

*Nous naissons, nous vivons, nous mourons au milieu du merveilleux.*

Napoleón Bonaparte, *Carta a Josephine*, 5 de abril de 1796

**D**e todas las aventuras de Ulises, ninguna me conmueve tanto como su regreso a casa. Las Sirenas, el Cíclope, la Circe encantadora y sus embrujos son maravillas prodigiosas. Pero el anciano que llora al contemplar sus costas tan añoradas y el perro que se muere con el corazón partido a los pies de su recordado amo son episodios que siento más auténticos y más desgarradores que los acontecimientos de maravilla. Las nueve décimas partes del poema se componen de sorpresas, el final es de reconocimiento.

¿Qué es este retorno a casa? Consiste en dos cosas, por lo menos. Se puede decir que nuestra percepción del mundo toma una de dos formas: o lo vemos como una tierra extraña, o es simplemente nuestra casa. Si no estamos asombrados por las diferencias, nos reconfortan las similitudes entre un sitio y otro. Dondequiera que nos establezcamos, somos andariegos haciendo un alto en el camino o viajeros regresando a casa. Pertenecemos exclusivamente a un solo lugar o pertenecemos, más generosamente, al mundo entero.

Un par de ejemplos ayudarán, creo, a comprender estas condiciones aparentemente contradictorias. Se trata de las andanzas de dos famosos caballeros que viajaban por el mundo en busca de un lugar de descanso.

En un castillo remoto, con murallas quebradas y envuelto en una gran penumbra, donde el frío viento silba por entre los intersticios de las almenas, vivía un Conde de muchos años y gran celebridad. Su conocimiento del mundo era principalmente producto de sus lecturas, y él estaba seguro de un lugar en la historia. Para decirlo en sus propias palabras, este aristócrata reclamaba el derecho a ser orgulloso:

*[...] ya que en nuestras venas corre la sangre de muchas razas valientes que luchaban, como lucha el león, por el dominio. Aquí, en el remolino de las razas europeas, los de la tribu Ugric trajeron desde Islandia aquel espíritu bélico heredado de Thor y Odín, que sus feroces guerreros mostraron de manera tan espantosa en las costas de Europa, y más allá, en Asia y África también, hasta que la gente creía que habían llegado los mismos Hombres Lo-*

*Alberto Manguel*

Escritor e historiador de la lectura

## DESDE LA BIBLIOTECA DEL VASTO MUNDO

<sup>1</sup> Bram Stoker, *Drácula*, introducción, notas y bibliografía de Leonard Wolf, Nueva York, Clarkson Potter, 1975, cap. 2.

*bos. [...] Cuando se redimió esa gran vergüenza de mi nación, la vergüenza de Cassova (o Kossovo, como diríamos hoy), cuando las banderas de los Wallach y los Magyar fueron abatidas por el Creyente, ¿quién, sino uno como Voivode, de mi propia raza, cruzó el Danubio y venció al Turco en su propio terreno? ¡Ese sí que era Drácula!*<sup>1</sup>

<sup>2</sup> *Ibid.*

La sede de Drácula se encuentra en Transilvania. Ese es su *umbilicus mundi*, el ombligo de su mundo, el paisaje que nutre su fantasía, si no su cuerpo, ya que, con el paso del tiempo, se le vuelve difícil encontrar sangre fresca en sus montañas nativas y está obligado a buscar nutrimento material en el extranjero. “Tengo ansias de deambular por las calles atestadas de su inmenso Londres”, dice el Conde. “De estar en medio del tumulto y del agite de la humanidad, de compartir su vida, sus cambios, su muerte, y todos los elementos que la conforman”.<sup>2</sup> Sin embargo, dondequiera que viaje Drácula, no puede estar totalmente separado de su casa; debe tener siempre con él una caja (o un ataúd) en que transporte aquella tierra nativa en la que ha echado ondas raíces. Sin ella, no puede vivir. Como Anteo, si no toca la madre tierra, se muere.

Para el Conde Drácula, viajar es un asunto fatigante e ingrato:

*Aquí (en Transilvania) soy un noble. Soy un boyardo. La gente del común me conoce, y yo soy su amo. Pero un extranjero en tierra extraña no es nadie; los hombres no lo conocen. Y si uno no es conocido, no es tomado en cuenta. Estoy contento cuando soy como los demás, de modo que nadie se detiene cuando me ve, ni deja de hablar para escuchar mis palabras, y para decir ¡Ja! ¡Un extranjero! Pero hace tanto tiempo que he sido el amo, y quisiera seguir siéndolo. Al menos no quiero que nadie sea amo mío.*<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Ibid.*

Déjenme recordarles, a propósito, que este es el argumento que esgrimen hoy, por ejemplo, los que hablan en contra de una Europa unida.

