

CONVERSACIÓN

El autoengaño de Occidente

Entrevista a Pankaj Mishra

Mariano Schuster



Pankaj Mishra nació en 1969 en el norte de la India y se formó lejos de las grandes elites metropolitanas que durante décadas organizaron buena parte de la vida intelectual poscolonial. Su mirada sobre la modernidad se fue construyendo a partir de su infancia en una pequeña ciudad ferroviaria y de una formación intelectual hecha de lecturas muy diversas, que iban de la épica india y la literatura rusa a las grandes obras del marxismo, la historia mundial y el ensayo político. Lejos de presentar la modernidad como una promesa lineal de progreso, su obra la analiza como un campo de tensiones atravesado por la desigualdad, la humillación, la violencia imperial, las aspiraciones frustradas y los resentimientos políticos. En ese marco, Mishra da voz a los intelectuales que en el mundo poscolonial buscaron pensar de manera original la modernización de sus países, un tema que dejó plasmado en su libro *De las ruinas de los imperios* (2012), en el que reconstruyó el despertar intelectual y político de Asia.

Ensayista, novelista y crítico cultural, Mishra ha abordado temas diversos, pero siempre desde una mirada entre dos mundos, el indio y el occidental. En *La edad de la ira* (2017) exploró las genealogías del resentimiento moderno y sus derivas reaccionarias. En *Fanáticos insulsos. Liberales, raza e Imperio* (2020) interrogó las continuidades entre liberalismo, racismo e imaginación imperial. Y en *El mundo después de Gaza* (2025), su libro más reciente, analiza la ofensiva israelí sobre el territorio palestino como un quiebre del lenguaje moral con el que Occidente habló de sí mismo desde 1945.

En esta entrevista, Mishra vuelve sobre su propia formación intelectual y sobre algunos de los grandes temas de su obra: la India poscolonial, el impacto cultural de la Unión Soviética en Asia, las posibilidades y los límites de la tradición socialista, las promesas trucas del antiimperialismo, la crisis del liberalismo, el nacionalismo hindú de Narendra Modi, la función política del islam como «otro» de Occidente, la reconfiguración de la idea de una civilización «judeocristiana» y el lugar de Gaza para pensar el presente.

Su obra ha explorado durante años las promesas incumplidas de la modernidad, las heridas del imperialismo y las formas políticas del resentimiento. En sus escritos recientes, Netanyahu, Modi, Trump, Putin y las extremas derechas aparecen como síntomas de un mundo en el que la fuerza, la humillación y la revancha desplazan cada vez más al derecho, la democracia y la razón pública. ¿Estamos ante una crisis pasajera del liberalismo o ante una transformación más profunda de la vida política global?

Creo que el liberalismo quedó expuesto como una ideología que, en la práctica, favorece a los más poderosos y permite la reproducción de desigualdades intolerables. Su descrédito es tan profundo que no creo que pueda tener un regreso triunfal en el transcurso de mi vida. Pero, al mismo tiempo, resulta bastante evidente que estamos ante un momento mucho más oscuro, en el que demagogos y oligarcas han capturado la vida política y también una parte decisiva de la vida intelectual de una forma que no habíamos visto antes. Se suele hablar de los años 30, pero entonces esa consolidación criminal de riqueza y poder estaba confinada a algunos países. Hoy, en cambio, vemos la emergencia simultánea de fenómenos semejantes en muchos lugares. Javier Milei o Narendra Modi expresan una crisis mucho más amplia: la crisis de las instituciones democráticas y de su legitimidad, no solo en el terreno estrictamente político. También están en crisis las instituciones mediáticas. La legitimidad de los medios de comunicación está siendo cuestionada como nunca antes. Se los percibe, cada vez más, como sostenes de un orden profundamente injusto y cruel.

Esto se volvió especialmente claro con el genocidio en Gaza. Resulta demasiado evidente que muchos medios acompañaron la matanza de 20.000 niños o, cuando no lo hicieron abiertamente, fueron indiferentes a ella. La tarea de crear nuevas plataformas de acción parece enorme para personas con pocos recursos, fuerzas limitadas y casi ningún poder. Pero si en este momento no somos capaces de reunirnos, pensar seriamente esta crisis y preguntarnos qué podemos hacer para que la vida sea más tolerable, menos miserable, para las generaciones futuras, estamos profundamente perdidos.

Uno de los problemas actuales es que, a diferencia de otras crisis del pasado, no contamos con pensadores y escritores capaces de describir este momento con la misma lucidez, diagnosticarlo con precisión y ofrecer posibles salidas. Si uno piensa en los años 30, encuentra figuras de ese tipo no solo en la izquierda, sino también en la derecha. En Europa hubo una constelación de pensadores –incluidos algunos católicos como Jacques Maritain– que comprendieron la magnitud del desastre producido por el capitalismo de entreguerras y buscaron incorporar elementos del socialismo en un nuevo programa económico y político. Entendían que el capitalismo de los años 30 había abierto el camino al fascismo. Tenían, al menos, un diagnóstico claro.

Hoy enfrentamos una crisis que exige respuestas, pero carecemos de intelectuales de ese calibre y de líderes políticos capaces de estar a la altura de las circunstancias. Uno mira a dirigentes europeos como Keir Starmer, Emmanuel Macron o Friedrich Merz y ve figuras vacías, sin imaginación política, profundamente condicionadas por el orden existente. Por eso no se trata solo de una crisis política. Es también una crisis intelectual y espiritual. Y si tenemos tan pocos recursos para diagnosticar la crisis, mucho menos los tenemos para diseñar posibles salidas. Debemos reconocer esa realidad dolorosa y no permitírnos ninguna complacencia.

La India de Narendra Modi ocupa un lugar central en sus intervenciones. Usted creció en una India poscolonial que, con todas sus jerarquías y desigualdades, conservaba una promesa de pluralismo, desarrollo y vida común. ¿Cómo entiende el vínculo entre aquel horizonte asociado a Mahatma Gandhi y Jawaharlal Nehru y el nacionalismo hindú que hoy se afirma bajo Modi? Y, al mismo tiempo, ¿cómo lee el ascenso del Partido Popular Indio en relación con un clima global marcado por el auge de las extremas derechas?

Lo que ocurrió requiere una explicación algo extensa, aunque intentaré ser sucinto. El Estado-nación poscolonial se fundó sobre la idea de soberanía nacional, de esfuerzo colectivo y de políticas económicas capaces de fortalecer el Estado económica y militarmente, así como de permitirle sostenerse en la arena

internacional. Para eso se adoptaban ciertas medidas: el proteccionismo económico, por ejemplo. Un país recién independizado no podía abrirse sin más al libre comercio porque habría sido destruido por las importaciones de países más ricos. Necesitaba desarrollar una base industrial propia. Esa fue, para muchos, una de las lecciones de la Segunda Guerra Mundial: que la URSS pudo resistir y derrotar a la Alemania nazi porque disponía de una industria inmensa, capaz de producir en una escala extraordinaria. Por eso tantos países poscoloniales querían invertir en industrialización y crear una burguesía local que no dependiera por completo del capital internacional.

