes pararon la masacre de Goldstein fueron los propios fieles palestinos, que, tras reaccionar, lo desarmaron y mataron a golpes. A raíz de las protestas callejeras que estallaron en la ciudad, Israel segregó las calles de Hebrón e impuso toques de queda para sus residentes palestinos. Aún perduran las consecuencias de esas enérgicas medidas. Al caminar por Hebrón, como había hecho yo, y ver los escaparates tapiados y los soldados patrullando las calles, era difícil evitar sentir que Goldstein había ganado. Y ese sentimiento me acompañó por toda Cisjordania, donde, desde la masacre de 1994, el ritmo de la colonización y los asentamientos se había incrementado en vez de disminuir. En 1993, cuando se firmaron los acuerdos de paz de Oslo, la población de colonos era de ciento once mil. Hoy en día asciende al medio millón.

Tanto Goldstein como la subsiguiente reacción israelí a la agitación palestina de Hebrón son manifestaciones de una realidad incómoda: esa presunta «democracia judía» es, como su mecenas estadounidense, una potencia expansionista. El sionismo —tal y

como lo expresó Levi Eshkol, primer ministro de Israel durante la década de 1960— exige «la dote, no la novia», es decir, la tierra sin palestinos en ella. Y todas las potencias expansionistas necesitan una buena historia para justificar su expolio.

Con independencia de las conexiones establecidas en mi mente entre la opresión israelí y la segregación estadounidense, la versión israelí no defendía su postura utilizando la lengua de Jim Crow, sino el dialecto del expansionismo liberal, con sus descripciones de nativos bárbaros y promesas de que los salvajes se beneficiarían de las enormes mejoras que les procurarían sus superiores. El padre del sionismo, Theodor Herzl, se planteó primero Argentina, pues creía que a ese «país escasamente poblado le beneficiaría sumamente» cederles «una parte de su territorio». Cuando viró hacia Palestina, Herzl veía a los palestinos, como afirma el historiador Benny Morris, como poco más que «elementos del decorado». El decorado era salvaje: «Deberíamos formar parte de una muralla de Europa contra Asia —escribió Herzl en su manifiesto de 1896, *El Estado judío*—. Un puesto fronterizo de la civilización contra la barbarie».

Un año antes, Herzl había afirmado en una entrada de diario que el sionismo beneficiaría en última instancia a aquellos cuyas tierras buscaba ocupar; más aún, «huelga decir» que aquellos que buscaban izar el estandarte de la civilización seguirían «tolerando con respeto a las personas de otras religiones y protegiendo sus propiedades, su honor y su libertad». Esas protecciones darían «un ejemplo magnífico al mundo entero». Pero ese espíritu benevolente quedaba desacreditado por las órdenes marciales que daba Herzl en la misma entrada:

> Debemos expropiar poco a poco las propiedades privadas de las fincas que se nos asignen. Intentaremos animar a los habitantes pobres a cruzar la frontera procurándoles empleo en los países de tránsito, al tiempo que les negamos el trabajo en nuestro país. **Los propietarios se pondrán de nuestra parte.** Tanto el proceso de expropiación como el desplazamiento de los pobres debe llevarse a cabo con discreción y prudencia.

Los textos de Herzl encajan perfectamente con el «discurso oficial» de Said sobre el imperio, donde la expropiación y el destierro se presentan como una muestra de altruismo y tolerancia. Herzl murió en 1904, pero para entonces lo que denominó «un sueño colosal» había adquirido fuerza propia. Y algunos de sus seguidores más influyentes pensaron que convenía prescindir del vocabulario de la conquista liberal y hablar sin rodeos. En su ensayo *El muro de hierro*, de 1923, el teórico sionista Ze'ev Jabotinsky escribió que el «colono judío» que imaginaba que «la raza árabe» «consentiría voluntariamente la materialización del sionismo» mostraba un desprecio condescendiente. Era mejor nombrar la cuestión sin ambages: Mis lectores tienen una idea general de la historia de la colonización en otros países. Sugiero que se fijen en todos los precedentes que conocen y piensen si existe un solo ejemplo de colonización desarrollada con el consentimiento de la población nativa.

Merece la pena detenerse en la llamada que hace Jabotinsky a la «colonización». Los sionistas modernos rechazan con horror cualquier asociación entre su ideología y el colonialismo. Reivindican «la tierra de Israel» como su patria y, por lo tanto, afirman que un pueblo no puede colonizar su propia tierra.

Esa formulación demuestra, en el mejor de los casos, una profunda ignorancia de la historia del Estado patrocinador de Israel. En 1816, un grupo de élites blancas decidió que, en lo que respectaba a las personas negras, la limpieza étnica era preferible a la esclavitud. La American Colonization Society (Sociedad Americana de Colonización) se fundó con el objetivo explícito de retornar al mayor número posible de negros a su hogar nacional: África. La ACS recabó cierto apoyo en las comunidades negras, que se sentían tan intimidadas por los blancos racistas como los judíos de Europa por los europeos antisemitas. Y, al igual que los sionistas judíos creían que llevaban el beneficio de la «civilización» a Palestina, los colonizadores afroestadounidenses de África pensaban que harían lo mismo. Así fue como nació Liberia, que durante gran parte de su historia ha arrastrado su pasado colonial.

En cuanto al sionismo «anticolonial», si es que puede hablarse de tal cosa, dejaría atónitos a los fundadores de la ideología. «La tierra de nuestros padres nos aguarda: hemos de colonizarla —escribió en 1880 Eliezer Ben-Yehuda, lingüista y padrino del hebreo moderno—. Y, cuando nos convirtamos en sus dueños y señores, volveremos a ser un pueblo como todos los demás». Ese señoreo de la tierra entrañaba el control económico. En 1906, el sionista Ber Borochov urgió a los judíos a asumir «la posición dominante en la economía de la tierra nueva» para que, de esa forma, «pueda desviarse la inmigración judía hacia la colonización del país sin desarrollar». Y el señoreo también entrañaba violencia. Aunque muchos sionistas hablaban de una avenencia pacífica entre sus objetivos y los de los palestinos, Jabotinsky jamás se permitió el lujo de tal eufemismo: No existe tal precedente […]. Las poblaciones nativas, civilizadas o incivilizadas, siempre se han opuesto tenazmente a los colonos, ya fueran civilizados o salvajes.

Pero, como «la población nativa» sí que era salvaje, Jabotinsky veía una clara diferencia entre el colono judío y los árabes susceptibles de colonización. «Culturalmente, están quinientos años por detrás de nosotros —escribió Jabotinsky—. No tienen ni nuestra capacidad de resistencia ni nuestra determinación». Quizá los primeros sionistas considerasen la tierra de Palestina como su patria legítima, pero nunca se vieron como «nativos». Los nativos, en el discurso colonial, eran salvajes incapaces de mejorar la tierra y, por lo tanto, sin derecho a ella. En 1943, cuando grupos terroristas sionistas lideraron una insurgencia contra el mandato británico, su comandante y futuro primer ministro de Israel, Menájem Beguín, se enteró de que uno de sus soldados había sido azotado por los británicos. «Los judíos no son zulús —escribió Beguín—. No azotaréis a los judíos en su patria».

La descripción de Beguín —que separaba a los judíos redentores de los nativos incivilizados— fue reforzada por Occidente. En 1946, una alianza británico-estadounidense despachó un Comité Angloamericano de Investigación para decidir el destino del mandato británico de Palestina, así como de sus 600.000 judíos y 1,1 millones

de no judíos. En Jaffa, los delegados escribieron sobre un «descuidado pueblo árabe» lleno de «suciedad y una población enferma y derrotada por la vida». Pero en la judía Tel Aviv les maravilló la «comunidad completamente civilizada» con sus «bulevares sombreados por árboles, con ópera y teatros, con parques infantiles y modernas escuelas, con autobuses y bloques de apartamentos». El sionismo liberaría a la raza árabe «del velo, el fez, la enfermedad, la suciedad y la falta de educación».

Esa narrativa de una Palestina bárbara asolada por la suciedad y el caos, frente a un Occidente en apariencia impoluto y ordenado, jamás ha perdido fuerza. En 2013, el periodista israelí Ari Shavit publicó el superventas *Mi tierra prometida*, una apología del sionismo en la que rastrea el viaje de su bisabuelo al mandato británico de Palestina en 1897. En palabras de Shavit, su antepasado llega al «caos de la Jaffa árabe», donde reina la suciedad —vio «cadáveres de animales colgados, pescado maloliente, verduras en proceso de putrefacción» y «los ojos infectados de las pueblerinas»— y donde se ve obligado a lidiar con «el ajetreo, el ruido y la mugre». Jaffa no es la única. En Jerusalén, ese antepasado se enfrenta a «la miseria de Oriente: callejones tortuosos y oscuros, cochambrosos mercados, masas hambrientas».

Se trata de un relato increíble; sobre todo, teniendo en cuenta que el antepasado de Shavit venía de Londres, una ciudad tan conocida por su suciedad que recibió el apodo de «el Gran Hedor». [29]

En su libro *Dirty Old London* (El viejo y sucio Londres), Lee Jackson bosqueja la ciudad: Las calles estaban anegadas de lodo negro, compuesto principalmente por excrementos de caballo que formaban una pasta pegajosa y firme; el aire estaba salpicado de hollín, copos de inmundicia que caían al suelo «en negros chaparrones infernales». El distintivo olor de la ciudad resultaba igual de repugnante. Las nieblas invernales traían mefíticos hedores sulfurosos. Por otro lado, los meses estivales creaban su propio cóctel desagradable, «que combinaba la pestilencia de la fruta y la verdura pasadas con los huevos podridos, el nauseabundo tabaco, la cerveza derramada, la grasa rancia de las carretas, el hollín seco, el

humo, el polvo triturado de la carretera y la paja húmeda». Londres era el corazón del mayor imperio jamás conocido, el meollo mundial de las finanzas y el comercio; pero también era conocida por su suciedad.

Jackson posee un entendimiento estructural de los problemas de saneamiento de Londres: de 1801 a 1901, la población de la ciudad creció de un millón a seis millones. Pero la narrativa que hace Shavit de los problemas sanitarios de Jaffa se centra en las propias personas.

Los delegados del Comité Angloamericano entendían el sionismo como «la inevitable entrega de un pueblo atrasado ante uno más moderno y práctico». Pero, sobre todo, veían en ello un episodio formativo de su propia historia: la «conquista de los indios». Los sionistas y sus aliados coincidían. Jabotinksy creía que la raza árabe profesaba «el mismo amor celoso e instintivo por Palestina que los antiguos aztecas sentían por el antiguo México y los siux por sus ondulantes praderas». El progresista Henry Wallace, despotricando contra el mandato británico de Palestina, escribió que los británicos estaban «provocando a los árabes» igual que habían «provocado a los iroqueses para que se rebelaran contra los colonos [estadounidenses]».

La idea de que el sionismo colonizador existe únicamente en las alucinaciones de los profesores universitarios de izquierdas y las consignas de sus obstinados estudiantes pasa por alto una fuente crucial: las propias palabras de los sionistas. Pero Herzl, Jabotinksy y Ben-Yehuda eran de una época en la que Occidente aún podía difundir sin trabas la imagen de un colonialismo noble. Eso ya no es posible. Cuando decimos «colonialismo», un coronel estadounidense responde: «He venido a matar indios. A matar y a arrancarles la cabellera a todos, grandes y pequeños: las liendres engendran piojos». Cuando decimos «colonialismo», Cecil Rhodes atraviesa a zancadas el continente entero. Cuando decimos «colonialismo», un interrogador francés coloca electrodos en las partes íntimas de un hombre argelino. Cuando decimos «colonialismo», los colonos de

Kiryat Arba se materializan ante nosotros, deshaciéndose en agradecimientos y alabanzas por un asesinato en masa.

Y todo aquello transpiraba muy poca vergüenza. Hace unos años, hice una visita guiada por escenarios de la guerra civil estadounidense en Tennessee. Visité Fort Pillow, donde Nathan Bedford Forrest, fundador del Ku Klux Klan, masacró a una unidad de soldados negros. Vi a recreadores confederados con toda su parafernalia. Escuché las conferencias de los Sons of Confederate Veterans (Hijos de los Veteranos Confederados). Era todo propaganda y yo lo sabía, pero todavía no había aprendido la lección que me había llevado conmigo a Palestina. Todavía no entendía mis propias facultades, que tenía derecho a establecer mis categorías como lo haría en Palestina y, con un empujón, expulsar del marco las gilipolleces, por mucha educación con que se articulasen, por mucha elegancia con que se elaborasen. Hasta que una noche, después de un largo día, fui a cenar y vi a un grupo enarbolando la bandera confederada. No sé qué mosca me picó. No sé por qué fue justo en ese momento. Pero comprendí que aquella no era una cuestión de historia pública, sino de creencias profundas. Me excusé discretamente y me fui a mi habitación. Recuerdo que ni siquiera en ese momento quise montar un numerito ni molestar a mis anfitriones de ninguna manera. Pero a la mañana siguiente se deshicieron en disculpas. Se hacían cargo.

Cuando rememoro aquel viaje, veo diversos grados de vergüenza, tanto consciente como inconsciente. En Fort Pillow, había una película interpretativa que pretendía celebrar a Forrest a la vez que a los soldados negros a los que había masacrado. Los Sons of Confederate Veterans no dejaban de hablar de un viejo cementerio de esclavos que estaban restaurando. Los recreadores aludían vagamente a la causa por la que luchaban. Y después de esa exhibición de la bandera confederada, lo que más parecían temer mis anfitriones tenía menos que ver con la bandera de la esclavitud y más con algún tipo de idea de que ellos, como sureños blancos, habían proyectado precisamente la imagen que esperaban los «yanquis»: de ignorancia, zafiedad o mala educación.

No tenían de qué preocuparse. He conocido a demasiados racistas «yanquis» y a tontos bien educados. Y agradecí ver cómo se habrían comportado sin mí, lo cómodos que se sentían con una bandera que pocos años más tarde reivindicaría Dylann Roof. En ocasiones, se te regala un instante en el que caen el disimulo, la vergüenza y la cortesía y el mal habla con claridad. Unas veces, ocurre en un parque que lleva el nombre de un traficante de esclavos del siglo XIX. Y otras, en un asentamiento que rinde homenaje a un defensor de ese mismo sistema en el siglo XX. En cualquier caso, la claridad es un regalo y deberíamos prestarle atención. En ese memorial a Meir Kahane y a su discípulo, el regalo revelaba los designios más profundos de Israel.

Los asentamientos como el de Kiryat Arba no son obra de pioneros solitarios: al igual que nuestros suburbios segregados, son proyectos estatales. En los asentamientos, quienes compran una vivienda por primera vez pueden acceder a hipotecas subvencionadas con bajos tipos de interés para construir casas en terrenos que arriendan a precios reducidos, descuento que es posible gracias a que los terrenos son robados. Las fábricas y las granjas se apoyan en un despliegue similar de descuentos y subvenciones. El Estado costea todas las infraestructuras: carreteras, agua, electricidad, sinagogas públicas y *mikves*. Esa red de subvenciones supone un incentivo para seguir colonizando la tierra de los palestinos, porque avanzar en la colonización promueve uno de los intereses principales del Estado de Israel: la erosión de cualquier fundamento para un futuro Estado palestino.