El otro viajero es también un solitario que, como el Conde Drácula, ha decidido que nadie va a ser su amo. Sin embargo, a diferencia del Conde, no se engaña a sí mismo con ilusiones de aristocracia. Él también es un extranjero en tierra extraña. Pero no tiene hogar propio, ni raíces, ni ancestro. “No poseo dinero, ni amigos, ni ningún tipo de propiedad”, nos dice.<sup>4</sup> El mundo es su reino porque no tiene otro; es un ciudadano del cosmos, porque no es ciudadano de ningún lado. “Me contento con sufrir solo, mientras mis sufrimientos perduren”, dice, resignado.<sup>5</sup> Aprende cuál es el sentido

<sup>4</sup> Mary Shelley, *Frankenstein*, introducción y notas de Leonard Wolf, Nueva York, Clarkson Potter, 1977, vol. II, cap. 4.

<sup>5</sup> *Ibid.*, vol. III, cap. 7.

del mundo al escuchar a una familia de campesinos que está leyendo, aunque parezca improbable, el libro *Las ruinas del imperio de Volney*.

*Gracias a esta obra [nos explica], obtuve un rudimentario conocimiento de la historia y una idea de los varios imperios que existen en este momento sobre la tierra; me hizo comprender los modales, los gobiernos y las religiones que hay en las diversas naciones del mundo.*

Se pregunta “¿cómo es posible que el hombre pueda ser a la vez tan poderoso, tan virtuoso, tan magnífico y, sin embargo, tan vicioso y ruín?”. No encuentra la respuesta. Aunque siente que “no es siquiera de la misma naturaleza que el hombre”,<sup>6</sup> no obstante, ama a la humanidad y quiere pertenecer al terreno y al género humanos. Lamentablemente, este ciudadano del mundo será echado de ese mismo mundo, será perseguido y burlado como un extraño, en todos los sentidos de la palabra, una criatura repelida en toda sociedad. Miserable, temido y odiado, producirá la muerte de su propio creador y, al final, el monstruo de Frankenstein se perderá para siempre más allá de las nieves del Polo Norte, dentro de la helada página en blanco que se conoce como el Canadá, el basurero donde van a dar tantas fantasías del mundo.

<sup>6</sup> Ibid., vol. II, cap. 4.

El monstruo de Frankenstein es a la vez el extranjero total y el ciudadano del mundo más perfecto. Es un alienado en todo sentido, un espectáculo horroroso, mas sin embargo construido con toda clase de partes humanas; un ser multicultural en el sentido más literal. En la última, inolvidable toma de la película *La reina Cristina*, el director Rouben Mamoulian le dijo a Greta Garbo que debía vaciar su mente, no “pensar en nada”, logrando así ese vacío memorable en el que generaciones enteras de espectadores se han perdido. El rostro del monstruo (encarnado por Boris Karloff y maquillado por el maestro Jack Pierce) es su contraparte exacta, su sombra, la cara de nuestro ser subhumano, estampada con la fisonomía que tememos tener que ver algún día, distraídos, en el espejo; es la cara de Dorian Gray, el rostro del malévol Mr. Hyde. Si la cara de la Garbo es divinamente vacua, la del monstruo es diabólicamente llena, reventando visiblemente sus costuras con aquello que queremos ocultar, con todo aquello que, como sociedad, hemos condenado por “extraño”. No es “mala” (como la de la Garbo no es “buena”), sino execrable (como la de la Garbo es inmaculada). Es algo peor que el rostro de cualquier otro monstruo, una cara soñada por alguien que sabe en qué debe consistir un rostro, pero no alcanza a recrearlo. Es un rostro equivocado, un rostro tan grande que nos inspira miedo al pensar que, si nos acercáramos (para usar una

S  
e  
l  
c  
f  
C  
s  
F  
g  
l  
s  
I  
r  
f  
I  
f  
e  
l

<sup>7</sup> Véase Alberto Manguel, *Bride of Frankenstein*, Londres, British Film Institute, 1997.

frase de Chesterton), “sería demasiado grande para ser posible”. Como rostro es un perfecto fracaso, una versión burlesca de la descripción bíblica de una cara “creada a su propia imagen y semejanza”.<sup>7</sup> Debemos recordar, también, que en el folclor medieval el arquetipo del extranjero era el hombre-perro, un hombre con cara de perro (es decir, sin rostro humano), que vivía más allá de los muros de la ciudad y que simbolizaba todo lo rechazado por la civilización.

Pero el monstruo, construido de muchos segmentos, que aprende como Adán por primera vez acerca de la naturaleza del mundo y de sí mismo, es también el perfecto viajero, el ser curioso dispuesto a aprender de lo que ve y de lo que oye, un visitante que no tiene prejuicios (ni ninguna otra cosa) que puedan deformar su aprendizaje. Cuando el monstruo entra por primera vez a la choza del ciego, pronuncia estas palabras: “Perdóneme la intrusión [...] Soy un viajero que necesita descansar un poco”. Un viajero del mundo, un viajero condenado, como el Judío Errante, a no encontrar nunca un sitio de descanso, un viajero para quien no existen las fronteras, ni las nacionalidades distintas, ni las limitaciones del espacio, ya que no pertenece a ninguno. El monstruo debe excusarse de haber entrado en un mundo al que no ha llegado voluntariamente, sino “promovido por la oscuridad”, en palabras del Adán de Milton.<sup>8</sup> Para mí, la frase “Perdóneme la intrusión” es casi insoportablemente conmovedora.