Ese fue, en términos generales, el marco poscolonial en que crecí. Pero hacia el final de mi adolescencia, en los últimos años de la década de 1980 y en mis primeros años de adultez, ese mundo empezó a cambiar. No cambió solo en la India o en el mundo poscolonial: cambió a escala global. El Estado-nación comenzó a perder soberanía en todas partes. Surgió un nuevo tipo de capitalismo y, con él, nuevas elites globales, conectadas ya no solo por redes industriales o comerciales, sino cada vez más por las finanzas. La financiarización del capitalismo se convirtió en una de las grandes fuerzas de erosión de la soberanía estatal.

Con la expansión del capitalismo global, no solo como fuerza económica sino también como promesa cultural, las ideas del individualismo, la acumulación privada de riqueza y el consumo masivo empezaron a reorganizar la vida social en los viejos Estados poscoloniales de Asia y África. Trajeron consigo una mentalidad completamente distinta. Pero los medios reales para acceder a esas promesas siguieron estando distribuidos de manera muy desigual. Para algunos, las oportunidades se ampliaron; para muchos otros, no. Lo que vimos fue un aumento de la desigualdad y, al mismo tiempo, la formación de una elite transnacional. Esa elite existe en Indonesia, en la India e incluso en Rusia, aun cuando la guerra de [Vladimir] Putin haya alterado algunos de esos vínculos. Sus miembros están plenamente integrados a los circuitos occidentales y globales del dinero, la educación, el consumo y el poder.

El Estado-nación quedó vaciado de buena parte de su capacidad de respuesta. Muchas personas están profundamente enojadas

por lo que ocurrió con sus aspiraciones: se sienten frustradas, traicionadas, abandonadas. Y en todos esos países donde el capitalismo global produjo desigualdades intolerables surgieron demagogos capaces de ofrecerles una compensación simbólica: identidad, pertenencia, una imagen dorada del pasado. Lo paradójico es que, mientras apelan al resentimiento contra las elites globales, esos mismos dirigentes están plenamente integrados a sus circuitos. Eso vale para Nigel Farage y también para Narendra Modi.

Ese es el punto en que estamos hoy. Un pequeño número de actores —dirigentes políticos muy conectados, figuras de Silicon Valley, grandes empresarios y viejas fortunas industriales o manufactureras— forman parte de ese proceso. Modi pertenece a ese mundo. Creo que sería un error verlo solo con categorías antiguas, como el líder de un movimiento fascista destinado simplemente a convertir a la India en una nación hindú poderosa. Hay que mirar más allá de la retórica. No porque la retórica no importe: importa muchísimo. De hecho, lo que se intenta producir es una verdadera ingeniería de la subjetividad: un trabajo sobre las emociones, la memoria y las lealtades políticas que busca convertir la propaganda del régimen en sentido común.

Pero lo que realmente está ocurriendo no es la creación de una nación hindú fuerte, sino la consolidación de una elite hindú transnacional. Modi forma parte de ese proceso, junto con grandes empresarios indios como Gautam Adani y Mukesh Ambani¹, que concentran cada vez más riqueza y poder.

Recién mencionaba el marco poscolonial en el que creció. Allí aparece de inmediato el mundo de su infancia cerca de Jhansi, en el norte de la India: un mundo semirrural, lejos de las grandes elites metropolitanas y anglófonas. En diversas oportunidades, ha contado que proviene de una familia brahmán empobrecida por las

1. Gautam Adani es un magnate indio, fundador y presidente del Grupo Adani, un enorme conglomerado con intereses en puertos, energía, aeropuertos e infraestructuras, y durante varios años ha figurado entre las mayores fortunas de Asia. Mukesh Ambani es presidente y máximo accionista de Reliance Industries, un conglomerado con intereses en petroquímica, refinación, telecomunicaciones (Jio) y comercio minorista, y durante años ha sido considerado el hombre más rico de Asia [N. del E.].

transformaciones de la India poscolonial y que su padre trabajaba en los ferrocarriles. ¿Cómo era y cómo recuerda ese mundo de su infancia? ¿Qué imágenes, experiencias o tensiones de ese tiempo fueron importantes para su formación como escritor y para su manera de pensar la modernidad, la desigualdad y el poder?

Creo que, si uno crece en una pequeña ciudad india en las décadas de 1970 y 1980, muy cerca del campo abierto, percibe muy pronto que la aspiración fundamental de casi todos los que viven allí es la misma: salir de ese mundo de límites estrechos y acceder a otra forma de vida. Esa era la lucha básica. Esa era también la promesa poscolonial: que el nuevo Estado-nación soberano llevaría a esas poblaciones semirrurales prosperidad, estabilidad y distintas formas de urbanización.

Jhansi era, en buena medida, una ciudad organizada alrededor de los trenes que pasaban, y en la que muy cerca había también una antigua zona militar establecida por los británicos. Yo crecí en una colonia ferroviaria, muy cerca de la estación —de hecho, mi padre trabajaba en el ferrocarril—, y creo que eso me hizo pensar, desde muy temprano, en la brecha entre aquello a lo que aspirábamos y el lugar en que realmente estábamos. La distancia era enorme y creo que, viéndola retrospectivamente, esa brecha fue fundamental para casi todo lo que escribí o pensé: la distancia entre realidad y aspiración, entre realidad y fantasía. En un lugar como Jhansi esa brecha era muy amplia, mucho más que en una gran ciudad india.

¿Cómo se vivía esa brecha dentro de su propia casa? ¿Cómo era la cultura familiar en la que usted creció? ¿Y qué significó para usted, perteneciendo a la cultura hindú, asistir como estudiante a escuelas cristianas?

La cultura de mi familia era bastante tradicional. Mis padres estaban apenas a una generación de distancia de la vida en el campo. Mi padre, de hecho, provenía de una familia del viejo orden agrario. Aunque no eran campesinos, sino propietarios de tierras, su vida se había formado en ese mundo claramente asociado al campo. El caso de mi madre era diferente, en tanto ella provenía de una especie de pequeña burguesía urbana ascendente: abogados, maestros, ese tipo de mundo. Pero los

dos estaban todavía muy cerca de ese universo rural. Tanto mi padre como mi madre eran personas muy apegadas a la tradición, y eran también hindúes devotos. Pero las escuelas a las que me enviaron –las únicas en que uno podía esperar una buena educación– eran cristianas. En esas escuelas había muchos angloindios, es decir, descendientes de matrimonios entre británicos e indios a lo largo de varios siglos. Con el tiempo, muchos de ellos se fueron de la India y se instalaron en Gran Bretaña, Canadá, Australia o Estados Unidos.