Al contemplar la tumba de Goldstein, habiendo visitado Al-Haram Al-Ibrahimi apenas unos días antes, sentí íntimamente el horror de la espectacular violencia de Goldstein. Pero lo que estaba empezando a ver era la violencia del propio asentamiento. Cuando Israel construye asentamientos en Cisjordania, extiende sus fronteras más allá de ellos; a veces, hasta las tierras de cultivo de los palestinos. El acceso de los palestinos a esas tierras casi siempre se disputa y, normalmente, se concede según un laberinto de permisos o según el humor de las fuerzas de seguridad que vigilan los asentamientos. En cualquier desacuerdo entre los palestinos y los colonos, los soldados

se ponen siempre de parte de los colonos. Y muchas veces los propios colonos son perpetradores armados de actos violentos. «Los asentamientos desempeñan un papel político y estratégico en la apropiación de tierras —me explicó Avner—. Imagínate un estanque. Al tirar una piedra a un estanque, se genera una onda, ¿no? Los asentamientos generan una onda expansiva de violencia dondequiera que estén. Así es como están hechos».

Ahora veía algo más que malos actores o fanáticos sueltos: un sistema en funcionamiento. Pregunté a Avner y a Guy cómo conciliaban el hecho de vivir en ese sistema con el sionismo responsable de su misma existencia como personas. Durante un momento, reinó el silencio en el coche. Avner fue el primero en responder. Dijo que creía en la autodeterminación del pueblo judío y que la pregunta de dónde debería desarrollarse esa autodeterminación era ya teórica. «Estamos aquí. La pregunta es si es posible que tanto los israelíes como los palestinos tengamos derecho a la autodeterminación. Creo que la respuesta es que sí, que tiene que ser posible. Es que no queda otra. Pero creo que han surgido cosas muy peligrosas de ese concepto de la nacionalidad judía que se ha transformado en superioridad judía o supremacismo judío y que va más allá de Kahane o Goldstein. Está profundamente arraigado en la sociedad israelí, en la ideología sionista. Hay un deseo y una necesidad de autodeterminación. No me parece que eso en sí mismo esté mal. Creo que lo que sí está mal es que una nacionalidad se engendre a costa de la otra. Ese es mi intento más o menos…».

La voz de Avner se fue apagando. Guy no habló de cuestiones tan prácticas. «Yo entiendo la fundación de Israel como un pecado. No creo que debiera haber ocurrido». Habló de Israel como de «un centro de supremacismo judío», que no veía que fuera a cambiar. «Así que es algo con lo que no puedo vivir. Y creo que, para que aquí haya algún tipo de vida sostenible y razonable, tendría que producirse un auténtico cambio».

Cuando yo era pequeño, sentía constantemente el peso físico de la raza. Teníamos menos. Nuestra vida era más violenta. Y, ya fuera una cuestión de genes, cultura o juicio divino, se decía que aquello

era culpa nuestra. La única herramienta para que —unos pocos— escapáramos de esa maldición era la educación. Luego, salí al mundo y vi la otra cara, aquellos que, presuntamente, por genes, cultura o juicio divino, tenían más, pero —como llegué a entender— sabían menos. Esas personas, que eran blancas, vivían en una mentira. Más aún, de una manera profunda, sufrían a causa de la mentira. Habían visto más mundo que yo, pero no más humanidad como tal. Lo más asombroso fue que me di cuenta de que adolecían de una profunda ignorancia en lo tocante a la historia de su propio país, así que no tenían ni idea de lo bajo que este podía caer. Un sistema supremacista se justifica mediante el delirio, así que esos momentos en los que el delirio ya no se sostiene siempre suponen una gran conmoción. Los años de Trump sorprendieron a cierta clase de personas blancas; no tenían referencias de la vulgaridad nacional, de una corrupción y una venalidad tan generalizadas, hasta que fue demasiado tarde. Los menos reflexivos dicen: «Este no es mi país». Pero algunos sospechan que sí lo es y provoca un tremendo dolor comprender que, sin haber dado tu consentimiento, estás siendo cómplice de un terrible crimen, darte cuenta de que todo el juego está amañado en tu favor, de que hay naciones dentro de tu nación que llevan en la era Trump todas sus vidas colectivas. El dolor radica en el descubrimiento de tu propia ilegitimidad: que la blanquitud es poder y nada más. Detecté ese mismo dolor en las palabras de Avner y Guy. Habían crecido con la historia de que los judíos eran las víctimas supremas de la historia, pero se habían topado con una verdad increíble: que no hay víctimas supremas, que las víctimas y los victimarios estaban siempre en constante cambio.

Era última hora de la mañana. Nos acercábamos al pueblo de Susya, en las colinas del sur de Hebrón, hacia el límite de Cisjordania. Ese «pueblo» consistía en una colección improvisada de quizá unas veinte chabolas y edificios anexos repartidos por una franja de tierra. El activista Nasser Nawaj'ah, oriundo de Susya, nos recibió en la sala de estar de su modesta casa. Nos sentamos en el sofá y nos sirvió té.

Susya está en esa amplia franja de tierra considerada como área C, donde los israelíes ejercen un control total. La gran mayoría de los asentamientos se encuentran en el área C y era ahí donde las ondas de violencia de las que hablaba Avner eran más intensas. Pero la violencia flagrante y directa no es más que una de las herramientas del robo de tierras cometido en Cisjordania. Lo que empezaba a ver era un arsenal de armas —construcción de autopistas, restricciones hídricas, pueblos cercados, calles prohibidas, puestos de control, soldados, colonos— empleadas para quitarle la dote a la novia. A veces me sorprendía maravillándome ante la elegancia de todo el asunto, del mismo modo en que uno se maravilla ante un ingenioso atraco a un banco. Pero conocer a personas como Nasser —personas para quienes esa tierra suponía los ahorros de toda una vida— me hacía recordar el pecado de la abstracción, que, al fin y al cabo, era el mismo que en el que había incurrido en mis textos.

Me contaron que, históricamente, la gente de Susya y de la más extensa región de Masafer Yatta ha vivido en cuevas. Pero «cueva», con sus implicaciones neandertales, no alcanza a describir lo que vi en Masafer Yatta. Imaginad casas hechas de piedra y tierra, mejoradas con electricidad y fontanería y divididas en habitaciones. Esas «casas-cueva» tienen la gran utilidad de ser resistentes contra el tiempo inestable que caracteriza la región. Los antepasados de Nasser vivían en casas como aquella desde el siglo XVIII. El propio Nasser había nacido en una, pero el plan de quitarle la dote a la novia lo había ubicado en la pequeña vivienda en la que nos recibió.

En 1982, cuando Nasser no era más que un bebé, un grupo de israelíes había ido a visitar el pueblo original. Los lugareños recibieron a la gente con amabilidad; les sirvieron té, tal y como me lo estaban sirviendo a mí. Pero más tarde quedó claro que los «visitantes» estaban en una misión de reconocimiento. Tras el descubrimiento de una antigua sinagoga en el entorno, Israel declaró el pueblo de Susya yacimiento arqueológico. El Estado dejó la gestión del yacimiento en manos de los colonos locales, que se movilizaron de inmediato para expulsar a los palestinos de sus casas y de su tierra. Los vecinos de Nasser estaban desperdigados por

Cisjordania. Su familia se había trasladado a las tierras de cultivo que tenían en el sur, con la esperanza de encontrar consuelo allí. Pero se encontraban acorralados entre el yacimiento arqueológico, controlado por los colonos, y un asentamiento real. Por no hablar de la ley.

En Israel, el Estado ejerce un férreo gobierno de las tierras y las zonas donde tiene control directo (Jerusalén y gran parte de Cisjordania). En gran parte del país, la tierra no puede comprarse directamente, sino que se le ha de arrendar al Estado. Y en el área C las comunidades tienen que presentar una solicitud, acompañada de un despliegue de documentos, fotos aéreas e informes legales, para conseguir un contrato de arrendamiento. Muchas veces, los mediadores del proceso (como los gerentes del yacimiento arqueológico de Susya y los jueces que se encargan de las apelaciones) son colonos que viven en los asentamientos de Cisjordania. No obstante, la familia de Nasser presentó un plan, incluida una solicitud, para que su nueva comunidad fuera reconocida por la comisión de planificación del área C. Aquello no fue a ninguna parte y, llegados a ese punto, la familia de Nasser dejó de recurrir al sistema. «¿Para qué presentar nada? Todos los comités están en nuestra contra —me dijo—. Estas comunidades las dirigen los colonos. No hay ningún representante palestino».

El campamento donde vive Nasser ahora es ilegal, lo que significa que los buldóceres israelíes podrían aparecer en cualquier momento y demolerlo todo. Pero, aun así, la burocracia que rige Susya tiene sus propias y opacas reglas internas. De momento, en lugar de derribar el campamento entero, se han conformado con demoler las estructuras de una en una. El resultado es una especie de limbo: Nasser se va a la cama todas las noches sin saber si a su familia y a él se les va a caer el techo encima. Hace unos años, una tremenda ventisca azotó las colinas del sur de Hebrón y destruyó muchos de los refugios del pueblo. Las familias se pasaron toda la noche sacando la nieve a paladas de sus casas. «Uno de nuestros residentes tiene un problema cardiaco, y este le sobrevino durante esa ventisca, así que llamamos a la policía pidiendo ayuda —me contó—. Es muy poco habitual que los palestinos llamemos a las

fuerzas de ocupación para que nos ayuden. Pero los llamamos porque el hombre tenía un problema cardiaco. No vinieron».

Afortunadamente, el hombre sobrevivió. Pero una vez que pasó la ventisca y la familia de Nasser volvió para reconstruir el campamento, los colonos tomaron fotografías de la reconstrucción y las presentaron para su aprobación ante un juez… que también era colono. Pero lo que más molestó a Nasser fue que, en origen, su familia se había trasladado al interior de las cuevas precisamente por su durabilidad contra las inclemencias del tiempo. «No hay justicia para los palestinos —me dijo Nasser en referencia a los juzgados—. Al contrario: hay una falta de justicia. Los juzgados son una herramienta del opresor, una herramienta de la ocupación».

Si Susya sigue en pie, es porque Nasser y su comunidad han conseguido atraer la atención internacional. La necesidad de guardar las apariencias, de hacerse pasar por un Estado occidental, deja a Israel un tanto vulnerable a la presión internacional. Pero el contexto internacional que más ocupaba a Nasser en aquel momento era uno muy particular. «A mí esto me parece un *apartheid*», me dijo.

La noche siguiente a mi viaje a Susya, fui a Tel Aviv con un amigo. La tensión de Jerusalén dio paso a atestadas cafeterías, amplios bulevares y torres de cristal. Se respiraba un aire de futuro que relacionaría con cierta clase de ciudad liberal estadounidense, repleta de transporte público, restaurantes atractivos y bares de copas. Los hombres, con camiseta y gafas de sol, no parecían tener ninguna preocupación. A las mujeres se las veía felices con sus *shorts* cortados. Me senté en la terraza de una cafetería al lado de la plaza Habima y vi pasar a multitud de manifestantes, frustrados por el intento de Netanyahu de subyugar a los tribunales del país, ondeando banderas israelíes. Una de las banderas sustituía la tradicional silueta israelí por el rosa y el blanco.

Pedí un *ginger-ale* y enseguida empecé a ponerme nervioso. Veía desfilar a las hileras de manifestantes, pero también pensaba en todo lo que había visto en los días anteriores —en Hebrón, Susya y la Ciudad Vieja— y en lo distante que se me antojaba de aquellos manifestantes. En los Estados Unidos, aquellas protestas disfrutaban

de una cobertura positiva y se veían como prueba de la vitalidad y entereza de «la única democracia de Oriente Medio». Pero para entonces yo sabía que «la única democracia de Oriente Medio» era esencialmente un eslogan que, como «El desayuno de los campeones» o «Just do it», dependía menos de la lógica o de la realidad observada que de un tipo de asociación de palabras. «Oriente Medio» es la locura de las bombas suicidas, el atraso de una mujer asomada tras un *niqab*. La «democracia» es una bandera sobre Iwo Jima, Washington cruzando el río Delaware, un trabajador levantándose en una reunión municipal. Al superponer ambas expresiones, emerge un *collage*: una representación visual del sueño de Herzl de «un puesto fronterizo de la civilización contra la barbarie». Y ese *collage* es un avance tecnológico, tan práctico como cualquier otro. ¿Quién puede juzgar al democrático Israel, que tiene que existir en «esa parte del mundo» donde reinan el matrimonio infantil, las armas químicas y Bin Laden?

Sentado en el café, rabiaba en mi cabeza, rabiaba contra esa protesta cuyo objetivo era preservar la democracia para unos pocos. Pero luego salí a la multitud. Había banderas, tambores, consignas y una sensación de camaradería entre los manifestantes. La franqueza de todo ello hizo que me resultara difícil seguir enfadado. Aquellas personas eran sinceras. Recordé mi conversación con Avner y Guy y lo difícil que es reconocer de verdad el lugar que ocupas en un sistema cuyas acciones te remuerden la conciencia. Pero ahora, al ver la forma de mis viajes en los dos últimos años, pienso en Josiah Nott, en D. W. Griffith, en toda la literatura montada para esconderse a sí misma la verdad de una clase opresora, para asegurarse de que, en efecto, armoniza con el universo.

El corpus sionista está lleno de obras así y muchas de ellas son poco más que analogías de los Estados Unidos. Los barcos que transportaban a los judíos que huían al mandato británico de Palestina son denominados «los Mayflowers de toda una generación», los combatientes que lucharon para arrebatar el poder a los británicos se comparan con «los hombres de Concord o Lexington» y la expresión «Es 1776 en Palestina» se presenta como un grito de guerra. Cuando el periodista estadounidense Frank W.

Buxton visitó un kibutz como parte del Comité Angloamericano de 1946, lo que vio fue su propia genealogía nacional. «Siempre he estado orgulloso de mis antepasados, que transformaron bosques vírgenes en granjas —dijo Buxton—. Pero… ¡esta gente está cultivando en las rocas!». La idea de que si los antepasados de Buxton habían creado un Estado a partir de un vacío despoblado los sionistas también podrían hacerlo era anterior a él. En 1881, cuando se desató una ola de pogromos sobre los judíos rusos, el clérigo estadounidense William E. Blackstone se lamentó: «Estos millones no pueden quedarse donde están, pero tampoco tienen otro lugar al que ir». Pero para Blackstone la tragedia se agravaba por el hecho de que hubiera una solución evidente en la tierra de Palestina, «una tierra sin pueblo y un pueblo sin tierra».

Blackstone confirió lenguaje, concisión y poética a una idea recurrente en el pensamiento sionista: la de que el pueblo palestino no existía. «No fue como si en Palestina hubiera habido un pueblo palestino con conciencia de serlo y nosotros llegáramos, los expulsáramos y les arrebatáramos su país», defendía Golda Meir. Esa afirmación esconde otra idea: que el valor de un pueblo se define por su posesión de una patria constituida como Estado. Como los palestinos carecían de Estado, no tenían derecho a la tierra y quizá no tenían derechos, a secas. La acusación de no tener tierra o ser «apátridas» se dirigía a menudo contra los propios judíos. Los sionistas ansiaban responder a esa acusación, pero no discutían su premisa. Su modelo eran los peregrinos o los soldados de milicia estadounidenses, así que el papel que veían para los palestinos era predecible.