Para el monstruo de Frankenstein el mundo es unidad. Aunque haya viajado de un lugar a otro —Suiza, las islas Orkneys, Alemania, Rusia, Inglaterra y las tierras salvajes de los Tártaros— no percibe las particularidades de estas sociedades, sino lo que tienen en común. “Tenía un conocimiento muy confuso de los reinos, y de las vastas extensiones de los países, los majestuosos ríos, los mares sin fin. Pero tenía un buen conocimiento de los pueblos, de las grandes asambleas de los hombres”.<sup>9</sup> El mundo del monstruo no es urbano, sino bucólico. Aunque es un ciudadano del mundo, su mundo carece de características distintivas. Consiste en abstracciones, a pesar de que aprendió los detalles en ciertos libros de historia.

*Leí acerca de hombres que se dedicaban a los asuntos públicos, que gobernaban o que masacraban a su propia especie. Sentí surgir dentro de mí un gran deseo de virtud, un tremendo rechazo al vicio, en cuanto pude comprender la significación de esos términos, siendo relativos, y aplicados por mí sólo al placer o al dolor.*<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Estas palabras: “¿le he pedido, Creador, de mi arcilla/ moldearme como hombre? ¿le he solicitado/ de la oscuridad promoverme?” son tomadas de *Paradise Lost* (*Paraíso perdido*), de John Milton, y figuran como epígrafe en la portadilla del primer tomo de *Frankenstein* de Mary Shelley, Leonard Wolf, en sus anotaciones acerca de la novela de Shelley, dice lo siguiente sobre la frase tan conmovedora, tan perfecta, del monstruo: “Como epitafio para la humanidad, la frase ‘Perdóneme la intrusión’ no tiene igual”.

<sup>9</sup> Mary Shelley, op. cit., vol. II, cap. 7.

<sup>10</sup> *Ibid.*

Nuestro monstruo no ha leído a Nietzsche.

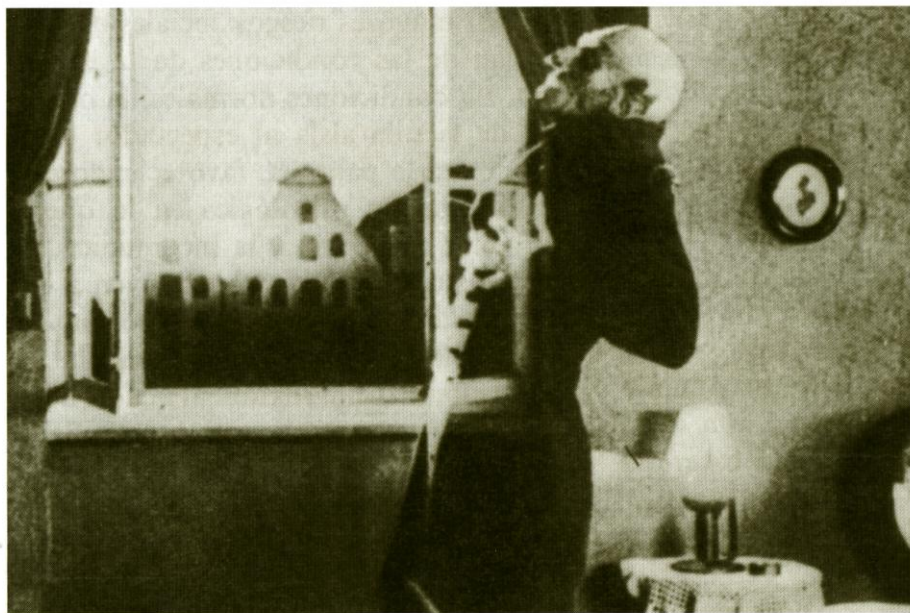
si-  
es-  
pia  
en  
re-  
u-  
que

ide  
in-  
io-  
un  
que  
tra  
la-  
ce-  
ero  
un  
ras,  
pa-  
cu-  
ado  
pa-  
e la

un-  
eys,  
rta-  
ino  
on-  
ses,  
en  
los  
ico.  
de  
esar

Sentirse en casa en un lugar particular, o sentirse en casa en el mundo: son dos nociones que atraen a sus contrarios. Normalmente, un sentido de nacionalidad está condicionado por el sentimiento de lo que es extraño (extranjero) o diferente. El Conde Drácula se enorgullece de ser un boyardo. Con desdén enumera una cantidad de nacionalidades que no son suyas. Mr. Podsnap, de Charles Dickens, construye su percepción de su identidad cuando despacha como “no inglés” a todo lo que no entiende, o que no le gusta. Cree que lo que rechaza queda inmediatamente sin existencia, y acompaña su frase con “un gesto despectivo, alzando su brazo derecho”.<sup>11</sup> En el Canadá nos definimos como “no americanos”; en Europa las cualidades negativas son vistas como extranjeras, para preservar una ingenua pureza nacional; la sífilis se conoce en Inglaterra como “la enfermedad francesa”, mientras que los franceses la llaman “el mal español”; salir sin pagar la cuenta, en Francia se llama *filer à l'anglaise*, mientras los ingleses lo llaman “despedirse a lo holandés”.