Educarme en escuelas que no pertenecían a la religión y a la cultura que se profesaba en mi familia fue particularmente interesante. Yo estaba realmente imbuido en la perspectiva hindú del mundo, y en esa cosmovisión no había un Dios, sino muchos dioses, e ideas como el pecado, la vida después de la muerte o el karma no tenían equivalencias simples con la tradición cristiana. La verdad es que las concepciones cristianas del más allá, del infierno o del pecado original me resultaban bastante ajenas. Sin embargo, en la escuela me impresionó la figura de Jesucristo, a quien comencé a ver como el primer gran socialista, como uno de los hombres que encarnaron una promesa de igualdad y de dignidad. Por supuesto, el lado más prescriptivo de la cristiandad me resultaba menos atractivo. No me gustaba pasar la mañana del domingo en una iglesia. Porque, aunque todos recitábamos el padrenuestro, no estábamos realmente comprometidos con eso: se trataba, simplemente, de otro ritual.

Así que crecí en un hogar hindú, pero iba a la escuela en un ambiente muy cristiano, con personas que ya estaban construyendo vínculos con Occidente o preparándose para partir. Habitábamos mundos muy distintos y, en algunos casos, opuestos: por un lado, un tradicionalismo hindú devoto; por otro, un mundo en el que la Biblia y el padrenuestro tenían una presencia central. Y también, creo, un mundo en el que Occidente aparecía como una forma de redención.

Desde muy joven, entonces, aprendí a moverme entre mundos distintos. Salir de la escuela y volver a casa implicaba pasar de una realidad a otra. Creo que esa experiencia de vivir en realidades múltiples, con identidades múltiples, me llegó, al igual que a otros

que vivían historias similares a la mía, de una manera bastante natural. Por eso me desconcierta, y también me angustia, ver hasta qué punto muchas personas en Europa y EEUU son completamente ajenas a ese modo de existencia.

¿Qué tipo de libros había en su casa? ¿Qué leían su padre y su madre, y qué lugar tuvieron esas lecturas en su formación?

Mi madre leía sobre todo en hindi. Y mi padre, que también leía en inglés, tenía una colección de libros bastante ecléctica. Recuerdo *Las penas del joven Werther*, de Goethe, una biografía de Winston Churchill, y esos volúmenes que entonces se llamaban *Reader's Digest Condensed Books*, que eran exactamente eso: versiones condensadas de novelas. Algunas eran bastante buenas; otras eran, francamente, pésimas. Había un libro sobre Einstein, otro sobre la Segunda Guerra Mundial y varios títulos de historia y biografías.

La verdad es que su pregunta me lleva a evocar todo ese mundo de lecturas, y pienso que se trataba realmente de una colección muy diversa que, quizás, decía algo sobre los intereses de mi padre. En un lugar donde el acceso a bibliotecas era limitado, los libros importaban mucho. De hecho, mi padre abrió una biblioteca para los hijos de los empleados ferroviarios y pudo comprar obras para ella. Tuve la suerte de acceder a esos libros, que eran realmente muy buenos. Me acuerdo que, cuando tenía 13 o 14 años, encontré allí varias de las obras de V.S. Naipaul². Eso fue realmente extraordinario.

Además de ensayista y crítico, usted es novelista, y la literatura ocupa un lugar central en su trayectoria intelectual. Usted ha mencionado en distintas ocasiones que su formación estuvo atravesada por lecturas muy diversas, entre las que pueden destacarse el *Mahabharata*, la literatura rusa clásica y la obra de V.S. Naipaul a la que acaba de referirse. ¿Cuáles fueron los libros o autores decisivos en su formación?

2. V.S. Naipaul (1932-2018) fue un escritor británico de origen indio nacido en Trinidad y Tobago, autor de novelas como *Una casa para el señor Biswas* (1961) y de libros de viajes y ensayo marcados por una mirada lúcida y a menudo polémica sobre el mundo poscolonial. Galardonado con el Premio Nobel de Literatura en 2001, Naipaul explora en su obra el desarraigo, el exilio y las secuelas culturales del imperialismo [N. del E.].

El *Mahabharata*³, que estaba en mi casa en una excelente traducción al hindi, fue mi primer contacto fuerte con la literatura épica y mitológica. Lo leí de niño, pero luego lo releí varias veces, y creo que ese mundo épico, con sus conflictos morales, sus genealogías, sus dilemas familiares y políticos, fue muy importante para mi imaginación. La literatura rusa, como usted decía, también tuvo una gran importancia para mí. Llegué a ella muy tempranamente, gracias a las librerías que vendían textos soviéticos subvencionados, incluso en las pequeñas ciudades. Allí se podían conseguir, por muy poco dinero, ejemplares de libros de Chéjov, Tolstói, Dostoievski, Turguénev y Bunin, entre otros autores. También leía maravillosos cuentos de hadas, impresos en la URSS y traducidos al inglés. Esas librerías fueron una fuente constante de textos desde que empecé a leer, quizá a los ocho o nueve años. La verdad es que leía lo que encontraba, lo que llegaba a mis manos, y eso me permitió moverme entre registros muy distintos: relatos épicos, cuentos, novelas, libros de historia, crítica literaria. Había algo muy formativo en esa falta de método.

Siendo ya un adolescente, cerca de mis 16 años, leí *Una zona de oscuridad*⁴, de V.S. Naipaul, y me produjo una gran conmoción. Hasta ese momento yo no sabía que se podía escribir sobre el propio país y sobre la propia gente con una honestidad tan cruda. Naipaul me mostró que era posible exponer sin miedo las propias rabias, las neurosis, las incomodidades, incluso las zonas más desagradables de la experiencia. Un tiempo después, ya alrededor de mis 20 años, me interesé por otro tipo de lecturas, no necesariamente literarias. El historiador marxista Eric Hobsbawm fue central en ese momento, porque sus grandes libros de historia mundial me permitieron entender la historia moderna como un proceso interconectado, y no como una suma de relatos nacionales aislados.

3. El *Mahabharata* es una de las grandes epopeyas de la India antigua, compuesta en sánscrito a lo largo de varios siglos, y narra la lucha dinástica entre dos ramas de una misma familia, los Pandava y los Kaurava, por el trono del reino. Contiene además incontables relatos y reflexiones morales y religiosas y es, junto con el *Ramayana*, uno de los textos fundacionales del hinduismo [N. del E.].

4. El libro es un retrato crudo y desencantado, marcado por la decepción y la repulsión ante la pobreza y la desorganización del país, que le valió a Naipaul duras críticas por su severidad, pero que se considera una obra clave sobre el desarraigo y la identidad poscolonial [N. del E.].