En 1958, Leon Uris publicó su novela superventas *Éxodo*, que más tarde se adaptó para el cine con Paul Newman en el papel protagonista. Uris odiaba las representaciones de «judíos débiles» y creía que muchos israelíes sentían lo mismo debido a sus «intensos sentimientos sobre los judíos que no se defienden». Y estaba claro quiénes eran las personas de las que tenían que defenderse. «Esto es Israel», escribió Uris en 1956 en una carta a su padre, el «luchador que escupe en el ojo a las hordas árabes y las desafía». Así pues, el pueblo judío podía recuperar el honor perdido ante los

nazis abriendo brecha en guerra contra los árabes. Pero mejor que nazis sustitutos, los palestinos eran para Israel nazis salvajes, bárbaros tercermundistas que en la mente colonial encarnaban el nativo depravado. El azteca. El indio. El zulú. El árabe. En *Éxodo*, la imagen de los árabes saqueadores, cobardes y propensos a violar resultará familiar a cualquiera que haya visto la representación de las personas negras en *El nacimiento de una nación*, de Griffith. Pues igual que la vulgar caricatura de las personas negras servía a la causa de la Redención blanca, también los árabes de *Éxodo* servían a la causa sionista.

Uris, fan de los wésterns, escribió *Éxodo* para apelar a los «gentiles» estadounidenses. El libro, que encajaba con la causa de la redención israelí, tuvo una acogida entusiasta. Nueve años después de la publicación de *Éxodo*, la guerra de los Seis Días consagró el amor marcial de los Estados Unidos por Israel. Corría el año 1967 y los Estados Unidos estaban enzarzados en una guerra con un enemigo colonizado en la que estaban perdiendo tanto las batallas físicas como la autoridad moral. Pero en Israel los estadounidenses veían a guerreros occidentales derrotando a los salvajes. No eran soldados, sino defensores justos y reticentes de un pueblo perseguido durante mucho tiempo que mataba solo cuando se veía obligado a hacerlo.

En Israel, ese ideal se resumía en el concepto de «pureza de armas» de las Fuerzas de Defensa de Israel. El concepto, extraído de su código ético oficial, sostiene que los soldados israelíes son particularmente nobles cuando luchan con freno y preservan su «humanidad incluso en el combate». En los Estados Unidos, esa idea fue difundida por los periodistas, que crearon su propia causa perdida de las Fuerzas de Defensa de Israel. En el número de septiembre de 1967 de *The Atlantic*, en un artículo titulado «The Swift Sword» (La espada veloz), Barbara Tuchman escribió sobre los soldados israelíes que «luchaban y lloraban» y los describió como «leones» que «luchaban con lágrimas», al tiempo que aseguraba a sus lectores que los israelíes, por su historia, eran un Ejército distinto. «Los judíos no estamos acostumbrados a la conquista y la

recibimos con sentimientos encontrados», le confesó a Tuchman el general Isaac Rabin.

Cuando años más tarde se publicó *Un espejo lejano*, Tuchman advirtió sobre una hagiografía de la violencia citando a los caballeros de aquel periodo: Los caballeros del rey Arturo lucharon por el bien contra dragones, hechiceros y hombres malvados e instauraron el orden en un mundo salvaje. Así que, en teoría, sus homólogos vivos debían servir como protectores de la fe, defensores de la justicia y paladines de los oprimidos. En la práctica, ellos mismos eran los opresores y, para el siglo XIV, la violencia y anarquía de los espadachines se había convertido en una importante fuente de disturbios.

Pero en 1967 la historia de esa fuerza supuestamente heterogénea que luchaba con honor y lloraba mientras disparaba resultaba demasiado fascinante, al igual que la necesidad de aplicar la pseudociencia más infame de aquella época.

El Comité Angloamericano apreció en los israelíes una transformación —«una nueva generación de judíos resurgiendo libres del estigma del gueto»— que no era solo de carácter espiritual, sino también físico. «Muchos de los niños judíos que vi eran rubios y de ojos azules, una mutación en masa para la que, según me dijeron, todavía no se había encontrado una explicación adecuada —escribió Bartley Crum, el presidente del comité—. Resulta aún más extraordinario porque la mayoría de los judíos de Palestina son de la rama de los judíos de Europa del Este, tradicionalmente de pelo y ojos oscuros. Casi podría afirmarse que en Palestina se está creando un nuevo pueblo judío». En 1951, el periodista Kenneth W. Bilby escribió que los judíos israelíes estaban empezando a separarse físicamente de «su primo semítico del mundo árabe». Tras charlar con un grupo de niños en un kibutz, Bilby escribió: «Habría desafiado a un antropólogo a mezclar a esos niños con un grupo de chicos británicos, estadounidenses, alemanes y escandinavos y sacar luego a los judíos».

El comentario de Bilby delata el racismo que impera en Occidente, los absurdos límites de la blanquitud y el incierto lugar

que ocupan en ella los judíos. La guerra que provocó tantas muertes judías, la Segunda Guerra Mundial, no fue solo una guerra mundial, sino también racial, con profundas raíces en los Estados Unidos. Ya en 1905, los conquistadores alemanes del sur de África Occidental establecieron leyes antimestizaje que adoptaron de sus estudios de Sudamérica. Más tarde, cuando los alemanes quisieron iniciar su exterminio de los hereros y los namas, su razonamiento estaba claro: «Los nativos deben ceder —afirmó el general alemán Lothar von Trotha—. Miren América». En la década de 1930, cuando los nazis buscaban precedentes para su batería de leyes antisemitas, los encontraron en los Estados Unidos, la «jurisdicción racista más destacada» del mundo, como la describe el historiador James Q. Whitman. La relativamente baja presencia de personas negras no supuso ninguna barrera para los nazis. Hitler «veía el mundo entero como una "África" —escribe el historiador Timothy Snyder—. Y a todos, incluidos los europeos, en términos raciales». A los ucranianos y a los polacos se los ridiculizaba por «negros». De los eslavos se decía que luchaban «como indios». Y los alemanes se imaginaban a sí mismos como heroicos colonizadores, «amansadores de tierras lejanas», escribe Snyder. El mensaje no pasó desapercibido entre las naciones que se encontraban bajo el control de Hitler: «Somos como esclavos —escribió en su diario una mujer ucraniana—. Muchas veces me viene a la mente el libro *La cabaña del tío Tom*. Antes derramábamos lágrimas por esos negros, pero es evidente que ahora nosotros estamos pasando por lo mismo».

En los primeros años de la posguerra, todavía era incierto el lugar que ocupaban los judíos en el paraguas de la blanquitud. El antisemitismo siguió siendo una fuerza poderosa incluso después del Holocausto y, en los campos donde se amontonaban los desplazados por la guerra, los «desplazados» judíos se encontraban en condiciones inmundas, carcelarias, rematadas por alambre de espino. «Así las cosas —escribió el oficial estadounidense Earl G. Harrison en un informe sobre los campos—, parece que estamos tratando a los judíos igual que como los trataron los nazis, con la diferencia de que no los exterminamos». Ese trato no era fortuito,

sino el reflejo de un odio muy arraigado que llegaba a los niveles superiores de la autoridad de los campos. Conocedor del informe de Harrison, el general George S. Patton —que comandaba el campo para personas desplazadas de Bavaria— escribió enfadado en su diario: «Harrison y los de su calaña creen que los desplazados son seres humanos, cosa que no es así, y eso se aplica especialmente a los judíos, que son inferiores a los animales».

Aunque el antisemitismo del estadounidense medio fuese menos furibundo, eso no se traducía en una mayor solidaridad para con los supervivientes del Holocausto. Según una encuesta de 1945, solo el 5 por ciento de los estadounidenses creía que la inmigración debía aumentar, mientras que el 37 por ciento consideraba que tenía que estar aún más restringida. Cuando el Congreso, a petición del presidente Truman, intentó ajustar sus leyes de inmigración para permitir que entraran en el país más personas desplazadas, el congresista texano Ed Gossett los acusó de ser «la basura de Europa». Su oficina se vio inundada por una ola de odio antisemita que criticaba la «legislación dominada por los judíos», despotricaba contra el «Jew Deal» y afirmaba que los Estados Unidos habían «luchado en el bando equivocado» y que los judíos habían «arruinado todos los países en los que habían entrado, Alemania incluida» y «ya estaban arruinando los Estados Unidos». En ese contexto, en 1948 el Congreso aprobó una ley de inmigración que aplicaba restricciones geográficas y temporales con la esperanza de minimizar la inmigración judía. Ese mismo año, los Estados Unidos se convirtieron en el primer país en reconocer la independencia israelí. De esta manera, se promovió la causa de la blanquitud judía manteniéndolos «allí» y, mejor aún, allí guerreando contra los nativos y los salvajes.

La violencia con aire de superioridad moral descargada sobre una casta inferior embrutecida y asolada siempre ha sido la clave para acceder a la fraternidad de las naciones occidentales. Y tal descarga alcanza sus proporciones más terribles cuando esas naciones se sienten a su vez humilladas, cuando se mancilla su honor nacional. A ningún otro pueblo se le ha hecho entender eso mejor que a los *Untermenschen* por excelencia de Hitler: los judíos

de Europa. La rabia de Uris ante los «judíos débiles», esos que durante el Holocausto rehusaron «defenderse», evocaba una opinión presente en algunos sectores de la comunidad judía. Mordejai Gichón combatió en la Segunda Guerra Mundial en la brigada judía del Reino Unido y más tarde conoció a supervivientes de las atrocidades de los nazis. La experiencia le hizo sentir tanta vergüenza como compasión: Mi cerebro era incapaz de entender, ni entonces ni hoy, cómo podía haber decenas de miles de judíos en un campamento con apenas un puñado de guardas alemanes. Pero no se rebelaron, simplemente fueron como corderos al matadero […]. ¿Por qué no hicieron trizas [a los alemanes]? Siempre he dicho que en la tierra de Israel no podría ocurrir una cosa semejante.

Las guerras contra los palestinos y sus aliados árabes fueron una especie de teatro en el que los «judíos débiles» que iban «como corderos al matadero» fueron suplantados por israelíes que «se defendían». Así, se fingió una redención distinta: al derrotar a los salvajes «árabes», al asesinar a sus líderes, al confinarlos en los bantustanes de Tuba, en las reservas de Gaza o en los guetos de Lod, se restauró el honor nacional judío a la manera tradicional de las potencias europeas occidentales. La «mutación masiva» hacia la blanquitud había avanzado y «Fuerzas de Defensa de Israel», «Mosad» y «Shin Bet» se convirtieron en sinónimos de violencia varonil justificada. Esa definición es producto de lo hecho, pero lo hecho tenía que representarse: necesitaba el odio de Leon Uris hacia los «judíos débiles», los leones llorones de Barbara Tuchman. Y necesitaba tanto un público como narradores estadounidenses. Para la adaptación cinematográfica de *Éxodo*, la estrella del pop estadounidense Pat Boone fue elegida para escribir la letra de la canción principal e interpretarla. Estuvo a la altura: «If I must fight, I'll fight to make this land our own / Until I die, this land is mine». [30]

Tras derrotar a sus enemigos árabes y establecerse como Estado, Israel inició el proceso de procurarse la mayor cantidad de tierras posible para su nuevo Estado al tiempo que mantenía al otro lado de sus fronteras al mayor número de palestinos posible. Ese

enfoque etnocrático de la construcción del Estado estaba profundamente arraigado en el sionismo, que sostenía que el único baluarte real contra el antisemitismo era la condición de mayoría en un Estado judío fuerte. La implantación de esa mayoría entrañaba un problema evidente: los palestinos. «Los sionistas solo quieren una cosa, que es precisamente la que los árabes no quieren», escribió Jabotinksy:

> Pues esa era la forma en la que los judíos irían convirtiéndose gradualmente en mayoría, a lo que seguiría automáticamente un Gobierno judío, y el futuro de la minoría árabe dependería de la benevolencia de los judíos; pero una condición de minoría no es positiva, tal y como no se cansan de señalar los propios judíos. Así que no hay ningún «malentendido». Los sionistas solo quieren una cosa: la inmigración judía. Y esa inmigración judía es lo que no quieren los árabes.

Para 1948, Israel ya no tenía que pararse a pensar en lo que pudieran querer «los árabes». Más de setecientos mil palestinos fueron arrancados y expulsados de sus tierras por el avance del ejército israelí. Muchas de esas personas pensaban que podrían volver a su casa después de la guerra. Pero ese retorno destruiría el proyecto de Estado de Israel al convertir a los judíos en minoría, que era precisamente lo que los sionistas querían evitar. Así pues, a los palestinos se les negó el «derecho de retorno» y el Estado confiscó sus tierras y se las entregó a otros israelíes. La transformación fue increíble: antes de la fundación del Estado de Israel, los palestinos eran dueños del 90 por ciento de todas las tierras del mandato británico de Palestina, la mayoría de las cuales se confiscaron e incorporaron a Israel. «Entre 1948 y 1953, en los cinco años posteriores a la fundación del Estado, se construyeron en tierras palestinas trescientos cincuenta nuevos asentamientos judíos (de un total de trescientos setenta)», escribe Noura Erakat en su libro *Justice for Some* (Justicia para algunos).

La amenaza de perder la supremacía demográfica aún se cierne sobre Israel. En 2003, el futuro primer ministro Ehud Ólmert hizo un llamamiento para que Israel «maximizara el número de judíos» y

«minimizara el número de palestinos». Una «mayoría musulmana» supondría la «destrucción de Israel como Estado judío», afirmó el ex primer ministro Ehud Barak. En cierta ocasión, Netanyahu advirtió de que si los ciudadanos palestinos llegaban a alcanzar el 35 por ciento de Israel, el Estado judío quedaría «anulado». Mirando las «absurdas» fronteras de Jerusalén, el ex teniente de alcalde Meron Benvenisti resumió la política en la que se basaban como «la aspiración de incluir el máximo de tierras con el mínimo de árabes».

Hay una relación directa entre esa vulnerabilidad, esa fragilidad implícita en el sueño sionista, y la enorme tensión que percibí en mi primer día en Jerusalén. La Ciudad Vieja forma parte de un grupo más grande de comunidades circundantes: la cuenca de la Ciudad Vieja. En esa región, viven unos cien mil palestinos y seis mil israelíes. La región contiene la mayor concentración de lugares sagrados para las religiones abrahámicas del mundo y, dentro de ella, la proporción entre palestinos e israelíes es de veinte a uno. En Susya, Nasser me contó que cuando su familia fue expulsada de su casa, la cueva se convirtió en «un cine» y «un centro turístico» dedicado a la «época bíblica». Como de costumbre, la avalancha de información me abrumó, y me costó un poco imaginar una cueva que había sido la casa de alguien convertida en un cine y un centro turístico dedicado a la época bíblica. Mi mente conjuró imágenes de un planetario con ángeles flotando en el cielo y un cine IMAX donde los anfitriones israelíes repartían gafas negras para poder ver a los profetas recorriendo las tierras en 3D. Aparté de mi mente esas absurdas imágenes.

Pero dos días después de ver a Nasser, Avner y yo visitamos lo que solo puedo catalogar como un parque de atracciones arqueológico: la Ciudad de David, un enorme complejo en una ladera que linda con la Ciudad Vieja de Jerusalén. Accedimos a un vestíbulo grande y acogedor lleno de niños israelíes en edad escolar riendo, gritando y corriendo. Tras adquirir una entrada, me adentré en el corazón del complejo, construido en torno a una parte de una excavación arqueológica que databa de finales del siglo XIX, cuando los británicos encontraron pruebas de un viejo asentamiento más

antiguo que la propia Ciudad Vieja. Los británicos creían que la arqueología de la tierra sagrada, al demostrar la historicidad de la Biblia, dotaría a la fe cristiana de los guanteletes y grebas del empirismo y la ciencia. Poco después de descubrir pruebas de ese campamento, los británicos hicieron una impactante declaración: habían descubierto la ciudad del rey David, asesino de Goliat, fundador de la dinastía de Judea y progenitor del antiguo reino de Israel.