<sup>11</sup> Charles Dickens, *Our Mutual Friend* [Nuestro amigo común], Londres, Penguin, 1991.



F. W. Murnau, *Nosferatu, el vampiro*, 1922

La noción de una sola nacionalidad es algo raro, por ser tan arbitrario. Jurar a la bandera de un país (y un país es, de por sí, una entidad imaginaria) simplemente por haber salido del vientre materno en un lugar geográfico particular huele a las supersticiones de la astrología, que insiste en ligarnos a las estrellas bajo cuyos signos nacimos. ¿Debemos confiar en los astros que brillaban fijos en el firmamento, encima de nuestro lugar de nacimiento? ¿Debemos confiar en la noción de una nacionalidad por la fuerza? ¿Podríamos saber quiénes somos con solo excluir el resto del mundo? En irlandés, Sinn Fein significa “Nosotros solos”. ¿Es posible semejante noción?

¿Podríamos estar solos?, me pregunto. No importa quiénes seamos, ¿podríamos estar solos en algún sentido esencial de la palabra?

El nacionalismo, estrictamente hablando, no es más que una profesión de fe o una etiqueta burocrática. Tal vez tenía sentido en alguna época casi prehistórica, antes de que se hubiera inventado el concepto mismo; es decir, antes de las fronteras corridas, los cambios en las esferas de gobierno, los derechos territoriales renegociados, la unión de coronas y de sangres, las invasiones armadas de territorios, los pactos políticos y las modernas empresas multinacionales. A partir de ahí, el nacionalismo funciona básicamente mediante el rechazo. Los muros y las fronteras dejan al resto del mundo por fuera, y juramos, como el Conde Drácula, respetar una tradición percibida como algo hecho de sangre y de paisajes. Creemos, ingenuamente, que habiendo hecho eso ya sabemos quiénes somos y nos sentimos capaces de defender el lugar que —según nos han dicho, y nosotros creemos— es el sitio al que pertenecemos, con todas sus atrocidades y todos sus triunfos. “Decir: mi país, equivocado o no”, escribió Chesterton, “es como decir: mi madre, borracha o sobria”.<sup>12</sup> No se nos ha dado ninguna opción al respecto. Está dicho en nuestro pasaporte.

<sup>12</sup> G. K. Chesterton, *The Defendant*, Nueva York, Dodd, Mead & Co., 1902.

Más allá de esa definición excluyente de nacionalismo, existe otra, más eficiente, que a veces puede lograrse: el sentido de pertenecer a una comunidad de valores y de vocabulario, una sociedad donde compartimos una mitología y un punto de vista, una perspectiva, desde donde percibimos al mundo. En este caso, la definición no es excluyente; no miramos para adentro, no miramos al centro, sino hacia el resto del cosmos, del cual formamos parte. El punto de vista es privado, particular; la vista misma es universal. Este sentido de nuestra nacionalidad hacia afuera se imponía durante ciertas épocas de nuestra historia común: en Córdoba, a fines del siglo XIV; en Constantinopla, a mediados del siglo XV; en la Venecia del siglo XVI; en París, durante los años veinte del siglo pasado. Fue el sentido nacionalista (de saber quién era uno) el que permitió a los ciudadanos de Alsacia-Lorena sobrevivir la invasión de los nazis; a los de Timor Oriental, luchar contra sus usurpadores indonesios; a los kurdos, mantener su identidad frente a los gobiernos de Irán, Irak, Siria, Turquía y Armenia... Ejemplos parecidos son casi infinitos. Es también este sentido de un pasado íntimo lo que permite al estudioso árabe Averroes, exiliado de su Andalucía nativa en el norte de África, citar como propios los versos que el rey moro Abdurrahman dirigió a la palmera africana en su lejano jardín de España: “Tú también, O Palma/ eres extranjera en esta tierra [...]” Un sentimiento de pertenencia permite a Averroes apropiarse de la nostalgia del rey vis-a-vis el Oriente y, con esas palabras prestadas, describir su propia nostalgia por España.<sup>13</sup> Un sentimiento de pertenencia nos

<sup>13</sup> Jorge Luis Borges, “La busca de Averroes”, en *El Aleph*, Buenos Aires, Losada, 1949.

uiénes  
cial de  
  
e una  
entido  
ubiera  
nteras  
rechos  
ngres,  
s y las  
nacio-  
muros  
amos,  
como  
nente,  
y nos  
s han  
emos,  
ir: mi  
decir:  
nguna

existe  
do de  
o, una  
nto de  
undo.  
s para  
smos,  
icular;  
alidad  
istoria  
noplá,  
París,  
nalista  
nos de  
los de  
sios; a  
nos de  
ecidos  
ntimo  
de su  
ropios  
lmera  
Palma/  
nencia  
s-a-vis  
propia  
ia nos

permite, en el Canadá, por ejemplo, reclamarnos herederos de los filósofos griegos, las sagas de la India o del África, los cuentos nativos, la Edad de Oro francesa, las literaturas del Oriente y del Occidente, la Biblia.