Creo que lo importante, al menos en mi caso, fue aprovecharme de esa forma un poco anárquica de lectura. Igual que en mi experiencia en la escuela, navegué siempre entre varias tradiciones literarias al mismo tiempo. En retrospectiva, creo que me estaba dando una educación verdaderamente cosmopolita, aunque entonces no lo supiera.

Su formación intelectual parece haber combinado dos caminos. Por un lado, una trayectoria universitaria en Allahabad y en la Universidad Jawaharlal Nehru. Por otro, una formación más autodidacta, hecha de bibliotecas, traducciones, revistas y años de lectura solitaria. ¿Cómo convivieron en usted esas dos formas de educación, la universitaria y la autodidacta? ¿Quiénes fueron sus maestros decisivos, dentro y fuera de la universidad?

Cuando fui a la Universidad de Allahabad, no estudié literatura sino comercio. No era un estudiante particularmente bueno y no pude ingresar en los cursos de literatura, de modo que mi relación con el universo literario no llegó por la vía académica formal, sino por otros caminos, más azarosos y personales.

En ese trayecto conocí a dos personas que fueron muy importantes. Una fue Arvind Krishna Mehrotra⁵, que ya tenía una obra poética reconocida. Recuerdo especialmente el impacto que me produjo *Middle Earth* (1984), uno de sus libros de poemas. Yo era un estudiante bastante desanimado, en un campus violento y disfuncional, y de pronto esos poemas me hicieron ver que las calles, las tiendas, los lugares ordinarios de Allahabad podían ser también material literario. La otra influencia trascendente fue la de Alok Rai, académico y ensayista, nieto del célebre escritor Munshi Premchand, una figura central de la literatura hindi. Tenía una amplia biblioteca en su casa. Se había formado en Oxford y había hecho una tesis de doctorado en la Universidad de Londres sobre George Orwell, publicada luego con el título *Orwell and the Politics of Despair* [Orwell y la política de la desesperación] (1988). Yo tenía 17 años cuando conocí a estas personas, y mis

5. Poeta, traductor, antólogo y crítico literario indio en lengua inglesa nacido en 1947. Es una de las voces más destacadas de la poesía india contemporánea y figura central del grupo de los «poetas de Bombay» [N. del E.].

horizontes se expandieron de inmediato. Pude acceder a sus bibliotecas y tomar libros prestados. Eso fue realmente increíble.

Gracias a esa experiencia, entré enseguida en una conversación mucho más sofisticada. Un amigo dirigía un grupo de estudios marxistas y participé en algunas de sus reuniones. Allí se discutían los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx y también se escribían artículos políticos desde una perspectiva socialista. Así empecé a familiarizarme con ese modo de pensar el mundo. Después, durante el año de pausa que había entre el fin de mis estudios de grado y el comienzo de los de posgrado, fui a Benarés y pasé muchas horas en la biblioteca de la Universidad Hindú de esa ciudad dedicándome simplemente a leer. En esa biblioteca encontré números antiguos de *The New York Review of Books* y de muchas otras revistas. Me abrí camino entre esos números, entre los estantes y entre libros del crítico y ensayista estadounidense Edmund Wilson y de muchos otros autores que me impactaron profundamente.

Más tarde, al cursar la maestría en Literatura Inglesa en la Universidad Jawaharlal Nehru, en Nueva Delhi, encontré otra vez muy buenos profesores. Pero en verdad yo no estaba tan interesado en la educación académica. No iba demasiado a clases. Me interesaban los profesores, pero no me gustaba la manera en que se estudiaba la literatura en la academia. Yo era un poco soñador. Quería leer ficción y escribir ficción. No quería sentarme a analizarla de ese modo académico.

A los 23 años usted se mudó a Mashobra, en el Himalaya, para leer y escribir. ¿Qué papel tuvo esa experiencia de aislamiento elegido en la formación de su mirada y de su voz como ensayista y novelista?

Mi traslado a Mashobra nació del deseo de leer en una relativa reclusión, de manera anónima, sin interrupciones ni obligaciones académicas. Quería encontrar un lugar donde pudiera leer y vivir una vida tranquila. Nunca me gustó estar en las grandes ciudades. No disfrutaba mucho de Nueva Delhi, aunque el campus de la Universidad Jawaharlal Nehru fue un gran refugio para mí. Creo que la pequeña ciudad de mi infancia me había

acostumbrado a ritmos muy lentos. El ritmo frenético de la vida urbana nunca me atrajo, a punto tal que detesto lugares como Nueva York por esa razón: le imponen a la vida un ritmo demasiado agitado.

Mashobra fue, de algún modo y de manera inconsciente, un intento de recrear mi infancia en una pequeña ciudad donde no pasaba nada, donde la mayor fuente de emoción era el cartero que traía libros, revistas o periódicos. Todavía, casi 35 años después de aquella mudanza, conservo mi casa en Mashobra. Creo que, con el tiempo, ese lugar se convirtió en la base real de mi vida. Aunque pasé tiempo en Inglaterra y en España, Mashobra es el lugar que siento como mi anclaje. Ahí están los libros que compré hace décadas y miles de otros que fui adquiriendo después.

Mashobra también se volvió parte de mi educación. Yo había ido allí para darme una educación libresca, pero el lugar mismo fue el que me educó. Me permitió observar cómo una aldea como Mashobra intentaba abrirse camino hacia el mundo moderno, enfrentando las dificultades de personas que no hablan inglés, que no recibieron una educación especialmente buena, que han sido alimentadas con aspiraciones de modernidad, pero no cuentan con los medios para cumplirlas. Esa brecha que había visto por primera vez en Jhansi, mi pequeña ciudad natal, volvió a hacerse evidente en Mashobra, mi destino elegido.

El momento en que me mudé allí era, además, el mismo en que la India empezaba a liberalizar su economía, a comienzos de los años 90. Había una enorme explosión de ambición y afán de prosperidad en todo el país. Ya no nos pensábamos como una sociedad embarcada en un proyecto colectivo de modernidad. Ahora todos éramos individualistas. Se suponía que debíamos abrazar el libre mercado, entrar en el mundo del capitalismo y hacer fortuna por nuestra cuenta. Evidentemente estoy simplificando, pero esas eran las ideas que comenzaban a moldear el sentido común en la India a partir de las concepciones que se habían instalado en EEUU con Ronald Reagan, en el Reino Unido con Margaret Thatcher y en la propia Rusia con Boris Yeltsin. Mashobra era un lugar ideal para volverse escéptico respecto de esas ideas. Allí uno advertía que, para triunfar en el

mundo moderno, es necesario dominar muchos de sus códigos secretos. Es indispensable conocer las contraseñas correctas. El inglés es una de ellas. Ciertas redes de elites son otra. Se necesitan muchas cosas antes de poder alcanzar esa prosperidad y esa dignidad tan fantaseadas.