En cierta ocasión, el escritor y cronista israelí Amos Elon describió la arqueología en Israel como «casi un deporte nacional», que había cautivado a un país en constante búsqueda de «confirmación de sus raíces». Elon observó que los símbolos nacionales israelíes procedían casi en su totalidad de las antigüedades. «Para los desasosegados israelíes —escribió Elon—, la arqueología ofrece considerables consuelos morales». La arqueología sionista, como anteriormente la británica, buscaba dotar a la Biblia de veracidad histórica para ratificar su proyecto de Estado. Hacía falta una narrativa de la nación judía que fuera inquebrantable y se remontara hasta tiempos inmemoriales. Con una historia así, Israel tendría lo que Ben Gurión llamó «el sacrosanto título de propiedad de Palestina».

Mientras recorría la Ciudad de David, las pruebas de ese título de propiedad parecían haberse extrapolado, por no hablar de la presencia del antiguo rey israelita. El capitel de una columna de piedra desenterrada tenía una etiqueta en la que se leía, en parte, «muchos de los secretos de la Ciudad de David permanecen ocultos bajo la tierra», como dando a entender la futura revelación de grandes secretos y descubrimientos. Después de la visita autoguiada, me senté a ver una película en 3D en la que salía un hombre vestido como Indiana Jones narrando una recreación animada de la conquista de la ciudad de Jerusalén por parte del ejército de David. Al final de la película, el hombre, con un deje triunfal, declaraba que por fin habían regresado los gobernantes originales de la tierra. Ese regreso podía celebrarse de diversas formas. La Ciudad de David compensaba con alegría lo que le faltaba de ciencia. El lugar ofrecía un espectáculo nocturno titulado

«Aleluya» y la promesa de un viaje «mágico y misterioso al corazón de Jerusalén». Entre los planes de futuro se encontraban un teleférico y una tirolina.

Por fin entendí a qué se refería Nasser con «un centro turístico dedicado a la época bíblica». Reconocí el frágil triunfalismo del lugar, la desesperada necesidad de afirmar un linaje real y maravillosos títulos de propiedad ancestrales. Y no pude evitar preguntarme si ese triunfalismo nacía de la refutación, de la necesidad de demostrar que no son «animales» que han «arruinado todos los países en los que han entrado». Yo llevaba viéndolo toda la vida en las invocaciones de grandes reinos y antiguos imperios: la búsqueda del origen y de raíces nobles. Era de lo más extraño: el conquistador aún conquistado por la negrología. Y el sionismo había avanzado a un oscuro tercer acto según el cual las raíces nobles debían otorgar nobles privilegios.

Un día antes, al visitar un asentamiento, había visto algo que parecía sacado del mundo de Mad Max. En el límite de aquel asentamiento, cada veinte metros más o menos, había un perro guardián que se levantaba, gruñía y ladraba con intensidad. Miré con mayor detenimiento y vi que cada uno de esos perros llevaba una correa. Las correas se extendían unos siete metros hacia arriba hasta juntarse, en un ángulo perpendicular, con una cuerda maestra que se estiraba por el espacio. El efecto era una especie de valla, un muro hecho de perros guardianes. Me sentí en presencia de una terrible quimera, un muro de cerberos que parecían sacados de mis pesadillas de Montgomery.

Esa quimera y quien la hubiera diseñado delataban una cierta inseguridad. Mucho miedo tiene que infundirte algo para que construyas lo que equivale a un muro devorador. Quizá sea eso lo que pasa cuando la aniquilación deja de ser especulativa y pasa a ser un acontecimiento de la historia nacional y personal. Esa es la respuesta fácil; la más perturbadora es que ese muro no representaba nada nuevo, que no era más espectacular que los rituales de linchamientos, que también la turba era insegura, que también sus rituales hablaban de la violenta impotencia de los hombres blancos. Y, extrañamente, tuve la misma sensación al

marcharme de la Ciudad de David: la de que me encontraba ante una violenta impotencia. Todo daba impresión de falsedad. Y al contemplar la redención de Eretz Yisra'el, la ostensible vuelta a casa de un pueblo antiguo, anunciada en proyecciones tridimensionales y accesible mediante tirolina, no pude evitar la sensación de encontrarme ante un chapucero cuento de hadas y una estafa descomunal. Me encontraba en la tierra que tanto adoraba Uris, donde el nuevo judío «escupe en el ojo a las hordas árabes». Pero la propia violencia y la fuerza que emanaba incluso la Ciudad de David delataban la inquietud y el miedo arraigados en lo más profundo de Israel. El Estado protesta demasiado. Pensé que, aunque se hubiera redimido el honor nacional judío, los israelíes no se lo creían del todo.

Salimos del complejo y echamos a andar hacia la Ciudad Vieja propiamente dicha. Al oeste, en la ladera, se alzaban diversos edificios, algunos con ojos pintados que miraban hacia abajo, hacia la Ciudad de David. En la Ciudad Vieja, conocimos a Alon Arad, arqueólogo de la Universidad de Tel Aviv, y a Amy Cohen, activista local del movimiento por la vivienda. Si la combinación os resulta extraña, no os preocupéis: a mí me pasó lo mismo. Yo había dado a algunos conocidos un esquema general de mis intereses, a partir del cual habían confeccionado una lista de las personas a las que debía ver y en qué orden. Me había entregado a esa lista sin cuestionarla, porque tampoco tenía motivo alguno para discrepar. Así fue como había llegado a la Ciudad de David; me habían recomendado que primero viera yo solo ese «parque de atracciones arqueológico» y que más tarde visitara tanto la Ciudad Vieja como la Ciudad de David otra vez en compañía de profesionales.

Fue un sabio consejo. Aquella era la segunda vez que visitaba la Ciudad Vieja. Anteriormente, había entrado como musulmán, por la Puerta de los Leones, y mis guías habían sido musulmanes o árabes, lo que me restringía el acceso, pero ampliaba mi comprensión de las fronteras invisibles de la ciudad. Aquella vez entré por la Puerta de Jaffa, que es como llegan la mayoría de los turistas extranjeros no musulmanes. La diferencia era palpable y, al igual que en Tel Aviv, mientras me abría paso por entre una multitud de alegres turistas y

atravesaba gozosas fiestas de *bar mitzvá*, me sentía como si me encontrara en un país distinto.

Después de comer, volvimos a salir por la Puerta de Jaffa y nos acercamos a un túnel vigilado por un puesto de control. Los guardas verificaron mi pasaporte y me miraron con desconfianza antes de dejarnos pasar. Una vez que hubimos pasado, Amy explicó que en aquel puesto de control a los palestinos normalmente les hacían darse la vuelta. Tras cruzar el puesto, llegamos a una plaza y, desde la distancia, vi a una hilera de fieles de pie ante el Muro Occidental, que se cree que data de la época de Herodes, hace unos dos mil años, y linda con el Monte del Templo. Al mirar hacia la plaza, repleta de fieles y turistas, entendí que me encontraba en un lugar hecho para inspirar veneración y solemnidad. Pero, para entonces, ya sabía la facilidad con la que esos sentimientos podían transformarse en un *casus belli*. Y también que el Muro Occidental, tal y como lo veía en aquel momento, con su enorme plaza, evidenciaba esa transformación.

En 1967, cuando las Fuerzas de Defensa de Israel conquistaron Jerusalén Este y la Ciudad Vieja, Israel se alegró de lo lindo. «Hemos regresado a nuestro lugar más sagrado —dijo a la revista *Life* el general Moshé Dayán—. Nunca volveremos a marcharnos». No había lugar más sagrado que el Muro Occidental, esa reliquia de una época en la que los reyes judíos de la Antigüedad gobernaban la Ciudad Vieja. Durante siglos, los fieles judíos habían negociado su derecho a rezar en el Muro Occidental con los gobernantes musulmanes de Jerusalén, que veneraban Al-Aqsa, colindante al Muro. Los nuevos gobernantes de Jerusalén imaginaron una amplia plaza donde los fieles pudieran rezar en masa. Pero había un problema familiar: ya había alguien allí. En 1193, Al-Malik al-Afdal, hijo de Saladino, azote de los cruzados, cedió una parcela de tierra frente al Muro a los fieles y estudiosos islámicos del norte de África o del Magreb.

Para cuando Dayán llegó a la Ciudad Vieja, el conocido como barrio marroquí, de ochocientos años de antigüedad, albergaba a ciento ocho familias que vivían en aproximadamente tres manzanas. El periodista Abdallah Schleifer lo describió como «un agradable barrio de arquitectura distintiva, azoteas recién enjalbegadas y

jardines y prolijas casas independientes construidas al estilo norteafricano hace varios cientos de años para alojar a los soldados marroquíes que guarnecían Jerusalén para los otomanos». Esa descripción contrastaba sobremanera con la del líder sionista Jaim Weizmann, que, en un llamamiento a lord Balfour por la custodia del barrio, lo describió como una colección de «lamentables cabañas y edificios ruinosos». Weizmann se ofreció a comprar el barrio, pero fue rechazado, como fueron todos los intentos posteriores. Pero lo que no podía comprarse podía capturarse con la espada. «Al día siguiente de la caída de la Ciudad Vieja —escribió Teddy Kollek, quien por aquel entonces era alcalde de Jerusalén—, también me quedó claro que había que hacer algo con las chabolillas que se apiñaban en las cercanías del Muro Occidental».

Ya en 1887, el barón Edmond de Rothschild había propuesto comprar y nivelar el barrio a fin de crear una plaza para los fieles. Tres días después de la caída de la Ciudad Vieja, la visión de Rothschild se hizo rápidamente realidad cuando los buldóceres israelíes demolieron el barrio. Se derribaron 135 casas y 650 personas se quedaron sin hogar. Al menos una mujer, que se había quedado dentro de su casa, murió aplastada. «La gente se quedó destrozada porque las casas no eran solamente propiedad suya, sino también de sus antepasados desde hacía ochocientos años… o más —recordó más tarde un residente—. Nos dijeron que cogiéramos todo lo más rápidamente posible porque no teníamos tiempo […]. Algunas personas se pusieron a recoger sus cosas como locas y salieron corriendo de casa. De una manera increíble. Era "Rápido, rápido, coged vuestras cosas y salid, *yalla*, rápido, rápido…". No dejaron que se quedara nadie. Vaciaron el barrio entero en un abrir y cerrar de ojos».

La razón teórica para destruir el barrio marroquí fue la falta de espacio para los fieles judíos. Pero, del mismo modo que los sionistas pretendían respaldar su título de propiedad, la aniquilación del barrio marroquí permitió la destrucción de cualquier reivindicación que se les opusiera. Había una tosca literalidad en ese proceso, una relación directa entre las rebuscadas y simbólicas reivindicaciones de ascendencia y las reivindicaciones muy reales y

excluyentes que se hacían sobre la tierra palestina. Y ese proceso sigue en marcha. La Ciudad de David afirma tener ánimo educativo: pretende conectar a la gente, mediante una amalgama de arqueología y turismo, con el pasado judío. No obstante, sus designios son más profundos. Está gestionada por una organización privada de colonos a la que el Estado otorgó la custodia del yacimiento. Nuestra visita tuvo lugar el octavo día de mi viaje, así que, para entonces, yo ya sabía lo suficiente como para entender que el propósito principal de cualquier «organización de colonos» consistía en expulsar a los palestinos e instalar a los israelíes.

Uno de los métodos para ello consistía en declarar un pedazo de tierra como yacimiento arqueológico, lo que permitía que el Estado reivindicara su interés en el uso que se le diera. En el área C, donde Nasser y todos los palestinos están sometidos al dominio israelí, los intereses del Estado pueden suponer el desalojo inmediato. En Jerusalén Este, donde los palestinos tienen «residencia» —que no ciudadanía—, el desalojo es más complicado. Por lo tanto, aunque el hecho de que el Estado declare tu casa como yacimiento arqueológico tal vez no se traduzca en un desalojo inmediato, sí permite que se excave delante de tu casa o que se construya un túnel justo debajo. Y en el caso de la Ciudad de David, también permite que te inunden el barrio de turistas embriagados de patrioterismo religioso, dispuestos a considerarte un invasor en la tierra que Dios les ha otorgado. El objetivo, explicó Alon, era crear una «correlación entre la tradición judía y la propiedad» y alumbrar una generación que no pudiera imaginar otra cosa más que el total dominio judío sobre Eretz Yisra'el. Mientras yo observaba a los fieles, Alon señaló lo que parecían ser las ruinas de un antiguo muro. Ahí de pie, en medio de lo único que quedaba del barrio marroquí, en medio de un mundo perdido, sentí una mezcla de asombro, traición y rabia. El asombro era por mí, por mi propia ignorancia, mi falta de curiosidad, los límites de mi idea de las reparaciones. La traición era por mis colegas periodistas, traición por su manera de informar, por cómo blanqueaban una discriminación flagrante, por las voces que habían borrado. Y la rabia era por mi propio pasado —por el baile

del *black bottom*, por la masacre de Rosewood y la de Tulsa—, que no podía evitar sentir que se estaba evocando en aquel lugar.

Cuando volvimos a salir y nos alejamos de los fantasmas del barrio marroquí, nos dirigimos de nuevo hacia la Ciudad de David. En aquella segunda visita, me fijé en algo que me había pasado desapercibido la primera vez: que a poca distancia del yacimiento principal había una pequeña urbanización residencial con casas que bordeaban un lado de la calle. En algunas de esas casas ondeaba la bandera israelí, aunque en otras no. Aquello seguía siendo Jerusalén Este, territorio ocupado. Las banderas israelíes anunciaban con orgullo que aquel territorio estaba en proceso activo de colonización. Y, al recordar la explicación de Alon, entendí que aquel espacio tenía una historia que no era inerte ni antigua: estaba viva y se estaba usando para promover lo que para entonces me daba cuenta de que era una limpieza étnica lenta pero constante.

Aquella semana, sentí en todas partes —ya fuera en los territorios ocupados, en Jerusalén Este o en Haifa—, así como en las historias que contaban los palestinos e incluso los israelíes, que el Estado mandaba un mensaje a los palestinos que vivían dentro de sus fronteras. El mensaje era: «Estaríais mucho mejor en otro sitio». A veces, el mensaje se trasladaba con brutalidad, como cuando Nasser y su familia fueron expulsados de su casa. Pero allí, en Jerusalén, las tácticas eran más sutiles. La Ciudad de David simplemente hacía que a los palestinos les resultara sumamente incómodo estar allí. Recordé mi visita a Columbia, Carolina del Sur, y todos los monumentos dedicados a los esclavistas y defensores de Jim Crow. Pensé en que la bandera confederada solía ondear sobre el Parlamento estatal. Pensé en la clase de gente que iba a visitar esos monumentos y para quienes esa bandera era importante. Y luego imaginé que el Estado que nos gobernaba a mi familia y a mí llevara todo aquello hasta la mismísima puerta de mi casa.

Y lo que veía allí se me antojaba tan creíble como la historia tras aquellos monumentos confederados. La Ciudad de David aplicaba una pátina de procedencia antigua y ciencia arqueológica, pero a mí seguía sin quedarme claro si aquello había sido una ciudad alguna vez o si había estado gobernada por un rey llamado David.

—¿Esta es la Ciudad de David? —le pregunté a Alon.

—Es una ciudad de la Edad del Hierro doscientos años posterior al reinado del rey David —me respondió.

—Así que básicamente ya estaba muerto para cuando…

Alon interrumpió:

—No creo que existiera de verdad.