Pero, ¿qué decir de la percepción del mundo que tiene el monstruo? En el primer siglo d.C., Séneca hizo eco a los conceptos estoicos en boga cuatrocientos años antes y negó la validez del concepto restrictivo de nacionalidad. En 1952, casi dos milenios más tarde, para reforzar las objeciones de Séneca, Jorge Luis Borges observó que “todo escritor crea a sus propios precursores”.<sup>14</sup> Es decir, que a través de los ojos del lector, tal o cual autor adquirirá una genealogía hasta entonces insospechada de precursores asociados cuyo vínculo común no está entre ellos mismos, sino en sus lejanos y poderosos retoños. Cada escritor, según Borges, inventa su propio pasado. Esa fue la idea de Séneca. Observó que la creencia común, según la cual nuestros padres no son escogidos por nosotros, en realidad es falsa. Séneca dice que tenemos el poder para escoger nuestra propia genealogía.

*Aquí hay familias noblemente dotadas (escribe, señalando su biblioteca). Escoge a cuál de ellas quieres pertenecer. Tu adopción te entregará no solo el nombre sino de hecho la propiedad. Y no tendrás que guardarla con un espíritu avaro o mezquino; mientras más la compartas con otros, más grande será. [...] Ésta es la única manera de prolongar tu mortalidad, en vez de transformarla en inmortalidad.*<sup>15</sup>

Aquel que se da cuenta de esto, dice Séneca,

*[...] está exento de las limitaciones de la humanidad; todas las eras están a su servicio, como si estuvieran al servicio de un dios. ¿Ha pasado el tiempo? Él lo retiene en el recuerdo. ¿El tiempo es presente ahora? Él lo aprovecha. ¿Todavía está por venir? Él lo anticipa. Al fusionar todos los tiempos en uno solo, él prolonga su vida.*<sup>16</sup>

En contra de la definición estrecha de nacionalismo, Séneca y los estoicos construyeron la idea de cosmopolitismo, insinuando que su *polis* (ciudad-Estado) era el mundo entero. Para ellos, lo que importaba no era el concepto de superioridad (Plutarco se burlaba de aquellos que consideraban la luna de Atenas superior a la luna de Corinto), sino la idea de la comunidad, el compartir entre todos los seres humanos una razón de ser común bajo un solo logos divino, todos hijos de Zeus, según Epicteto. En consecuencia, Epicteto y los estoicos posteriores ampliaron el círculo del Yo para abarcar no solo a la familia y

<sup>14</sup> Jorge Luis Borges, “Kafka y sus precursores”, en *Otras inquisiciones*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1952.

<sup>15</sup> Séneca, “On the Shortness of Life” (“Sobre lo breve de la vida”), en *The Stoic Philosophy of Seneca: Essays and Letters*, editado y traducido por Moses Hadas, Nueva York, Doubleday, 1958.

<sup>16</sup> *Ibid.*



<sup>17</sup> Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia*, introducción, traducción y notas de Vittorio Coletti, Milán, Garzanti, 1991.

a los amigos, sino también a los enemigos y a los esclavos, además de los bárbaros y los extranjeros, y, en últimas, a la humanidad entera. Dante pudo aplicar esta definición a sí mismo. “Como los peces tienen el agua, yo tengo al mundo por hogar”,<sup>17</sup> escribió, no en italiano, su lengua vulgar, sino en latín, agregando que, a pesar de amar a su Florencia natal, hasta el punto de sufrir exilio a causa de ella, podría afirmar con veracidad, después de leer a muchos escritores y poetas, que el mundo está lleno de otros lugares más nobles y más bellos. Este cosmopolitismo vigoroso permite a Dante afirmar su identidad nacional independiente y al mismo tiempo considerar que el mundo es su patrimonio y su fuente de inspiración.

¿Cuál será este mundo rico, noble y bello que pertenece a todos y que todo ser humano puede reclamar como suyo? Tal vez el argumento de Séneca, la confesión de Dante y el descubrimiento de Borges pueden entenderse todos en el sentido de que la patria de un cosmopolita no se halla en el espacio, segmentado por fronteras políticas, sino en el tiempo, que no las tiene.

El concepto es muy intrigante. Pese a su delineación por Séneca, la idea pertenece no tanto a la tradición grecorromana, sino más bien a la judaica. Para los griegos, que asiduamente registraban por escrito sus tratados filosóficos, sus obras de teatro, sus poemas, sus cartas, sus discursos y hasta sus transacciones comerciales —mientras que, al mismo tiempo, consideraban la palabra escrita una mera ayuda nemónica, que por eso mismo era despreciada por Sócrates—, el libro era como un accesorio de la vida civilizada, jamás su meollo. Por esta razón, la representación material de la civilización griega se encontraba en el espacio, en las piedras de sus ciudades. En cambio, para los judíos, cuyas transacciones cotidianas eran orales y cuya literatura se confiaba en gran parte a la memoria, la Biblia, la palabra revelada de Dios, se convirtió en el centro de su civilización, sobreviviendo en el tiempo, no en el espacio, en las migraciones de un pueblo nómada.<sup>18</sup> Para otras culturas —la maya, por ejemplo—, la tradición se fijaba tanto en el tiempo como en el espacio, simultáneamente, ya que sus monumentos eran también sus libros.<sup>19</sup>