Esa experiencia me volvió muy escéptico respecto de las promesas de la liberalización económica y de la modernización por la vía del mercado. También contribuyó a eso mi contacto con las escuelas locales. Himachal Pradesh, el estado al que pertenece Mashobra, tiene algunas de las mejores infraestructuras públicas de salud y educación de la India. Pero aun así no era suficiente. Yo podía percibirlo, aunque todavía no tuviera un punto de comparación claro. Ese contraste se volvió mucho más evidente cuando empecé a viajar a China. Allí vi que el Estado había hecho inversiones muy distintas y había educado a su población de una manera que hoy le permite avanzar en campos como la inteligencia artificial, la tecnología verde y otras áreas estratégicas. La India no hizo inversiones comparables y por eso quedó muy por detrás de China. Creo que muchas de esas intuiciones se formaron en Mashobra: viviendo en una aldea, observando sus escuelas, sus aspiraciones y sus límites, pude entender de un modo muy concreto las promesas incumplidas de la modernización india.

Hace un momento usted se refirió a la literatura rusa y también a la idea de modernización. En su ensayo «The East Was Red»⁶ [El Oriente era rojo], recordó su fascinación juvenil por la URSS, alimentada por revistas, libros y diversas publicaciones en las que Lenin aparecía como pionero de una modernidad socialista. ¿Qué significó para usted ese mundo? ¿Y cómo cambiaron la caída del Muro de Berlín y el colapso de la URSS su manera de pensar el socialismo, el antiimperialismo y el mundo poscolonial?

Es una pregunta muy interesante. De hecho, cada vez pienso más en cómo personas como yo, provenientes de una parte del mundo que en otro tiempo estuvo comprometida con ideas y valores socialistas,

6. En *The Guardian*, 4/2/2006.

miran hoy aquel periodo en que la URSS todavía existía. Creo que entonces se tenía la sensación de formar parte de una comunidad internacionalista más amplia, una comunidad de personas que luchaban por algo bastante noble: la justicia social, la igualdad, la dignidad para todos.

Para mí, la URSS fue primero una presencia material y diría que casi doméstica, a tal punto que llegaba en forma de revistas, libros baratos, imágenes, películas e instituciones culturales. En la India había casas de la cultura soviéticas en las grandes ciudades y también en algunas ciudades más pequeñas, que competían con otros espacios de Occidente, como el British Council o el American Center, además de las librerías de las que le hablé. *Soviet Life* fue una de las primeras revistas a las que me suscribí. Después aparecieron también *Soviet Literature* y *New Times*. Estaban también los libros de editoriales como Raduga y Progreso, que tenían ediciones baratas de los clásicos rusos, cuentos infantiles, textos de Marx y Lenin. En muchas revistas había imágenes de los jóvenes pioneros y fotografías de dirigentes soviéticos. Hoy puedo ver con claridad el carácter sesgado de ese mundo cultural, sus silencios y sus exclusiones. Pero en ese momento no lo vivía simplemente como propaganda. Para mí, esos libros y revistas abrían una ventana hacia una vida más amplia, hacia una modernidad que parecía asociada con la igualdad, la educación, la dignidad y una cierta idea de justicia.

Lo que quiero decirle es que me incluyo entre esas personas para las que la caída de la URSS y el triunfo de una forma muy cruda de propaganda anticomunista de la Guerra Fría fueron un gran *shock*. Yo no tuve la experiencia de vivir bajo un régimen comunista, pero pienso en el impacto que produjo el derrumbe de ese universo incluso en disidentes, como el escritor bosnio Aleksandar Hemon. En los años 80, Hemon estaba en plena rebelión contra ese sistema y miraba con mucho escepticismo a sus padres, que estaban profundamente comprometidos con el comunismo y creían realmente en él. Hoy, como él mismo ha escrito, lamenta el tono burlón con que los miraba entonces. Entiende que sus padres formaban parte de algo más grande que cualquier mundo que él haya conocido después: la Yugoslavia socialista, con su promesa de pertenencia colectiva, solidaridad e internacionalismo. Esa memoria contrasta,

para él, con lo que vino luego: la guerra, la desintegración de su país y su propia vida en EEUU⁷.

Creo que hoy todos miramos aquel periodo desde una perspectiva distinta. Se volvió demasiado fácil deslegitimar el sentimiento de tantas personas que creían estar participando en la construcción de algo grande. Las atrocidades cometidas bajo Stalin, o bajo los gobernantes más represivos de Europa oriental, existieron y no pueden minimizarse. Pero, a mi juicio, no estaban inscritas de manera inevitable en el socialismo como tal. El socialismo no conducía necesariamente al Gulag. Esa relación fue presentada como si fuera natural, casi automática, dentro de un clima intelectual anticomunista y antisocialista que se volvió dominante después del final de la Guerra Fría, en un mundo marcado por la hegemonía estadounidense.

Dado que conversamos sobre proyectos socialistas, permítame pasar a otro eje importante de su obra: las tradiciones anticoloniales. En su libro *De las ruinas de los imperios*⁸, usted comienza narrando la derrota de Rusia ante Japón en 1905, un episodio que produjo una enorme conmoción en Asia. ¿Qué le permitió ver ese momento sobre el despertar antiimperial asiático y sobre las experiencias históricas que quedaron fuera de los relatos centrados en Europa y EEUU?

En efecto, la batalla de Tsushima en 1905, cuando Japón derrotó a la flota rusa, es un hecho clave en el libro. Fue la primera vez en la era moderna que una potencia asiática vencía a una europea —mediante una modernización militar e industrial—, y la noticia electrizó a las elites colonizadas, sugiriendo que la supremacía blanca no era un destino inevitable. En el libro construyo una historia intelectual que cuenta un siglo de dominación occidental en Asia no desde la perspectiva de los colonizadores, sino desde la mirada de los pensadores asiáticos que intentaron

7. Aleksandar Hemon es un escritor bosnio-estadounidense nacido en Sarajevo en 1964. Se afincó en EEUU en 1992, cuando el estallido de la guerra de Bosnia le impidió regresar a casa, y adoptó el inglés como lengua literaria. Es autor de obras como *El hombre de ninguna parte* (2004), *El proyecto Lázaro* (2008) y el libro de memorias *El libro de mis vidas* (2013) [N. del E.].