Lo dijo con la naturalidad propia de su profesión, derribando la clase de mito que un lego en la materia tomaría por historia. La arqueología era interpretativa, me explicó Alon. Encuentras cuatro paredes y lo llamas habitación, y si estás predispuesto a creer que te encuentras en el centro de un antiguo reino, ¿por qué no iba a ser la sala del trono? Seguimos andando hasta que llegamos a una zona de recepción exterior, donde Alon me señaló una placa grabada en el muro que llevaba la bandera de los Estados Unidos y el nombre de uno de los exembajadores del país en Israel. Me acerqué para leer la inscripción: «La Ciudad de David insufla vida a la Jerusalén bíblica en el mismo lugar donde caminaron los reyes y los profetas de la Biblia —rezaba la placa—. Los cimientos espirituales de nuestros valores como nación proceden de Jerusalén. Sobre esos ideales se fundó la república estadounidense y se formó el vínculo inquebrantable entre los Estados Unidos e Israel».

Llegados a ese punto, Alon abandonó su actitud clínica y levantó la voz:

—La Ciudad de David consiguió hacerse tan popular que el embajador estadounidense vino y declaró que este lugar formaba parte de la gloriosa herencia de los Estados Unidos de América en el extranjero. Ahora hay una herencia estadounidense en el extranjero. Normalmente, son los cementerios de Normandía. Sí, esa es la herencia estadounidense en el extranjero. No la Ciudad de David. Y cuando hablas de supremacismo blanco y de cómo están las cosas aquí, me parece que la Iglesia evangélica y los colonos fueron un emparejamiento perfecto. Tienen la misma mentalidad. Hacen cosas distintas, pero la mentalidad es la misma…

Interrumpí a Alon:

—Necesito un respiro. Déjame que me siente.

Me alejé y encontré un sitio en la sombra, apartado de los demás. En aquel momento, todo lo que había visto durante aquellos días me sobrevino en avalancha: las expulsiones de las cuevas, la masacre de Hebrón, los monumentos a los genocidios, los puestos de control, el muro devorador y mucho más. A quienes cuestionan a Israel, a quienes cuestionan lo que se ha hecho con la insignia moral del Holocausto, muchas veces les señalan las terribles maldades cometidas en todo el mundo. Se nos dice que es sospechoso que, entre todos los Estados ostensiblemente amorales, señalemos a Israel, como si la relación entre los Estados Unidos e Israel no fuera singular. Pero la placa no dejaba lugar a dudas: «Los cimientos espirituales de nuestros valores como nación proceden de Jerusalén». Los empeños que veía —el uso de la arqueología, la destrucción de lugares antiguos, la expulsión de los palestinos de sus casas— contaban con el visto bueno de los Estados Unidos de América. Lo que significa que contaban con mi visto bueno. Aquello no era simplemente otra maldad cometida por otro Estado, sino una maldad cometida en mi nombre.

Salimos de la Ciudad de David y descendimos a un valle donde había más excavaciones en proceso: la búsqueda de la piscina de Siloé, donde se dice que Jesús curó al ciego. En su búsqueda de la piscina, la Ciudad de David, junto con el Gobierno israelí, había embargado y destruido el huerto de árboles frutales de una familia palestina. Aún no se habían encontrado pruebas de la existencia de la piscina y sus poderes milagrosos. Pero centrarse en los hechos de la historia es no entender el propósito de la Ciudad de David. Como le dijo a un periodista uno de los funcionarios, los turistas que la visitan «quieren escuchar historias bonitas, no asistir a la conferencia de un profesor universitario». Cuando le insistieron sobre la precisión histórica del propio nombre de la Ciudad de David, el funcionario no se inmutó. «Todavía no hemos encontrado un cartel que diga "Bienvenidos al palacio del rey David". Puede que lo encontremos o puede que no».

Aquella tarde, como de costumbre, volví exhausto al hotel; tan exhausto, de hecho, que ni siquiera vi al hombre que estaba parado

junto a la puerta principal. O igual sí lo vi, pero no comprendí su cometido hasta que me bloqueó el paso. «¿Se aloja usted aquí?», me preguntó. Se dirigió a mí con una especie de hostilidad educada, como un inspector inglés que se dirige al sospechoso todo el rato como «caballero». Fijé mi atención en la pistola que llevaba enfundada en la cadera. Metí la mano en el bolsillo, mostré rápidamente mi tarjeta de acceso y entré. Alterado, crucé el vestíbulo y llegué a mi habitación lo más rápido que pude.

Creo que jamás en toda mi vida he sentido la fulminante mirada del racismo abrasar de forma más extraña e intensa que en Israel. Hay aspectos que me resultaban familiares: los palestinos de piel clara que hablan de «camuflarse», los judíos negros y árabes cuyas historias podrían haberse escenificado en Atlanta en vez de en Tel Aviv… Pero durante la mayor parte del tiempo que pasé allí, me sentí fuera del punto de mira. Por ejemplo, en aquel hotel la actitud no era tanto de «Pírate, negro» como de «¿Qué cojones haces aquí?». Tenían razón. El hotel era estupendo. Pero sabiendo cómo se había conseguido, sabiendo cómo se protegía, sabiendo el sueño colosal que había atraído a la mayoría de sus huéspedes y sabiendo que yo había imaginado que tal vez hubiera un descanso de todo ello, cierto confort en medio de una limpieza étnica en activo, una colonización en curso, no podía sino preguntarme qué cojones hacía allí.

En cierto sentido, mi visita a la tierra de Palestina era un viaje hacia atrás, hacia ese instinto que había perdido, un don ancestral que había olvidado. El don no está en la sangre, sino en las historias, los axiomas y las experiencias adquiridas durante siglos de vivir en la periferia de una democracia dudosa. Cuando me marché para labrarme una carrera como periodista, rebosaba escepticismo: no sobre el país, sino sobre el don, que tan difuso y arbitrario parecía, una especie de sabiduría popular en suspenso de la empírica. Quizá la cuestión más importante de ese escepticismo era que carecía de modelos vivos. Los pocos periodistas negros que trabajaban en los periódicos y revistas que leía parecían empeñados en poner toda la distancia posible entre las personas negras y ellos. Yo no era así. Lo que me inspiraba escepticismo era el don, pero nunca la gente. Empecé a pensar en mi sector —revistas de formato

largo o nuevo periodismo— como una especie de proceso científico que, aplicado correctamente, revela la verdad sí o sí. Y durante un tiempo vi al practicante de esa ciencia como un individuo, una persona que se afana en solitario, siguiendo el proceso, buscando la verdad. Y luego me encontré en redacciones donde, por primera vez en mi vida, yo solía ser la excepción, en redacciones con directores de revista que no eran negros. Pensaba que podía mantenerme al margen, pero, al volver la vista atrás, veo que las partes de mi pensamiento que más se reforzaban eran aquellas que más se adaptaban a quienes me rodeaban, mientras que las partes que más me costaba sostener eran aquellas que no se adaptaban. Escribí muchas cosas de las que terminé arrepintiéndome —mucho llevar la contraria en plan sabelotodo, mucha prosa mezquina— en mi juvenil urgencia por entrar en el periódico o la revista. Aun después de madurar me di cuenta de que mis viejos instintos seguían ahí. Pasé a escribir mejor a nivel técnico, pero mi idea del mundo estaba atrofiada. A mi alrededor no había ni redactores ni directores de revista palestinos. Pero había muchos redactores, directores de revista y editores que creían en la nobleza del sionismo y apenas tenían en consideración a sus víctimas (o, simplemente, no las veían).

Las víctimas del sionismo. Incluso ahora, después de todo lo que he visto, mi bolígrafo da un salto al escribiros esto. Estoy de vuelta en Nueva York, tomándome el café matutino, con Joan Armatrading sonando de fondo —*Are you for or against us, we are trying to get somewhere*—, y, al igual que allí, el sol brilla hermoso en el cielo despejado. Llevo en casa un año, pero a veces aún sueño que estoy en Palestina. Algunos de esos sueños son agradables: estoy tranquilo en un acantilado en Sakiya, envuelvo faláfel verde en unos *ka'ak al quds* calentitos, siento la muchedumbre y la energía de Ramala, sonrío en Tuba a una niña que quiere practicar inglés. Así que mi bolígrafo pega un salto aquí, como corresponde, porque ser palestino es ser más que una víctima del sionismo. Y también pasa otra cosa.

El sionismo se concibió como una respuesta a una opresión que me resulta muy familiar. Leo que Moses Hess, uno de los primeros

sionistas, se autoidentificaba como parte de «un pueblo desafortunado, difamado, despreciado y disperso, pero al que el mundo no ha conseguido destruir» y oigo a los profetas del nacionalismo negro, la lucha en cuyo seno nací, la de Garvey y Malcolm, la que me dio mi nombre. «Las narices judías no pueden reformarse —dijo Hess a su pueblo—. Y el cabello negro y ondulado de los judíos no se volverá rubio por conversión ni se alisará por peinarlo constantemente». Al abordar el empeño de los judíos alemanes por integrarse, Hess se mostraba escéptico: Aunque te enmascares mil veces; aunque cambies tu nombre, tu religión y tu carácter, y aunque viajes por el mundo de incógnito para que la gente no reconozca al judío que hay en ti, cada insulto al nombre judío te afectará aún más que al hombre honrado que admite sus lealtades judías y lucha por el honor del nombre judío.

Esa última parte, «el honor del nombre judío», la conocía bien. Casi todo lo que vi durante aquellos diez días parecía tener que ver de manera explícita con esa misión en particular: el honor. Incluso el tópico «Israel tiene derecho a defenderse» tenía sentido en el contexto de un pueblo al que tan a menudo habían hecho bailar para sus asesinos. «Quien cree en el prójimo es estúpido», advirtió Jabotinksy: Por bueno y cariñoso que sea ese prójimo, quien confía en la justicia es estúpido. La justicia existe solo para aquellos cuyos puños y terquedad les permiten alcanzarla. No creas a nadie, estate siempre en guardia, lleva una porra siempre contigo: esa es la única forma de sobrevivir en esta batalla voraz de todos contra todos.

Era 1911. En el plazo de cuarenta años, Occidente se quedaría mirando de brazos cruzados la destrucción de un tercio del pueblo judío. Pienso en la furia que debieron de sentir los supervivientes de la Shoá, la rabia contra sus opresores, contra los testigos y luego, por fin, contra el impulso humanista que les hizo pensar que a alguien más le importaría. Me reconozco en esa furia cuando a mi maltrecha gente se le dice que ponga la otra mejilla. Me veo en Moses Hess cuando despotricaba contra la «máscara» del camuflaje.

Israel parecía una historia alternativa, en la que se habían hecho realidad todos los sueños de Garvey. Allí, «Up Ye Mighty Race» era el credo. Allí, «Redemption Song» es el himno nacional. Allí, la bandera roja, negra y verde[31] ondeaba sobre colegios, embajadas y las columnas de grandes ejércitos. Allí, Martin Delaney es un héroe y el 21 de febrero es un día de luto. Ese era el sueño: el África mítica a la que mi padre no puede volver. Creo que es mejor así, pues si esa África mítica hubiera descendido de la imaginación a la realidad, tiemblo al pensar en lo que podríamos perder en el proceso de materializarla y defenderla.

Lo que vi en la Ciudad de David me resultó sumamente familiar: la búsqueda identitaria en un pasado épico y mítico lleno de reyes y santificado por una aproximación a la ciencia. Así pues, quizá no resulte sorprendente que si yo detecté algo familiar en el sionismo, el sionismo detectara algo familiar en mí. «Sigue quedando otra cuestión, surgida del desastre de las naciones, que hasta el día de hoy continúa sin resolverse y cuya profunda tragedia solo puede comprender un judío», escribió Herzl: Se trata de la cuestión africana. Basta con recordar todos esos terribles episodios de la trata de esclavos, de seres humanos que, por el mero hecho de ser negros, fueron robados como ganado, hechos prisioneros, capturados y vendidos. Sus hijos crecieron en tierras desconocidas, víctimas del desprecio y la hostilidad porque tenían un color de piel distinto. No me avergüenza decir —aunque tal vez me exponga al ridículo por ello— que una vez que he sido testigo de la redención de los judíos, mi pueblo, también deseo contribuir a la redención de los africanos.

Herzl no era el único. Golda Meir estableció vínculos con Estados africanos recién liberados y denunció enérgicamente el *apartheid*. En 1964, mientras visitaba las cataratas Victoria en la vertiente zambiana, Meir, siendo ministra de Exteriores, fue invitada a cruzar la frontera hasta Rodesia (hoy Zimbabue) por los gobernantes del país, que eran supremacistas blancos. Meir declinó. Según se dice, creía sinceramente que el racismo contra los africanos negros estaba mal. Aun así, siempre hubo quienes vieron en Meir y su país algo

menos que igualitario. «Arrebataron Israel a los árabes, que llevaban mil años viviendo allí —dijo en 1961 el primer ministro sudafricano Hendrik Verwoerd—. En eso, estoy de acuerdo con ellos: Israel, al igual que Sudáfrica, es un Estado de *apartheid*».

La acusación del *apartheid* israelí lleva tiempo siendo rechazada por los sionistas, que la consideran contraria a la naturaleza misma de un Estado judío imbuido de los traumas de su pueblo. La naturaleza especial de la misión antirracista de Israel fluye por las palabras de sus propios líderes, desde David Ben Gurión («Un judío no puede estar a favor de la discriminación») hasta Shimon Peres («El judío que acepte el *apartheid* deja de ser judío») o Benjamín Netanyahu («Para el pueblo judío, el *apartheid* es la peor abominación. Es la expresión de la inhumanidad más cruel. Israel hará todo lo posible para eliminar ese sistema detestable»). Pero esa retórica contradice los hechos.

En 1974, con Meir como primera ministra, *Haaretz* empezó a explotar las más oscuras profundidades del racismo blanco con la publicación de una caricatura de canibalescos líderes africanos devorando a políticos israelíes mientras Meir bailaba con un hombre africano. Aquel mismo año, Meir, a quien tanto había horrorizado el racismo blanco de África, mandó a Shimon Peres, ministro de Defensa, a Pretoria. Cuando volvió a Tel Aviv, Peres dio las gracias a su anfitrión, subrayando que «los nuevos vínculos que ha ayudado a forjar entre nuestros dos países se convertirán en una íntima identidad de aspiraciones e intereses que beneficiará durante mucho tiempo a ambas naciones».

Eso es exactamente lo que ocurrió. Los funcionarios israelíes iniciaron un lucrativo comercio de armas con Sudáfrica, modernizaron las fuerzas aéreas sudafricanas y celebraron una conferencia anual conjunta de inteligencia. Los funcionarios sudafricanos llevaron a sus homólogos israelíes de safari, disfrutaron del apoyo israelí a su dudosa política de bantustanes y mantuvieron un diálogo abierto sobre las prácticas más efectivas para despojar a un pueblo de sus diversas libertades. En 1977, Constand Viljoen, jefe del Ejército sudafricano, se maravilló de la eficiencia de los puestos de control israelíes en los territorios ocupados: «La meticulosidad

con la que Israel lleva a cabo ese reconocimiento es extraordinaria —observó Viljoen—. Los árabes que pasan por allí tardan como mínimo hora y media, y cuando hay mucho tráfico, entre cuatro y cinco horas».