Pero para los judíos el libro era eterno, enraizado en el tiempo. Por lo tanto, gozaba (goza, y gozará) de una existencia constante. A tal punto que, aun después de la destrucción del Segundo Templo, en 70 d.C., los escolares rabínicos de la diáspora discutirían en sus lejanas sinagogas cuáles eran las reglas físicas de conducta que debían observarse dentro de un edificio que ya no existía físicamente.<sup>20</sup> De esta naturaleza es el compromiso intelectual y espiritual que defendía Séneca: un compromiso con un ente universal e ideológico,

<sup>18</sup> Véase Alberto Manguel, “St. Augustine’s Computer” (“El Computador de San Agustín”), en *Into the Looking-Glass World*, Toronto, Knopf, 1998.

<sup>19</sup> Véase Ronald Wright, *Time Among the Mayas* (Tiempo entre los mayas, Toronto, Penguin, 1990).

<sup>20</sup> Steven Wilson, “Related Strangers: Jewish-Christian Relations”, 70 to 170 CE, Filadelfia, Fortress Press, 1995.

co  
di  
co:  
fu  
pa  
cosm  
una  
el g  
apar  
grieg  
do”.  
a la  
desp  
ba. I  
desd  
nalis  
Vict  
amo  
del c  
“[...  
que  
segú  
cons

Jean  
ecum  
y cit  
na. I

Hast  
del r  
que  
que  
se ha  
naci  
cion  
yo h  
Crec  
ción  
es de  
Exig  
quie  
será  
en es

os,  
la  
sí  
lo  
no  
al,  
ar  
is,  
ás  
ar  
n-  
n.  
  
a  
al  
u-  
lo  
o,  
ue  
  
a,  
to  
e-  
o,  
o-  
e-  
or  
to  
ta  
se  
in  
in  
o-  
el  
en  
ra  
a-  
e,  
  
n-  
ia  
ón  
de  
in  
ro  
u-  
fa  
o,

con un pasado común de servicio, reflejado en un pasado diferenciado. Este es el concepto que vino a conocerse como cosmopolitismo. En inglés, la palabra *cosmopolitan* (o *cosmopolite*) fue usada por primera vez por el cronista Richard Haklyut para describir su apego intelectual; significa “encontrarse como *cosmopolite*”, escribió Haklyut en 1582, “como ciudadano de una ciudad mística universal, y en consecuencia meditar sobre el gobierno cosmopolítico de ella”.<sup>21</sup> En francés, el término aparece unas décadas antes, en 1560, como traducción del griego; significa “alguien que se declara ciudadano del mundo”. En el siglo XIX, la palabra fue resucitada, en oposición a la palabra “patriota”, de modo que se volvió un término de desprestigio o de alabanza, según la persona que lo empleaba. Barrés, por ejemplo, usó la palabra para contrarrestar, desde la derecha, un insulto implícito en el término “nacionalista”. Borges, en un discurso pronunciado en homenaje a Victoria Ocampo, el 15 de mayo de 1979, sugirió que la amonestación de Melville en *Moby Dick* de ser “un patriota del cielo”, encierra en forma de cápsula el ideal cosmopolita: “[...] de no ser ciudadano de un pequeño rincón del mundo que se modifica conforme a las convenciones de la política, o según ocurran las guerras y los eventos, sino al contrario, considerar el mundo entero como nuestra patria”.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Richard Haklyut, *Divers Voyages Touching the Discoverie of America*, Londres, s.e., 1582, vol. 1, p. 6.

<sup>22</sup> Jorge Luis Borges, “Homenaje a Victoria Ocampo”, en *Borges en Sur: 1931-1980*, Buenos Aires, Emecé, 1999.

Jean-Jacques Rousseau estaba indeciso ante este sentimiento ecuménico. En su *Emilio*, sostenía que las palabras *patrie* (patria) y *citoyen* (ciudadano) deben borrarse de toda lengua moderna. Pero también insistió:

*Desconfie de aquellos cosmopolitas que buscan en las profundidades de sus libros los deberes que no se desdennan a cumplir con sus semejantes. Este tipo de filósofo profesa su amor por los tártaros para ser disculpado de su falta de amor por sus prójimos.*<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, s.e., s.f., libro 1.

Hasta hace unos veinte años, mi propia experiencia, como la del monstruo de Frankenstein, había sido la de un andariego que viaja entre los tártaros. Nunca había vivido en un lugar que quería llamar mi casa. Es decir, ningún paisaje particular se había convertido en un marco o contexto para mi imaginación. La Argentina y sus vicisitudes, Europa y sus tradiciones elephantinas, el sur del Pacífico y su geografía idílica; yo había vivido en todos estos lugares, pero no eran mi lugar. Creo que esta impresión de ser desplazado guarda una relación directa con el sentimiento que contienen estos lugares: es decir, de ser el ombligo del mundo, si no el mundo mismo. Exigen una lealtad ciega y total, de corazón, cuerpo y alma, y quienes no estén dispuestos a ofrecer esa lealtad son, y siempre serán, extranjeros. Como en la Grecia antigua, el extranjero en estos lugares es aquel cuya sangre ancestral no ha caído en

el suelo de la nación, aquel que no tiene derecho a una voz política propia. En *Los fenicios*, de Eurípides, un soldado declara que es duro estar en el exilio, ya que debe depender de otros para sostenerse y nunca se le permite hablar con franqueza. A lo que su madre responde: “Ese es el destino de un esclavo: nunca decir lo que está pensando”. A ese destino se autocondenó el Conde Drácula al establecerse en Inglaterra.