8. Madrid, Galaxia Gutenberg, 2019.

responder a esa humillación, estos intelectuales de acción que, en el siglo XIX y comienzos del XX, lidiaron con la tensión entre modernizar sus propias sociedades con herramientas occidentales y, al mismo tiempo, resistir la dominación cultural y política de Europa. Entre ellos están Jamal al-Din al-Afghani, agitador y pensador de origen persa que recorrió el mundo musulmán predicando una respuesta panislámica al imperialismo –fue una figura anterior a la guerra ruso-japonesa, una especie de precursor–; Liang Qichao, reformista chino que vivió el derrumbe del orden confuciano imperial, y Rabindranath Tagore, el poeta y pensador indio que criticó tanto el imperialismo británico como los peligros de un nacionalismo asiático que imitara las formas agresivas y estatistas de Occidente. Todos ellos buscaban formas propias de modernización.

Cuando escribí ese libro, ya había pasado suficiente tiempo en Europa y EEUU como para advertir hasta qué punto la conciencia histórica de muchos lectores europeos y estadounidenses era estrecha. El mundo que aparecía en ese horizonte era demasiado pequeño: no incluía, o incluía apenas, las experiencias, los recuerdos y las perspectivas de la gran mayoría de la población mundial. Esa mirada se había vuelto todavía más limitada después del final de la Guerra Fría, cuando se impuso un triunfalismo occidental que tendía a presentar la historia reciente como la confirmación de la victoria de la alianza atlántica, la democracia liberal y el capitalismo. Ese relato terminó desplazando casi todas las otras formas de pensar el mundo: otras memorias, otras genealogías políticas, otras experiencias históricas.

Ese desplazamiento llevaba también a desacreditar a la izquierda y al socialismo, junto con toda una tradición marxista de interpretación histórica y crítica política. Así que escribí ese libro para advertir sobre los peligros de un nuevo sentido común que empezaba a instalarse en el centro de la cultura occidental. De pronto se podía afirmar, sin demasiado escándalo, que el imperialismo había sido enormemente beneficioso para la humanidad. Esa idea circulaba en la BBC y podía leerse en periódicos como *The Guardian*, no solo en medios de derecha. Para alguien de la India, resultaba desconcertante. Pero además contribuía a formar una visión del mundo profundamente peligrosa tanto para quienes

iban a ser sus víctimas directas, en Iraq o Afganistán, como para los propios británicos y estadounidenses.

Hoy estamos viendo las consecuencias de esa fantasía imperial según la cual todavía es posible reordenar sociedades en distintas partes del mundo y obligar a los «nativos» a obedecer. En Europa y EEUU había muy poca conciencia de ese proceso de despertar político e intelectual que comenzó en Asia a fines del siglo XIX. Me refiero a la decisión, cada vez más extendida, de no aceptar como natural un sistema de dominación imperial y racial, y de buscar respuestas eficaces frente a él: respuestas intelectuales, políticas, económicas y también militares. Eso es lo que quise reconstruir en el libro: no solo la historia del imperialismo, sino la historia de quienes empezaron a imaginar modos de resistirlo, desafiarlo y superarlo.

Como digo en el propio libro, esa genealogía no puede entenderse sin comprender las presiones históricas del momento. En tal sentido, las concepciones iniciales sobre lo que China o la India podían llegar a ser fueron modificándose de manera radical. Los líderes anticoloniales imaginaron formas de emancipación, construyeron Estados-nación y, con el tiempo, esos mismos Estados terminaron atravesados por algunas de las patologías contra las que originalmente se habían rebelado.

Creo que, ante todo, quería mostrar que en lugares como Egipto, la India o China había escritores, intelectuales, líderes políticos y filósofos que estaban pensando problemas semejantes, aunque desde experiencias históricas muy distintas. Mi intención era decir: hay que escucharlos, leerlos, tomarlos en serio, entrar en conversación con ellos. No podemos seguir organizando la historia del siglo XX alrededor de figuras como Winston Churchill, como si allí estuviera la medida última de la grandeza política.

Ese despertar político e intelectual tuvo luego expresiones muy importantes en el nacionalismo anticolonial, en los proyectos de desarrollo poscolonial, en la Conferencia de Bandung de 1955 y en la prédica del «no alineamiento». Sin embargo, muchas de esas promesas quedaron truncas o se transformaron profundamente. ¿Qué ocurrió con aquellos ideales anticoloniales cuando debieron traducirse en Estados, políticas económicas y estrategias de supervivencia en medio de la Guerra Fría?

Responder a su pregunta implica evitar una lectura demasiado simplista que se limite a evocar el idealismo anticolonial, constatar luego su colapso y detenerse allí. Hay que preguntarse también bajo qué presiones tuvo que sobrevivir ese idealismo. Y esas presiones fueron enormes. En este caso, fueron sobre todo las presiones de la Guerra Fría.

Para un país asiático que quería desarrollar rápidamente su economía, el margen de maniobra era muy estrecho. En ese momento, las únicas potencias capaces de ofrecer apoyo financiero, técnico o militar eran EEUU y la URSS. Algunos países se inclinaron hacia Washington; otros, hacia Moscú. Otros cambiaron de orientación según las circunstancias, como Egipto, que, tras la revolución de los Oficiales Libres de 1952 y la llegada de Gamal Abdel Nasser al poder, primero buscó apoyo estadounidense y, ante el fracaso de esta opción, se acercó a la URSS. No había allí una elección pura, sino una negociación permanente, muchas veces en condiciones de enorme fragilidad. Para numerosos países recién independizados, cada decisión podía comprometer el futuro del Estado.

En ese contexto, las exigencias de alineamiento fueron cada vez más fuertes. Provenían menos de la URSS que de EEUU, que exigía a muchos países incorporarse a su órbita, aceptar sus prioridades estratégicas o exponerse a formas directas e indirectas de intervención. Vietnam e Indochina muestran hasta qué punto esas presiones podían convertirse en guerra abierta.

Lo que quiero decirle, en definitiva, es que nunca hubo un terreno despejado en el que ese idealismo poscolonial pudiera realizarse, ni siquiera parcialmente. Siempre estuvo sometido a presiones externas muy fuertes, y también a enormes turbulencias internas. Muchos de esos Estados-nación tuvieron que dedicar buena parte de sus energías simplemente a mantenerse unidos. La India es un buen ejemplo: un Estado-nación construido sobre una población extraordinariamente heterogénea en términos lingüísticos, religiosos, étnicos y regionales. Gran parte de la energía poscolonial se destinó a proteger fronteras, enfrentar guerras, contener movimientos secesionistas y sostener la unidad de sociedades profundamente diversas. Muchas ideas que circularon no solo en la

Conferencia de Bandung, sino también antes de ella, quedaron en el camino porque la tarea de la consolidación poscolonial resultó ser mucho más difícil de lo que cualquiera habría imaginado.