Para cuando Menájem Beguín asumió el cargo a finales de la década de 1970, ningún país compraba más armas israelíes que Sudáfrica. El dinero para adquirir esas pistolas se expolió a los sudafricanos negros despojados de sus derechos y después se usó para fundar un orden sionista que posteriormente privó a los palestinos de los suyos. Cuando a mediados de la década de 1980 se presionó por fin a Israel para que rompiera públicamente cualquier vínculo con Sudáfrica, su seguridad nacional se mostró furiosa. «Un cambio en la política de exportación de seguridad supondrá el despido de decenas de miles de trabajadores —advirtió Isaac Rabin, ministro de Defensa—. Por la presente, les informo de que no encontrarán otra ocasión».

Israel aceptó con discreción: aunque en público se distanció de Sudáfrica, siguió haciendo negocios hasta la caída del *apartheid*. Entre las últimas conversaciones, la producción y el empleo de armas químicas y biológicas. En total, entre 1974 y 1993, las exportaciones anuales totales de Tel Aviv a Pretoria promediaron los seiscientos millones de dólares anuales. Durante todos esos años cruciales, Israel no se limitó a ser aliado de Sudáfrica: fue el mismísimo arsenal del *apartheid*.

Esa colaboración no fue estrictamente una cuestión de *realpolitik*, sino de afinidad genuina. Durante la Segunda Guerra Mundial, el político afrikáner John Vorster presionó para que su país combatiera en la guerra en el bando de la Alemania nazi, pese a los lazos históricos de Sudáfrica con el Reino Unido. «Representamos el nacionalismo cristiano, que es aliado del nacionalsocialismo —dijo Vorster—. En Italia, se le llama fascismo; en Alemania, nacionalsocialismo, y en Sudáfrica, nacionalismo cristiano». Pero para 1976 Vorster era primer ministro de Sudáfrica, un Estado con vínculos profundos con Israel. Ese año, fue invitado a ese indeleble lugar de dolor y luto judíos, Yad Vashem.

En Israel, hubo disidentes que vieron en esa invitación una traición del sionismo. Arthur Goldreich había luchado en la guerra de 1948 que derivó en la creación de Israel. Pero, como judío sudafricano, sabía muy bien el mal que representaba Vorster. En protesta por la visita del primer ministro, Goldreich empezó a pegar en postes telefónicos carteles que equiparaban a Vorster con el nazismo. Su protesta fue interrumpida por un hombre mayor que tenía un tatuaje de Auschwitz. Aunque Goldreich creyó que simpatizaría con él, el hombre escupió contra el cartel y dijo: «Llegaremos a acuerdos con el diablo para salvar a los judíos de la persecución y garantizar el futuro de este Estado».

Pero la seguridad de Israel no requería solamente estar de acuerdo con el *apartheid*, sino que el propio Israel lo practicara. Los defensores de Israel afirman que la acusación de *apartheid*, como la de colonialismo, es poco más que un *ad hominem* que busca menoscabar ese último refugio del pueblo judío. Los grupos de derechos humanos no están de acuerdo y señalan la definición recogida en el derecho internacional, que describe el delito de *apartheid* como «actos inhumanos cometidos con el propósito de establecer y mantener el control de un grupo racial sobre cualquier otro grupo racial de personas y oprimirlas de manera sistemática».

Esa definición se correspondía con todo lo que vi sobre el terreno durante mi viaje. Y, lo que quizá sea más importante, los propios dirigentes israelíes consideran desde hace tiempo que el *apartheid* entra dentro de las posibilidades de su Gobierno. En 2007, el primer ministro israelí Ehud Ólmert advirtió de que sin una «solución de los dos Estados» Israel «se enfrentaría a una lucha similar a la de Sudáfrica por el voto igualitario». El resultado de esa lucha, en la mente de Ólmert, sería nefasta: «El Estado de Israel se hundiría». Tres años después, Ehud Barak, que por entonces era el ministro de Defensa de Netanyahu, lanzó una advertencia: Mientras en este territorio al oeste del río Jordán solo exista una entidad política llamada Israel, será no judía o no democrática. Si ese bloque de millones de palestinos no puede votar, estaremos hablando de un Estado de *apartheid*.

Rememoro mi visita a Yad Vashem y cuando me senté a contemplar el Libro de los Nombres. Me recuerdo ante la cinta transportadora del tiempo. Y pienso en John Vorster en ese mismo espacio. Lo veo colocando una corona funeraria con los colores de su país ante un monumento a las víctimas de la Shoá. Y veo el estandarte literal del supremacismo blanco ocupando su lugar en un monumento a unos seis millones de víctimas.

El vínculo es el colonialismo, en cuyo núcleo ha habido siempre un cinismo racista: la creencia de que el mundo no solo es salvaje, sino que los salvajes más peligrosos tienden a vivir al otro lado de las fronteras de Occidente. El sionismo —que desde el principio persiguió posicionarse como «un puesto fronterizo de la civilización contra la barbarie»— nunca ha rechazado esos preceptos. El historiador israelí Benny Morris ha sido celebrado por su voluntad de ver la historia del sionismo con claridad y candor. Ojalá pudiera extender esa misma claridad a las víctimas del sionismo. En una entrevista de 2004 con *Haaretz*, Morris describió a los palestinos como «bárbaros que quieren matarnos». Solamente había una manera de controlar la amenaza: «Hay que construirles algo parecido a una jaula. Son animales salvajes a los que hay que encerrar de una forma u otra». Presionado a reflexionar sobre el destino de aquellos a los que había que «encerrar», Morris apenas alcanzó a encogerse de hombros y apeló con aprobación a un genocidio: «Ni siquiera la gran democracia estadounidense podría haberse creado sin la aniquilación de los indios».

No estoy seguro de cuándo fue exactamente la primera vez que oí el término *nakba* durante mi visita. Quizá después de que nos tuviesen esperando en la Puerta de los Leones. Quizá mientras visitaba el barrio de Sheij Yarrah en Jerusalén Este, donde vi la gran cantidad de basura que los colonos de Long Island habían arrojado a los patios de las familias palestinas. La palabra, que significa «catástrofe», tiene su origen en la expulsión de unos setecientos mil palestinos de sus casas en 1948 y continúa en el perpetuo proceso de limpieza étnica que vi en esos diez días. Para el final de mi visita, entendía la *nakba* como una cosa particular, que superaba incluso cualquier analogía con Jim Crow, el colonialismo o el *apartheid*. No

es solo que la policía dispare contra tu hijo, aunque también sea eso. No es solo un proyecto carcelario racista, aunque también sea eso. Y no es solo la desigualdad ante la ley, aunque eso estuviera por todas partes. Es el propósito al que responden todos esos recursos: el expolio de tu casa, un expolio tanto cercano como perpetuo: Vivimos, si somos capaces de vivir, en un pasado infantil, plantados en campos que fueron nuestros durante cientos de años hasta hace un momento, antes de que la masa subiera y se enfriaran las cafeteras.

La disonancia de las palabras de Mahmoud Darwish —campos plantados y labrados durante siglos cuya pérdida se mide en horas, incluso en minutos— hace resplandecer el dolor de su agonía. Leo esas palabras y veo un robo que es viejo y, al mismo tiempo, está en marcha. Pero también veo la profundidad de una pérdida: los vecinos derrotados y las banderas del vencedor a escasa distancia. «Lo que más duele —escribe Darwish— es que "allí" está muy cerca de "aquí"».

El 9 de abril de 1948, cuando luchaban para fundar un Estado judío, las milicias sionistas se cernieron sobre el pueblecito de Deir Yassin. El avance fue liderado por el Irgún y su filial Leji, dos milicias sionistas famosas por asesinar a civiles. El Leji era abiertamente racista: describía a los judíos como una «raza superior» y a los árabes, como una «raza esclava». Montaron campamento a las afueras de Deir Yassin y combatieron contra los defensores palestinos de la aldea durante todo el día y, tras tomarla, masacraron al menos a cien habitantes. Las noticias de la masacre se extendieron rápidamente por las comunidades palestinas y contribuyeron sobremanera al avance de las milicias sionistas en su intento de purgar la tierra de árabes e instaurar una «democracia judía». Yo no supe de Deir Yassin hasta que estaba de vuelta en los Estados Unidos, pero es probable que pasara cerca en coche varias veces. Los restos de la aldea están en Jerusalén, a escasa distancia de Yad Vashem.

La proximidad de ambos lugares me dejó atónito. Llamé a Sam Bahour, un amigo palestino-estadounidense que había hecho en Ramala, y di rienda suelta a mi sorpresa. «Esto lo hacen todo el rato», me respondió. Me habló sobre el Museo de la Tolerancia de Jerusalén, otro lugar de memoria, construido directamente sobre un cementerio musulmán. Sam no había exagerado ni me había engañado jamás sobre Palestina. Y cuando me habló del Museo de la Tolerancia, supe que era verdad, aunque una parte de mí se negara a aceptarlo. Sin embargo, unos pocos clics en un motor de búsqueda le dieron la razón. De nuevo, mi propia incredulidad era la esperanza de escapar de esa profunda oscuridad que había vislumbrado por primera vez en Yad Vashem. Que un museo dedicado a la «tolerancia» esté literalmente construido sobre la tumba de los ocupados invalida esa esperanza. Pero hay luz en la oscuridad.

En las primeras semanas desde mi regreso de Palestina, pensé en Yad Vashem distanciándome del propio Israel y sus ecos de supremacismo blanco, raíces coloniales y políticas de *apartheid*. Esa distancia me vino bien, me permitió aferrarme a cierta pureza en el sufrimiento. Era consciente de que algunos sionistas apelaban al Holocausto para justificar su represión de los palestinos. Y había visto a Ben Gurión al final de la Sala del Recuerdo. Pero, incluso después de lo que había visto, yo anhelaba mi propio círculo, una historia de geometría perfecta. Y cuando me enteré de la visita de Vorster, y de que habían construido un monumento al genocidio a pocos pasos de distancia de una masacre que había posibilitado ese monumento, el arco se dobló y se rompió el círculo.

Me obsesioné con todo lo que me había pasado desapercibido en Palestina. Pensé en todas las cosas que había vislumbrado, pero que realmente no había entendido con el nivel de detalle suficiente como para escribir sobre ellas. Y eso se mezclaba con algo sorprendente: una nostalgia genuina por Palestina, no como periodista, sino como ser humano. Pensé en eso en Sakiya, que no tenía nada que ver con otras cosas que hubiera sentido. Recordé pasear por las calles de Ramala con la gran periodista Amira Hass. Recordé a Ali Awad, de Tuba. Recordé Batan al-Hawa y las casas de la ladera con ojos

pintados que miraban directamente a la Ciudad de David. Recordé a Tania Nasr, que en la última noche del festival cantó para todos nosotros. Fui a verla días después y me habló de su vida: había crecido en Ramala y pasado un tiempo en Jaffa, de donde habían expulsado a su familia. Preparó café árabe, sirvió una especie de galleta con dátiles en el medio y conjuró un mundo perdido: Yo fui la primera nieta de la familia, así que mis tías solían llevarme a la playa. Tengo fotos, ahora te las enseño. Recuerdo caminar por la arena buscando cangrejitos en las rocas. Recuerdo recoger conchas con las que luego mis tías me hacían collares. Me llamaban hawaianita y me ponían falditas y cosas así. Pero cuando volví a la playa, me rompí. Creo que es por el agua.

Supe que aquellos diez días, estas palabras que escribo, eran un principio, no un final. Y también estaba claro que había ido a Palestina, al igual que a Senegal, en pos de mis propias preguntas y, por lo tanto, no había visto plenamente a la gente en sus propios términos. Quizá por eso no dejaba de pensar en Deir Yassin. Había pensado mucho en la fuerza y la relevancia de Yad Vashem sin saber nada de aquella masacre ocurrida tan cerca de ese espacio de luto. Sentía que aún estaba despertando, siento que aún estoy despertando, buscando las palabras idóneas, intentando ver a un pueblo cuya opresión se basaba en su borrado. Y no podía acabar esta historia así.

Al escribir «The Case for Reparations», me pareció importante que el reportaje no se limitara a ser un argumento técnico o histórico, sino que los vivos hablaran por sí mismos, que el expolio contra el que despotricaba se entendiera como algo más que una reliquia muerta del pasado. La cuestión era acercar al lector lo máximo posible al crimen, atravesar la bruma de los años y esclarecerlo mediante las palabras de quienes lo habían presenciado. Pero había otra cosa: mi profunda necesidad de oír esas palabras por mí mismo, de conocer por mí mismo lo que había llegado a sospechar gracias a libros, artículos y reportajes. Y volvía a sentir esa misma necesidad con este acto de reparación: la necesidad de oír por mí mismo.

Así pues, gracias una serie de contactos palestinos, llegué a Hassan Jaber, un hombre de noventa y un años que tenía trece cuando las milicias Leji e Irgún atacaron su casa en Deir Yassin. Me dijeron que el señor Jaber —así es como me siento cómodo llamándolo— vivía en los Estados Unidos y estaba dispuesto a hablar conmigo en persona en su casa, en la villa de Orland Park, a las afueras de Chicago. Tenía que ir. Seguía pensando en Yad Vashem y en todo lo que había presenciado, pero cuando me enteré de lo de Deir Yassin, me dije que no había sido testigo de todo en su plenitud, que la historia había acabado en un lugar demasiado fácil: un lugar conveniente para el proyecto de Estado al que ahora estaba convencido de que servía Yad Vashem. Y pensé en Clyde Ross, Mattie Lewis y Ethel Weatherspoon. Hacía diez años que no iba a Chicago a ver a aquellas personas —supervivientes de un proyecto demográfico distinto—, cuyas palabras se habían convertido en la espina dorsal de «The Case for Reparations».

Mi mujer y yo cogimos un avión para ir a visitar al señor Jaber una tarde de mayo. Pero nuestra primera parada fue la casa de Dina Elmuti-Hasan, que era quien nos había puesto en contacto con el señor Jaber. La abuela de Dina, Fatima Radwan, también había sobrevivido a la masacre de Deir Yassin y Dina había pasado años grabando las historias de su abuela. Dina y su marido, Gaith, nos recibieron en su casa. Nos sirvieron café y *kanafeh*, el postre tradicional de Oriente Medio hecho de hojaldre, queso y sirope. Su hijo de cinco años nos enseñó su impresionante colección de maquetas de Lego: una nave espacial, el Empire State, Al-Aqsa… Nos hablaron de sus diferentes rutas familiares para salir de Palestina y llegar a los Estados Unidos y del laberinto de normas que hay que sortear para volver de visita. Para mí, todos los detalles de la visita revestían importancia, porque ya no me fiaba de la imagen conjurada por la palabra *palestino* que proyectaban las fuentes de noticias estadounidenses más fiables. Me duele admitirlo porque formo parte de ese mundo, porque creía en él y porque sospecho que, para mí, el cuestionamiento no ha hecho más que empezar.

La casa del señor Jaber estaba a cinco minutos en coche. Su nieta Saswan, que había accedido a ejercer de intérprete, nos recibió

en la puerta. Tenía la piel de un marrón intenso. Mientras nos acercábamos desde el coche, sonreía, pero cuando habló, su voz destilaba una fuerza que me resultó familiar, como la de mis antiguos profesores de primaria, conscientes de que buena parte de su trabajo consistía en hacernos saber que no se andaban con tonterías. Al entrar, vimos al señor Jaber, vivaz y sonriente, con gafas y una camisa azul a cuadros. Nos hizo pasar a la sala de estar, donde nos sentamos a escuchar el relato de su vida. Recordó el Deir Yassin de antes, los productos agrícolas —higos, ciruelas, uvas y manzanas— y la fuerte conexión de su familia con la tierra, una conexión que preservaba con los jardines que tenía en el exterior de su casa. Recordó a sus seis hermanas y a sus cinco hermanos, a su padre, fallecido antes de la batalla, y a su madre, Jamilah, viuda, que aquella mañana se fue con los hombres a defender el pueblo. Saswan mostró una foto con el móvil: era Jamilah, su bisabuela, con un hiyab blanco, detrás de unos terraplenes, con un rifle.