En varios de sus libros usted parte de episodios históricos muy concretos que parecen abrir una época o revelar algo que todavía no era evidente: la victoria de Japón sobre Rusia en 1905 en *De las ruinas de los imperios*; la ocupación de Fiume por Gabriele D'Annunzio después de la Primera Guerra Mundial, que abre *La edad de la ira*⁹; o, en *El mundo después de Gaza*¹⁰, la escena de Czesław Miłosz escuchando los gritos del gueto de Varsovia. ¿Qué le permiten pensar ese tipo de escenas? ¿Por qué vuelve a ellas para comprender transformaciones históricas y morales más amplias?

Hay episodios de la historia, de la poesía o de la ficción que iluminan una lucha más amplia. En algunos casos, como en mi reciente libro sobre Gaza, comienzo con Czesław Miłosz en Polonia porque ilumina una determinada condición emocional, una forma de desesperación moral. Siempre invoco esos momentos para introducir rápidamente al lector en el marco del libro, para hacer que sienta y vea con claridad qué está en juego en las páginas que siguen.

En el caso de D'Annunzio, una forma de dandismo nihilista se vuelve crucial para comprender el momento en que estamos. Se puede ver eso desplegándose hoy en distintas partes del mundo. La guerra ruso-japonesa, como ya mencioné, es un caso evidente de un momento histórico que capturó simultáneamente la imaginación de muchas personas en Asia y África. Y luego su memoria perduró. Para muchos, ese momento fue una especie de equivalente de la Revolución Francesa.

Todos estos acontecimientos son profundamente ambiguos, como también lo es la Revolución Francesa. La guerra ruso-japonesa es un acontecimiento profundamente ambiguo, porque inaugura a Japón como potencia imperialista. Pero al mismo tiempo inaugura

9. *La edad de la ira. Una historia del presente*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2017.

10. *El mundo después de Gaza. Una breve historia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2025.

revoluciones constitucionales en Turquía y en Irán. Y no olvidemos Rusia: allí hubo grandes cambios después de esa derrota. La gente sabe poco del periodo de 1904-1905. Los rusos lo conocen, los japoneses lo conocen, pero el papel que tuvo en los imaginarios históricos de muchas sociedades fue inmenso.

En *Fanáticos insulsos. Liberales, raza e Imperio*¹¹, usted analiza la forma en que el islam fue convertido en una figura central de alteridad para Occidente: el espejo frente al cual las sociedades occidentales se imaginan como liberales, seculares, racionales o civilizadas. Después del 11 de septiembre de 2001, esa representación se reforzó con la guerra contra el terrorismo y hoy reaparece en los discursos contra el multiculturalismo y la inmigración. ¿Qué función cumple el islam como «otro» en la imaginación política occidental y en qué medida cohesiona a las extremas derechas europeas?

Muchas de las identidades creadas en Europa desde el siglo XIX dependieron de ciertas imágenes del otro. Edward Said lo describió célebremente en *Orientalismo* (1978). Después de la Segunda Guerra Mundial, el comunismo soviético pasó a ocupar ese lugar: fue el adversario frente al cual el llamado mundo occidental pudo imaginarse a sí mismo como «mundo libre». Nosotros somos libres; ellos no. Nosotros somos democráticos; ellos son autoritarios.

Tras la desaparición del enemigo comunista, EEUU convirtió muy rápidamente al islam y a los musulmanes en el «gran otro» frente al cual definir su propia identidad como liberal, racional y tolerante. Aunque esa construcción ya estaba en ciernes, se intensificó de manera decisiva después del 11 de septiembre de 2001. A partir de entonces, conflictos políticos muy diversos fueron reinterpretados cada vez más como expresiones de un problema civilizatorio llamado «islam». Bajo esa palabra, pero también bajo expresiones como «los musulmanes», empezaron a reunirse realidades que no eran equivalentes y conflictos que tenían causas muy distintas. Así, diferencias históricas, sociales y políticas muy importantes quedaron borradas, y problemas de naturaleza diversa pudieron ser presentados como parte de una misma amenaza religiosa.

11. Madrid, Galaxia Gutenberg, 2020.

Las perspectivas islamófobas se volvieron entonces cada vez más aceptables, a punto tal que no pocos liberales comenzaron a hablar del islam como una amenaza para la libertad, la razón, la tolerancia o los derechos de las mujeres. Ese clima intelectual fue fácilmente radicalizado por la extrema derecha, que hizo converger la construcción liberal del islam como problema civilizatorio con el miedo a la inmigración y con la fantasía de una supuesta «islamización» del continente. Aunque no inventó ese lenguaje, le dio una forma más sistemática y agresiva, y presentó a los inmigrantes musulmanes como una amenaza interna para Occidente. En esa operación reaparecieron viejas estructuras conspirativas europeas, históricamente dirigidas contra los judíos: la idea de un enemigo infiltrado, culturalmente extraño, capaz de corroer a la sociedad desde dentro. La novedad es que esa defensa de Occidente ya no se formula solo en nombre de la libertad o la democracia, sino cada vez más en nombre de una supuesta civilización «judeocristiana».

¿Qué función política cumple hoy esa noción de lo «judeocristiano»? ¿Qué revela ese uso sobre la reconfiguración política de la idea de Occidente y cómo se vincula con el apoyo de numerosas extremas derechas a Israel?

El nuevo lugar político de Israel es central en la reconfiguración de la idea de Occidente. Esto resulta visible, incluso, en la retórica del propio Benjamin Netanyahu, que sostiene que Israel debe ser apoyado porque se encontraría en la primera línea de defensa frente a los bárbaros. Aunque no siempre lo formule de manera explícita, esa imagen de la barbarie remite con claridad al islam y a los musulmanes, tal como lo expresan sin rodeos muchas figuras de la derecha radical. Netanyahu suele ser más cuidadoso, entre otras cosas porque necesita preservar sus vínculos con países como Arabia Saudita o Emiratos Árabes Unidos. Pero conoce muy bien la potencia política de ese imaginario y sabe que, en una Europa donde la extrema derecha gana terreno, puede encontrar aliados dispuestos a asumirlo como propio.

La noción de una civilización «judeocristiana» no describe una tradición histórica coherente, sino una alianza política del presente. Permite presentar a Israel como parte de una civilización occidental amenazada y, al mismo tiempo, ofrece a muchas extremas

derechas europeas una vía de normalización: pueden apoyar a Israel, declararse defensoras de los judíos y desplazar el enemigo hacia los musulmanes, los inmigrantes y los disidentes internos. En ese sentido, lo «judeocristiano» no supera necesariamente el antisemitismo histórico de esas derechas, sino que lo reorganiza dentro de una nueva coalición de poder, articulada alrededor de la defensa agresiva de Occidente.

Nos encontramos, por tanto, ante una formación ideológica muy eficaz. La apelación a una civilización «judeocristiana» permite presentar como identidad común de Occidente lo que, en realidad, es una forma bastante restrictiva de pertenencia: una dificultad para convivir con identidades múltiples y con distintas formas de habitar el mundo. A mí siempre me resultó difícil entender, por ejemplo, por qué tanta gente se altera al ver a una mujer con el rostro cubierto. Yo crecí con eso: con mujeres que usaban minifalda y con mujeres que se cubrían el rostro. Y me pregunto cuál es exactamente el problema si alguien se viste de ese modo por su propia decisión (obviamente, de manera no obligada). ¿No debería incluir también esa posibilidad la idea misma de libertad individual que esgrimen de modo permanente?

En el fondo, lo que se revela es una incomodidad profunda ante la diferencia y una insistencia en que solo existe una forma legítima de vida en Occidente. Detrás de ese tipo de formulación aparece siempre el mismo mandato: esta es nuestra manera de habitar el mundo y ustedes deben adaptarse a ella. La retórica de lo «judeocristiano» permite presentar esa exigencia de adaptación como defensa de una civilización amenazada. Así, una incomodidad cultural más amplia termina transformándose en miedo al otro y, más específicamente, en miedo al islam y a los musulmanes.

En *El mundo después de Gaza*, usted presenta la guerra israelí sobre el territorio palestino como un punto de quiebre. ¿Qué es lo que se quebró exactamente con Gaza: la autoridad de ese lenguaje, su pretensión de universalidad o la idea de que la memoria del Holocausto podía funcionar como fundamento de una ética común?

Considero que con Gaza se quebró un lenguaje moral que Occidente había construido sobre sí mismo después de 1945. El Holocausto

—o la Shoá— se convirtió en la fuente principal de ese marco moral porque otros relatos disponibles estaban profundamente comprometidos. No era sencillo presentar la Segunda Guerra Mundial como una lucha pura de la democracia contra el fascismo: las democracias vencedoras eran también potencias imperiales y la derrota del nazismo dependió de manera decisiva de la URSS, que luego, en la Guerra Fría, sería convertida en el gran enemigo de Occidente. La guerra dejó, por tanto, una herencia moral mucho más ambigua de lo que suele admitirse.

En ese contexto, la persecución y el exterminio de los judíos europeos ofrecieron un marco moral más claro para las sociedades occidentales. Pero también allí había una dificultad evidente: muchos países europeos habían colaborado, de distintas maneras, con la destrucción de sus poblaciones judías. Con el tiempo, sobre todo desde los años 80 y 90, la memoria del Holocausto permitió construir una versión de la historia reciente en la que la defensa de Israel (presentada como defensa de los judíos del mundo) funcionaba como una forma de reivindicar una superioridad moral recuperada.

El caso alemán es muy revelador. La relación de Alemania con Israel no nació simplemente como una ética pura de la responsabilidad histórica. Durante mucho tiempo tuvo también un componente instrumental: Israel ofrecía a la República Federal Alemana una vía para recuperar respetabilidad ante sus socios occidentales. Progresivamente, sin embargo, esa relación se convirtió en una doctrina moral. La defensa de Israel pasó a funcionar como prueba de que Alemania había aprendido la lección del nazismo y había regresado al «camino occidental».

La historia estadounidense fue distinta. Allí, la centralidad pública del Holocausto también se construyó de manera relativamente tardía, a través de lo que podríamos llamar una «americanización» de esa memoria. Tuvo que ver con la presencia de una gran población judía en EEUU, con sus vínculos cada vez más intensos con Israel y con la incorporación del Holocausto a una narrativa moral estadounidense más amplia.

Pero la historia más importante es la instrumentalización del Holocausto por parte del propio Estado de Israel como parte de su

proyecto de construcción nacional. Israel era una sociedad compuesta por personas llegadas de lugares muy distintos, con experiencias históricas muy diferentes. Muchos judíos provenientes de Oriente Medio y del norte de África no habían vivido el Holocausto ni el antisemitismo europeo. Venían de países y ciudades donde las comunidades judías habían vivido durante siglos –Egipto, Iraq, Siria, Líbano– y donde no existía una historia de persecución antisemita comparable a la europea. Para esa nueva nación se necesitaba una narrativa capaz de unificar a poblaciones diversas y de ofrecer a un Estado cada vez más militarizado una imagen de sí mismo: la de una comunidad rodeada de enemigos siempre dispuestos a cometer un nuevo Holocausto.

Ese proceso se volvió especialmente intenso desde los años 60. La memoria del Holocausto fue incorporada de manera deliberada a la educación, a la identidad nacional y a la imaginación política israelí. Antes de eso, el Holocausto había sido incluso una fuente de vergüenza para muchas personas; muchos sobrevivientes refugiados fueron tratados muy mal en Israel. Con el tiempo, sin embargo, esa memoria se convirtió en el núcleo de una ideología nacional.

Lo que Gaza quebró fue precisamente ese lenguaje moral. Una memoria que debía servir para impedir la repetición de atrocidades terminó siendo utilizada para proteger al Estado de Israel de cualquier rendición de cuentas, incluso frente a una destrucción masiva de vidas palestinas. Allí se derrumba la pretensión de universalidad del marco moral posterior a 1945. Ya no aparece como un lenguaje destinado a proteger a todos contra la violencia estatal, sino como un recurso distribuido de manera desigual: una memoria que puede invocarse para justificar o encubrir el sufrimiento de otros.

Por eso no es sorprendente que otros nacionalismos observen ese modelo con atención. En la India, por ejemplo, el nacionalismo hindú intenta construir una cultura de la memoria inspirada en la experiencia israelí: convertir la partición del Imperio indio bajo dominio británico entre la India y Pakistán en una gran atrocidad sufrida ante todo por los hindúes y educar a la población para verse rodeada de enemigos. Pero la partición fue una guerra civil, con violencia y víctimas de distintos lados. Transformarla en una

memoria exclusiva de victimización hindú tiene consecuencias muy peligrosas. Permite presentar a Pakistán como enemigo exterior permanente, y a los musulmanes indios, como enemigos internos. El resultado es una idea de nación permanentemente asediada, que Modi promueve a diario y que justifica formas cada vez más agresivas de militarización, exclusión y persecución.

Mariano Schuster: es editor en NUEVA SOCIEDAD. Es autor de *El pasado no está muerto. Conversaciones con historiadores que cambiaron nuestra forma de ver el mundo* (Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2025). Participó en los libros *¿Tiene porvenir el socialismo?* (Buenos Aires, Eudeba, 2015) y *La vida en suspenso* (Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2020).

Imagen: fotografía de Pankaj Mishra por Julia Castells, cortesía de Galaxia Gutenberg.

Palabras claves: imperialismo, modernidad, Pankaj Mishra, la India, Occidente.