Para el señor Jaber era importante que yo entendiera las dificultades a las que se enfrentaron: que las milicias los sobrepasaban en número y en potencia de fuego, que los palestinos pelearon hasta la última bala. Para él era importante que yo entendiera que a su hermano le habían tapado los ojos y lo habían ejecutado de un disparo. Me contó que él era demasiado joven como para luchar y que, cuando la batalla parecía perdida, le encargaron sacar del pueblo a sus hermanas, de tres y cinco años, y ponerlas a resguardo. Ni al señor Jaber ni a ningún superviviente de Deir Yassin se le ocurrió que aquello fuera el principio de un éxodo ni que sobre sus casas se construiría un nuevo Estado (que no los incluiría en su definición). «Nunca nos imaginamos que pasarían setenta y seis años desde que nos marchamos ni que no podríamos volver —nos dijo—. Han pasado ya setenta y seis años».

Esos setenta y seis años llevaron al señor Jaber por todo el mapa de Oriente Medio y las Américas: Ein Kerem, Jerusalén, Jericó, Brasil, Jerusalén otra vez, Puerto Rico y luego los Estados Unidos. Formó una familia y fundó un próspero negocio de compraventa de oro y plata. Ahora entre hijos, nietos y bisnietos, suma ciento cincuenta, y a ellos les ha transmitido sus historias junto con el firme deseo de

que sean recordadas. «Pienso en mi niñez —nos dijo Saswan—. Nos sentaba a todos, a todos los nietos, y nos contaba una y otra vez que la educación traería nuestra liberación y que no podíamos olvidar. Porque cuando colonizaron Palestina, lo que dijeron fue que ellos se harían viejos y sus hijos olvidarían».

Nos despedimos del señor Jaber y seguimos a Saswan en su coche hasta un restaurante de Oriente Medio que estaba a pocos kilómetros, en la cercana área metropolitana de Chicago, para participar en una reunión de amigos y activistas, profesores y abogados palestinos. Pedimos *fattush*, *yalanyi*, *kibbe* y hummus. Un hombre con *kufiya* venía constantemente a servir café árabe como el que tomé en casa de Tania en Birzeit. Cada treinta minutos más o menos, el volumen de la música subía y todo el mundo cantaba por el cumpleaños de alguien o alguna otra ocasión festiva. Saswan se disculpaba constantemente por la celebración. Pero la comida, el volumen de las canciones, el café, el día entero, todo ello se conjugó para generar la sensación de estar volviendo a una casa, aunque no fuera la mía. No había vuelto a Palestina, pero aquel día encontré algo que ni siquiera había encontrado allá. En Palestina, siempre iba con un guía o hablaba o visitaba sitios de la mano de intermediarios. Pero en aquel lugar sentí algo que siempre me ha gustado sobre el periodismo, sobre ver mundos más allá del mío: me siento desaparecer. Cuando nadie me lleva de la mano ni me guía, y observo a la gente vivir según sus costumbres particulares, enfrascada en sus pequeñas conversaciones, siento que me disuelvo en todo ello.

El grupo hablaba de política en un tono de intimidad comunitaria, como habla mi gente cuando no hay blancos cerca. Aunque solo fuera por eso, preferiría no deciros cómo se llamaban. Pero cuando pedí permiso para escribir sobre aquel momento, insistieron en que, como palestinos, llevan privados de nombre demasiado tiempo. Se llamaban Deanna Othman, Noor Ali y Tarek Khalil. Tarek habló de las exasperantes incongruencias de la ley israelí. El marido de Deanna era de Gaza y ella habló de la enorme dificultad de atravesar Egipto de un extremo a otro y cruzar el paso de Rafah para entrar en Gaza y visitar a su familia. Deanna me contó

que ahora daba clases en un colegio en el que la mayoría de los niños eran palestinos y le encantaba enseñar «The Case for Reparations». «Los chavales siempre dicen: "Sí, pero ¿lo de Israel?" —me dijo—. Y yo digo: "Bueno, nadie es perfecto"». No pude sino echarme a reír.

Más tarde seguiríamos hablando y Deanna me contaría que, además de dar clases, era periodista: se había graduado en Medill, una de las facultades de Periodismo más prestigiosas del país. Había acabado Medill con todas las esperanzas y sueños que su estatus de *summa cum laude* habría debido inspirar, pero se encontró con que le era imposible labrarse una carrera como periodista palestina que abrazaba su país. Ella entendía el periodismo y la escritura igual que yo: como una manera de trazar los límites del mundo. En Medill, soñaba con dibujar esas categorías desde la perspectiva de una mujer palestina. Era una perspectiva con la que no me había encontrado ni en toda mi carrera como periodista, ni en todas las redacciones en las que había trabajado ni en las facultades de Periodismo en las que había dado clase. Me habló sobre la imposibilidad de encontrar un trabajo que le permitiera escribir como quería y, por cómo hablaba, me di cuenta de que ese sueño frustrado no era solo suyo, sino algo que sentía sobre todo su pueblo, pues también ella era representante, también ella era abanderada y también tenía antepasados.

Vosotros y yo sabemos lo que es eso. La escritura es una poderosa herramienta política. Harriet Jacobs destapó la violencia y las violaciones en el origen de la esclavitud. El reportaje de Ida B. Wells disipó los grotescos mitos de la monstruosa masculinidad negra en los que se basaban los linchamientos. W. E. B. Du Bois desmintió la hagiografía confederada que empleaban los historiadores para justificar la exclusión de las personas negras de las urnas. Eso se ha conseguido pese a un esfuerzo concertado por negar a los escritores negros el acceso a las revistas y editoriales más importantes, por atacar sus centros educativos y bibliotecas, por prohibir la lectura y la escritura mismas y, de esa forma, privarlos del acceso a esa herramienta que no solo es poderosa, sino también pacífica. Esto es importante: obligados a enfrentarse

espada contra espada o pistola contra pistola, los esclavistas y los supremacistas blancos podían confiar en la victoria, aunque solo fuera porque su enorme riqueza les garantizaba un arsenal inigualable. Pero, como las normas de la escritura son distintas, la prosperidad económica tiene casi la misma relación con la forja de grandes escritores que con la de grandes jugadores de baloncesto. Una literatura alimentada por una experiencia humana profunda tiene que arder necesariamente en una llama alta y, de esa forma, una «desventaja material» se transforma en una «ventaja espiritual», al poner en manos de los oprimidos «las condiciones de un arte clásico», es decir, el poder de atormentar a las personas, de conmoverlas y expandir las categorías de la humanidad. Esto es así tanto para quienes se afanan bajo la sombra de la esclavitud como de la del *apartheid*.

Pero ese poder necesita un anfitrión igual que una flecha necesita un arco largo que la lance. No es casualidad que mi ascenso en el mundo del periodismo coincidiera directamente con mi trabajo en la revista con más recursos para la que había trabajado en mi vida. El periodismo estadounidense pocas veces se ha prodigado en recursos con los redactores palestinos; de hecho, no parece tener mucho interés en escucharlos. En 2020, la historiadora Maha Nassar estudió las páginas de opinión y las revistas del país para analizar con qué frecuencia se permitía participar a periodistas palestinos. Descubrió que los periódicos y revistas del país preferían que se escribiera sobre los palestinos antes que permitirles escribir a ellos. Nassar descubrió que durante los cincuenta años que median entre 1970 y 2019, menos del 2 por ciento de todos los artículos de opinión que hablaban sobre los palestinos estaban escritos por autores palestinos. *The Washington Post* se situaba en un triste 1 por ciento. Durante ese periodo, el *New Republic* no había publicado ni un solo artículo sobre Palestina desde la perspectiva de los palestinos.

No creo que se trate de una conspiración, pero, lo que es más importante, tampoco creo que sea mera coincidencia. Un sistema inhumano exige seres inhumanos, así que los crea en las historias, editoriales, telediarios, películas y televisión. A los directores de

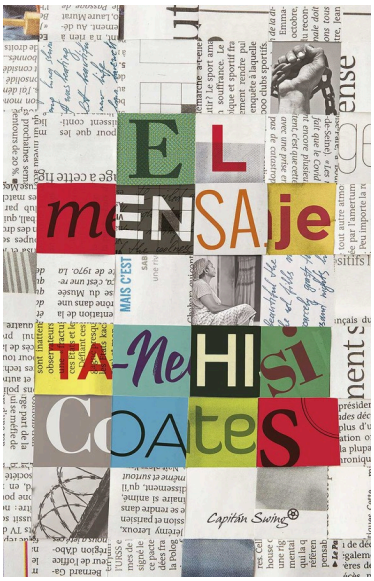
revistas y a los redactores les gusta pensar que no forman parte de esos sistemas, que son independientes y objetivos y extraen sus conclusiones únicamente de sus reportajes e investigaciones. Pero la Palestina que yo vi tenía tan poco que ver con las historias que leía, y guardaba tantas semejanzas con los sistemas que conozco que me hace pensar que, al menos en lo tocante a este tema, esa objetividad es un autoengaño. La cuestión no es lo errados que están los hechos de las historias —aunque a veces sí sea esa la cuestión—: es lo que no se dice, la voz pasiva, el ceder la autoridad a los militares, la elevación de la complejidad fáctica por encima de la moralidad evidente.

Esa elevación de la complejidad por encima de la justicia es una parte integral del empeño por forjar una historia de Palestina contada exclusivamente por el colonizador, un empeño que se extiende a la prohibición de los boicots por los estados estadounidenses, la revocación de artículos por parte de las revistas, la expulsión de estudiantes de las universidades, el despido de nuevos presentadores por el nerviosismo de las cadenas, el tiroteo de periodistas por francotiradores del Ejército y los novelistas asesinados mediante coches bomba por agencias de espionaje. No puede tolerarse ninguna historia salvo la que permita el robo.

Pero lo cierto es que existen otras historias y nosotros, que financiamos el *apartheid*, somos más ignorantes por no escucharlas directamente de narradores como Deanna. Sé que hay muchos periodistas que creen que tienen acceso a una especie de magia artística que les permite habitar cualquier comunidad del mundo y escribir sobre ella como si fuera la suya propia. Creo que esos periodistas sobrestiman el poder de su talento y su inteligencia y subestiman el hecho de que la sabiduría se acumula a lo largo del tiempo, entre las naciones y los pueblos, por la ascendencia. Incluso mis palabras aquí, esta campaña a favor de la reparación, son la historia de un extranjero, contada por un hombre que sigue deslumbrado por el *kanafeh* y el café árabe, que sigue al principio de una senda que otros llevan transitando desde que nacieron. Palestina no es mi hogar. Veo esa tierra, sus luchas y a sus gentes a través de una especie de traducción —a través de las analogías y la

bruma de mi propia experiencia— y eso no basta. Para que a los palestinos se los vea de verdad, tiene que ser mediante historias tejidas por sus propias manos, no por las de sus expoliadores y ni siquiera por las de sus camaradas.

Me sentí afortunado por ser extranjero esa noche en aquel restaurante del área metropolitana de Chicago, por escuchar las opiniones, ideas, sueños y ambiciones de palestinos que me dejaron casi tan impactado como lo estuve en la propia Palestina. Era un corpus distinto, verdaderamente complejo, dentado, profundo y que desafiaba cualquier arco o círculo perfectos. El corpus se resiste a mis analogías. Escapa a mis palabras. Exige nuevos mensajeros, encargados, como todos nosotros, nada menos que de salvar el mundo.



Coates vuelve con un libro sobre sus viajes a tres lugares en conflicto —Dakar, Carolina del Sur y Palestina— en el que explora cómo las historias que contamos, y las que no, conforman nuestras realidades. Originalmente se propuso escribir un libro sobre la escritura, en la tradición del clásico de Orwell *La política y la lengua inglesa*, pero pronto se encontró lidiando con cuestiones más profundas sobre cómo nuestras historias —nuestros reportajes y narraciones imaginativas y la creación de mitos— distorsionan la realidad y dan forma a nuestro mundo. Primero conoceremos su viaje inaugural a Dakar (África), donde se encuentra en dos lugares a la vez: una ciudad moderna de Senegal y el país fantasma de su imaginación. Después nos lleva a Columbia, en Carolina del Sur (Estados Unidos), donde escribe sobre la prohibición de su propio trabajo y las raíces profundas de una mitología estadounidense falsa y ferozmente protegida, visible en sus estatuas segregacionistas. Finalmente en Palestina, Coates describe con una claridad devastadora la tragedia que crece en el choque entre las historias que contamos y la realidad en el terreno. El mensaje trata sobre la necesidad urgente de adoptar el poder liberador de las verdades, incluso las más difíciles. Una llamada a la acción para futuros escritores y periodistas sobre la importancia de documentar la verdad, concibiendo la escritura como una poderosa herramienta

para el cambio, y conectando sus propias observaciones con los esfuerzos de liberación global.

Ta-Nehisi Coates. Baltimore (EE.UU.), 1975. Autor, periodista y activista estadounidense, obtuvo un gran reconocimiento por su trabajo durante años como corresponsal nacional y editor sénior en *The Atlantic*, donde escribía sobre diversas cuestiones culturales, sociales y políticas, y particularmente sobre los afroamericanos y el supremacismo blanco en Estados Unidos. En 2015 recibió una beca de la Fundación MacArthur. Ha publicado cuatro libros de no ficción, *The Beautiful Struggle* (2008), *Entre el mundo y yo* (2015), *We Were Eight Years in Power: An American Tragedy* (2017) y *El mensaje* (2024); y una novela, *El baile del agua* (2019). Del 2000 a 2007, trabajó como periodista para varias publicaciones como *The New York Times, Washington Post, The Washington Monthly* y *O, The Oprah Magazine*. También publica regularmente artículos en su blog personal, donde cubre temas de política, historia, raza, cultura, deportes y música. Fue investigador visitante MLK 2012-2014 de escritura en el Instituto de Tecnología de Massachusetts. En 2015 y 2016, recibió una beca de visitante en la Biblioteca Americana de París durante la cual trabajó en una novela inédita sobre un afroamericano de Chicago que se muda a París. Desde 2019, Coates está trabajando en Estados Unidos en *King Years*, un proyecto de televisión con David Simon, Taylor Branch y James McBride. El proyecto trata sobre Martin Luther King Jr. y el Movimiento de Derechos Civiles.

Título original: *The Message* (2024)
© Del libro: Ta-Nehisi Coates
© De la traducción: Paula Zumalacárregui Edición en ebook: febrero de 2026

© Capitán Swing Libros, S. L.
c/ Rafael Finat 58, 2º 4 - 28044 Madrid Tlf: (+34) 630 022 531
28044 Madrid (España)
contacto@capitanswing.com

www.capitanswing.com

ISBN: 979-13-990971-5-3

Diseño gráfico: Filo Estudio - www.filoestudio.com Corrección ortotipográfica: Victoria Parra Ortiz Composición digital: leerendigital.com
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

[1] «El perro Vichy y el gato calicó / se sentaban en la mesa el uno junto al otro». «The Duel» (El duelo) es un famoso poema del humorista y escritor infantil estadounidense Eugene Field que describe un duelo entre un perro de cuadros Vichy y un gato calicó que acaba en empate cuando los animales se comen el uno al otro. (*Todas las notas de esta edición son de la traductora*).

[2] «Si quieres, atormento, el estilo lo tengo / bendigo al niño, a la tierra, a los dioses y bombardeo el resto». «Lyrics of Fury» es un tema de Eric B. y Rakim, uno de los grupos más conocidos e influyentes de la historia del hiphop.

[3] *African Glory: The Story of Vanished Negro Civilizations*, escrito por J. C. Degraft-Johnson, se publicó en 1954, en una época en la que pocos libros sobre la historia de África se escribían desde una perspectiva africana. El libro, una historia íntima de África y sus antiguas civilizaciones, se oponía a las historias estereotipadas y a menudo racistas de África.

[4] «Soy el arsenal, tengo artillería, con mis letras disparo / rondas rítmicas, luego les doy piano».

[5] *Rape button* en el original en inglés. Seguramente haga referencia a Matt Lauer, exreportero estadounidense conocido por su trabajo en el canal de noticias NBC News que fue despedido tras ser acusado de conducta sexual inapropiada. Según afirmaba un artículo de Ramin Setoodeh y Elizabeth Wagmeister publicado en la revista *Variety*, el presentador tenía en la mesa de su despacho un botón que le permitía bloquear la puerta sin necesidad de levantarse.

[6] El 369.º Regimiento de Infantería, originalmente formado como el 15.º Regimiento de la Guardia Nacional de Nueva York antes de ser reorganizado como el 369.º tras su federalización, y comúnmente conocido como los Harlem Hellfighters, fue un regimiento de infantería de la Guardia Nacional del Ejército de Nueva York durante la Primera y la Segunda Guerra Mundial. El regimiento estaba formado principalmente por afroamericanos, pero también incluía hombres de Puerto Rico, Cuba, Guyana, Liberia, Portugal, Canadá, las Indias Occidentales, así como oficiales blancos estadounidenses. Junto con el 370.º Regimiento de Infantería, fue conocido por ser uno de los primeros regimientos afroamericanos en servir con las Fuerzas Expedicionarias Americanas durante la Primera Guerra Mundial.

[7] «The Revolution Will Not Be Televised» es un poema satírico y una canción de liberación negra de Gil Scott-Heron.

[8] Los gemelos Gold Dust, Goldie y Dustie, eran los «rostros» de la línea de productos en polvo para lavar Fairbank's Gold Dust. La versión original (hacia 1892) de los gemelos era un dibujo de dos niños negros limpiando alegremente juntos en una bañera. En los envases originales, aparecen simplemente de pie, uno al lado del otro, sobre el texto «Gold Dust Washing Powder» y detrás de un montón de monedas de oro, bajo un arco con el nombre «Fairbank's».

[9] En ciertos países de habla inglesa, la palabra *niggerhead* (en español,

«cabeza de negro»), ahora considerada ofensiva, servía para designar varias cosas de las que se decía que guardaban semejanza con la cabeza de una persona negra.

[10] Bigger Hair Smoking Tobacco, antes conocida como Nigger Hair Smoking Tobacco, fue una marca estadounidense de tabaco fabricada por la B. Leidersdorf Company. Según la empresa, el producto recibía su nombre por «sus distintivas hebras rizadas y largas de picadura de tabaco».

[11] *Sambo* es un término del inglés estadounidense para designar a una persona de ascendencia africana y nativa americana. La palabra llegó al inglés a partir de *zambo*, la palabra española utilizada en Latinoamérica para designar a una persona nacida de hombre negro y mujer indígena, o de hombre indígena y mujer negra. El nombre de Sambo se asoció especialmente con el libro infantil *The Story of Little Black Sambo*, de Helen Bannerman, publicado en 1899, que narraba la historia de un niño del sur de la India llamado Sambo que burlaba a un grupo de tigres hambrientos.

[12] Ben's Original, antes llamada Uncle Ben's, es una marca estadounidense de arroz vaporizado y otros productos alimenticios relacionados. El arroz Uncle Ben's se comercializó por primera vez en 1943 y fue el arroz más vendido en los Estados Unidos hasta la década de 1990. En 2020, se rebautizó como Ben's Original. De 1946 a 2020, los productos Uncle Ben's llevaban la imagen de un señor afroamericano mayor con pajarita.

[13] Aunt Jemima fue una marca estadounidense de mezcla para tortitas, sirope de mesa y otros productos alimenticios para el desayuno. Aunt Jemima se inspiró en el arquetipo de la *mammy* del sur de los Estados Unidos, un estereotipo histórico estadounidense que representa a mujeres negras, generalmente esclavizadas, que realizaban tareas domésticas, entre ellas, cuidar niños. Debido a los vínculos históricos del estereotipo de la *mammy* con la época de Jim Crow, Quaker Oats anunció en junio de 2020 que la marca Aunt Jemima dejaría de comercializarse «para avanzar hacia la igualdad racial», lo que llevó a la eliminación de la imagen de Aunt Jemima en el cuarto trimestre de 2020.

[14] El relato «Marse Chan: The Tale of Old Virginia», de Thomas Nelson Page, pinta una visión idílica de la vida en las plantaciones antes del estallido de la guerra de Secesión. La narración, que comienza con la llegada de un norteño a Virginia, es rápidamente retomada por el antiguo esclavo Sam, cuyos relatos glorifican a su antiguo amo, Tom Channing, y a la antaño gloriosa y próspera plantación Channing.

[15] La regla de una gota (en inglés, *one-drop rule*) fue una norma que estuvo vigente en los tribunales de los estados del sur de los Estados Unidos desde la Proclamación de Emancipación de 1863, por la que los esclavos negros pasaron a ser libres, hasta la década de 1870. Según esta regla, se consideraba que eran negras todas las personas que tuvieran una «sola gota» de «sangre negra», es decir, quienes tuvieran un solo antepasado africano en las últimas cinco generaciones.

[16] En el original en inglés, *haunted*.

[17] El *dap* es un saludo amistoso originario de los Estados Unidos que suele consistir en dar la mano enganchando los pulgares, enlazar los brazos o chocar los puños.

[18] Las HBCU o Historically Black Colleges and Universities (en castellano, Escuelas y Universidades Históricamente Negras) son instituciones de enseñanza superior establecidas en los Estados Unidos durante la época de la segregación, nacidas con anterioridad a la promulgación de la Ley de Derechos Civiles de 1964, fundamentalmente en el sur de los Estados Unidos, con la intención de enseñar, sobre todo, a la comunidad afroestadounidense.

[19] Officer Friendly (literalmente, «Policía Amistoso») es un programa modelo para familiarizar a niños y jóvenes con la Policía como parte de una campaña de relaciones comunitarias. El programa gozó de especial popularidad en los Estados Unidos entre los años sesenta y ochenta, pero continúa en algunos departamentos de Policía.

[20] Bojangles es una cadena de restaurantes de comida rápida fundada en Charlotte, Carolina del Norte, en 1977.

[21] De acuerdo con las leyes Jim Crow, los hombres negros debían quitarse la gorra o el sombrero al hablar con un blanco.

[22] Véase nota 3, p. 41.

[23] Véase nota 6, p. 41.

[24] Véase nota 4, p. 41.

[25] Véanse notas 7 y 8, p. 41.

[26] La conocida en español como la «batalla de la espesura» (en inglés, «Battle of the Wilderness»), librada del 5 al 7 de mayo de 1864, fue uno de los enfrentamientos más importantes de la guerra civil estadounidense. Tuvo lugar en una zona de Virginia muy boscosa y rodeada de matorrales que en un momento dado comenzó a incendiarse, quemando vivos a los soldados heridos de ambos bandos que yacían en el suelo.

[27] La *grandfather clause* fue una disposición de las Constituciones de varios estados del Sur de los Estados Unidos diseñada para otorgar el derecho al voto a los blancos pobres y privar del derecho al voto a los negros mediante la exención de los elevados requisitos de voto para los descendientes de los hombres que votaron antes de 1867.

[28] *Lake trout* es un pescado frito típico de Baltimore.

[29] El Gran Hedor, o la Gran Peste (en inglés: Great Stink, o Big Stink), fue un periodo en el verano de 1858 durante el cual el olor de residuos humanos no tratados y vertidos al río Támesis fue muy penetrante en el área central de la ciudad de Londres. (*N. del E.*).

[30] Si tengo que luchar, lucharé por que esta tierra sea nuestra / Esta tierra es mía hasta que me muera.

[31] La bandera panafricana o bandera de liberación negra es una bandera tricolor que consta de tres franjas horizontales (roja, negra y verde, de arriba

abajo) y de igual tamaño. Fue adoptada formalmente por la Asociación Universal de Desarrollo Negro y la Liga de Comunidades Africanas (UNIA) el 13 de agosto de 1920 en el Artículo 39 de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo, durante su convención en el Madison Square Garden de Nueva York (Estados Unidos).

Índice

Portada
El mensaje
1. El periodismo no es ningún lujo
2. Sobre los faraones
3. Portar la cruz flamígera
4. El sueño colosal
Sobre este libro
Sobre Ta-Nehisi Coates
Créditos
Notas



Historia para el mañana

Krznaric, Roman
9791399030327
368

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

¿Qué nos puede enseñar la historia acerca de las revueltas radicales de la humanidad sobre el poder de la desobediencia para afrontar la crisis climática? ¿Qué inspiración podríamos encontrar en el Japón del siglo XVIII para crear una economía regenerativa hoy? ¿Cómo podría la comprensión de los orígenes del capitalismo inspirar ideas para controlar la IA? En Historia para el mañana, el destacado

filósofo social Roman Krznaric desentierra fascinantes perspectivas e inspiración de los últimos mil años de historia mundial que podrían ayudarnos a afrontar los desafíos más urgentes que enfrenta la humanidad en el siglo XXI. Desde superar la brecha de la desigualdad y reducir los riesgos de la ingeniería genética, hasta reavivar nuestra fe en la democracia y evitar el colapso ecológico. Krznaric revela cómo, una y otra vez, las sociedades se han alzado, a menudo contra viento y marea, para afrontar desafíos y superar crisis.

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)



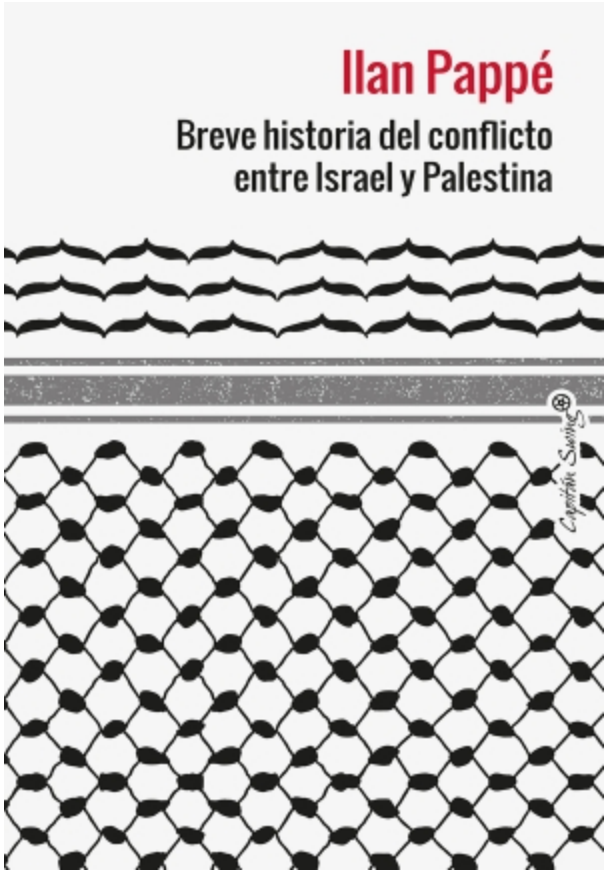
Irreductibles

Manne, Kate
9791399097177

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

Desde que tiene memoria, Kate Manne ha querido ser más delgada. Puede decirte cuánto pesaba en cualquier ocasión importante: el día de su boda, el día en que se convirtió en profesora o el día en que nació su hija. La han acosado y menospreciado por su tamaño, lo que la ha llevado a someterse a dietas extremas. Como filósofa feminista, quería creer que estaba exenta del mandato cultural que obliga a ignorar el hambre, pero no era así. Al combinar historias íntimas con el análisis perspicaz que se ha convertido en su sello distintivo, Manne muestra por que? la gordofobia se ha convertido en una cuestión vital de justicia social. En las últimas décadas, los prejuicios implícitos han disminuido en todas las categorías, desde la raza hasta la orientación sexual, excepto en una: el tamaño corporal. Irreductibles examina cómo funciona la gordofobia, cómo nos lleva a hacer suposiciones devastadoras sobre el atractivo, la fortaleza y la inteligencia de una persona, y cómo se entrecruza con otros sistemas de opresión. La gordofobia es responsable de diferencias salariales, negligencias médicas y malos resultados educativos; una camisa de fuerza que restringe nuestra libertad, nuestro movimiento y nuestro potencial. Manne propone una reevaluación radical de para quién existen nuestros cuerpos en el mundo: para nosotros mismos y para nadie más.

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)



Breve historia del conflicto entre Israel y Palestina

Pappe, Ilan
9788412952919
136

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

La devastación del 7 de octubre de 2023 y los horrores que siguieron asombraron al mundo. Pero el conflicto palestino-israelí no empezó el 7 de octubre. Tampoco empezó en 1967, cuando Israel ocupó Cisjordania, ni en 1948, cuando se declaró el Estado de Israel. Empezó en 1882, cuando los primeros colonos sionistas llegaron a lo que entonces era la Palestina otomana. Ilan Pappé desentraña la

historia de dos pueblos que ahora comparten una misma tierra. Remontándose a los padres fundadores del sionismo, Pappé nos conduce con maestría por los vericuetos de la política internacional hacia Israel-Palestina, la resistencia palestina a la ocupación y los cambios que se están produciendo en el propio Israel.

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)



Por qué dormimos

Walker, Matthew
9788412099362
416

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

Dormir es uno de los aspectos más importantes pero menos comprendidos de nuestra vida.

Hasta hace muy poco, la ciencia no tenía respuesta a la pregunta de por qué dormimos, a qué servía o por qué sufrimos consecuencias tan devastadoras para la salud cuando está ausente. En comparación con los otros impulsos básicos de la vida (comer, beber y reproducir), el propósito del sueño sigue siendo más difícil de descifrar.

Matthew Walker ofrece una exploración revolucionaria del sueño, examinando cómo afecta cada aspecto de nuestro bienestar físico y mental.

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)



Conexiones perdidas

Hari, Johann
9788412182606
368

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)

Hari sufrió de depresión desde niño y comenzó a tomar antidepresivos cuando era adolescente. Como a toda su generación, le dijeron que la causa de su problema era un desequilibrio químico en su cerebro. Pero años más tarde comenzó a investigar y aprendió que casi todo lo que nos han dicho sobre la depresión y la ansiedad es falso. Viajando por todo el mundo, Hari descubrió que los científicos sociales estaban descubriendo evidencias de que la

depresión y la ansiedad no son causadas por un desequilibrio químico en nuestro cerebro, sino que son en gran parte consecuencia de problemas que tienen que ver con la forma en que vivimos hoy en día. Una vez identificadas nueve causas reales de depresión y ansiedad, Hari se dirigió a algunos científicos, que proponen soluciones radicalmente diferentes y que parecen funcionar. Conexiones perdidas nos lleva a un debate muy diferente sobre la depresión y la ansiedad, que muestra cómo, juntos, podemos acabar con esta epidemia. Un viaje épico que cambiará nuestra forma de pensar acerca de una de las crisis más grandes de nuestra cultura actual.

Cómpralo y empieza a leer (Publicidad)