En 1982 llegué al Canadá y de inmediato me llamó la atención una percepción diferente del pasado. Tal vez por el hecho de que este país ha nacido de un deseo negativo —el *deseo* de no ser una nación dependiente, de no ser los Estados Unidos de América—, siempre ha proyectado una imagen borrosa de sí mismo, una imagen vasta e imprecisa. Para ser canadiense no hace falta adquirir compromisos vitalicios; los viajeros de paso —como Malcolm Lowry— son reclutados amigablemente. Y aun aquellos que fijan su residencia aquí son animados a retener sus pasados míticos. Lo que me gustó, sin embargo, fue el hecho de que todo parecía estar comenzando, que la historia no se había solidificado en torno a las cosas cotidianas, que las tradiciones aún se estaban haciendo y la autoridad podría ser contestada.

Desde fuera, el Canadá ha sido percibido como una tierra de salvajes buenos y malos (las visiones de Chateaubriand y de Karl May); como un lugar de redención (cuyos inmigrantes pueden iniciar una nueva vida); como un lugar de ley y de orden (véase, por ejemplo, la fama de que gozan nuestras fuerzas militares para mantener la paz —excepto en el caso de Somalia—). Y no se olvide que el paladín mismo de la justicia mundial (me refiero a Supermán) fue inventado por una mente canadiense. El Canadá se ve también como una utopía, el lugar donde suceden historias fantásticas, como en el final de la saga de Mary Shelley, ya mencionada. El Canadá se ha percibido incluso como “Un mundo de ensueño en las nubes”; no olvidemos que los prisioneros de Auschwitz guardaban sus enseres en una tienda que llamaban *Kanadá*.

La mayoría de los lugares son, para el extranjero, una especie de alto en la aventura, parecido a las pausas de Ulises en el curso de sus andanzas, mundos mágicos donde se nos invita a maravillarnos ante la creatividad, lo insólito, el poder y el prestigio de sus ciudadanos ilustres. Invitados como espectadores, por supuesto, no como actores. El Conde Drácula es el extranjero, temido y excluido, durante su estadía en Inglaterra. Al Monstruo de Frankenstein no lo invitan a participar en las actividades locales en los países donde viaja, salvo por el viejo ciego que no puede distinguir su rostro de extranjero. En el Canadá, tal vez porque hacer alarde está mal visto, la exclusividad no es excluyente. El país sí tiene, como

ur  
su  
de  
ur  
pe  
an  
in  
dc  
ge

El  
du  
du  
las  
lej  
tói  
to:  
el  
un  
ser  
Tt

Pa  
me  
es  
nit  
tro  
sol  
prc  
mo  
otr  
un:

Me  
me  
mo

oz  
ra  
os  
ra.  
o:  
nó  
  
ón  
de  
no  
de  
: sí  
no  
iso  
te.  
s a  
go,  
: la  
lia-  
ri-  
  
rra  
ind  
mi-  
de  
zan  
en  
mo  
ita-  
mo  
mo  
. El  
sue-  
witz  
dá.  
  
ecie  
:n el  
ivita  
y el  
ecta-  
la es  
igla-  
tici-  
salvo  
e ex-  
mal  
omo

uno descubre muy pronto, sus clubes privados y sus guetos, sus corrientes subterráneas de prejuicio y sus propias formas de odio. Pero, en términos generales, quiere presentarse como un lugar de bienvenida, un lugar que te hace sentir como un peregrino que regresa, aun cuando no hayas estado aquí nunca antes, un lugar tan familiar como la lejana Ítaca. Esta es la imagen oficial. Y siendo proclamada desde un sitio autorizado (es decir, la Constitución de Canadá) funciona, por lo general, como una publicidad efectiva.

El concepto de un pasado cosmopolita perduró entre nosotros durante muchos siglos, tal vez hasta que los prerafaelitas introdujeron la idea del anacronismo, una barrera que separaba las cosas que pertenecían a nuestro presente de las de una era lejana. Para sir Thomas Browne y para Erasmo, Platón y Aristóteles eran colegas de debate. Las ideas platónicas y aristotélicas tomaron nueva vida en las mentes de Montaigne y Dante, y el diálogo continuó durante muchas generaciones, mediante una línea de tiempo horizontal, no vertical, siguiendo el mismo sendero circular que conduce al conocimiento. En 1642, sir Thomas Browne escribió lo siguiente:

*Como si hubiera una mentempsicosis, y como si el alma de uno pasara a inhabitar a otro, las opiniones sí encuentran, después de ciertas revoluciones, hombres y mentes similares a aquellos que las engendraron primero. Para vernos a nosotros mismos de nuevo, no tenemos que buscar el año de Platón; cada hombre es más que sí mismo, han existido muchos Diógenes, e igual número de Timones, aunque pocos hayan llevado ese mismo nombre. Los hombres vuelven a vivir, el mundo ahora está igual a como estaba en épocas pasadas. Si entonces no existía tal o cual persona, después sí hubo alguien que era paralelo a ella, como quien dice, su ser resucitado.*<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Sir Thomas Browne, *Religio Medici*, editado con una introducción de Keynes, Londres, Thomas Nelson & Sc

Para sir Thomas Browne, el pasado se vuelve contemporáneo mediante nuestra lectura y nuestro pensamiento. El pasado es un estante de libros accesibles para todos, una fuente infinita de todo aquello que, a su turno, se convierte en lo nuestro por un proceso de digna apropiación. Aquí no hay leyes sobre derechos de autor, no hay cercas con el aviso “Privado, prohibida la entrada”. El pasado es la madre patria del cosmopolita, una patria universal, una biblioteca sin fin, que otro monstruo —no hecho de libros, sino de carne y hueso— una vez comparó, en frase célebre, con el universo mismo.

Me refiero, por supuesto, a Jorge Luis Borges, quien tal vez mejor, o con mejor suerte, que cualquier otro autor intentó mostrarnos a través de las palabras esta intuición de la gene-

rosidad arrolladora del mundo. Borges veía en ellas una metáfora vasta y rica para la inmensidad y riqueza del universo. Se ocupaba de la literatura; y ningún escritor, en ese siglo de ruido, tuvo tanta importancia como él a la hora de cambiar nuestra relación con la literatura. Otros escritores podrían haber sido más aventureros; podrían haber tenido más ganas de viajar por nuestras geografías secretas. Sin duda hubo otros que documentaban más poderosamente que él nuestras miserias sociales y rituales; y hubo quienes se atrevieron a viajar con más éxito entre las regiones amazónicas de nuestra psique. En esas materias, Borges hizo poco o nada. En cambio, durante su larga vida, dibujaba mapas donde podríamos leer esas otras exploraciones, sobre todo en los dominios de su género literario favorito, el fantástico, e incluía en sus libros la religión, la filosofía y las altas matemáticas. Existen autores que quieren meter el mundo completo en un libro. Hay otros, más escasos, para quienes el mundo es un libro, un libro que ellos tratan de leer para sí mismos y para otros. Borges era uno de estos. Confiaba en la palabra escrita, a pesar de su fragilidad. Y su ejemplo abrió la puerta, para nosotros sus lectores, a esa infinita biblioteca “que otros llaman el universo”.

Esta actitud magnánima ante la literatura (que compartía con Montaigne, sir Thomas Browne y Laurence Sterne) explica por qué aparece en tantas obras tan diversas, y diseminadas aparentemente al azar, que ahora se unen bajo el común denominador de su presencia. Por ejemplo: en las primeras páginas de *Las palabras y las cosas*, Foucault cita de una famosa enciclopedia china (imaginada por Borges) donde se divide a los animales en varias categorías incongruentes, tales como “aquellos que pertenecen al Emperador” y “aquellos que, vistos de lejos, parecen ser moscas”; el personaje del ciego bibliotecario criminal que, con el nombre Juan de Burgos, se pasea como un fantasma dentro de la biblioteca monástica de Umberto Eco, en *El nombre de la rosa*; la referencia, elogiosa e iluminadora a un texto de Borges de 1932, “Los traductores de las Noches de Arabia”, en *After Babel (Después de Babel)*, el libro seminal de George Steiner acerca de la traducción; los últimos renglones de “A New Refutation of Time” (“Una nueva refutación del tiempo”), pronunciados por la máquina moribunda en *Alphaville* de Godard; la forma en que el rostro de Borges se confunde con el de Mick Jagger en la última toma de la fracasada película de 1968 de Roeg y Cammell, titulada *Performance*; el encuentro con el Viejo Sabio de Buenos Aires, en *En Patagonia*, de Bruce Chatwin, y también en *Dead Man's Chest (El baúl del muerto)* de Nicholas Rankin.

Será suficiente un solo ejemplo del concepto borgiano de la Biblioteca Universal, donde se supone existen todas las lecturas. Frente al problema de si el Conde Ugolini devoró o no

me-  
erso.  
lo de  
nbiar  
drían  
anas  
otros  
s mi-  
riajar  
psi-  
nbio,  
s leer  
de su  
ibros  
auto-  
Hay  
o, un  
otros.  
ita, a  
otros  
erso”.  
a con  
plica  
nadas  
deno-  
ginas  
enci-  
a los  
uellos  
de le-  
ecario  
como  
berto  
lumi-  
de las  
libro  
s últi-  
nueva  
mori-  
tro de  
toma  
titula-  
uenos  
Dead  
s de la  
as lec-  
ó no

a sus hijos en la espantosa torre en la que Dante lo encerró en el cuarto círculo del Infierno, Borges concluye:

*En el tiempo real, en la historia, cuando un hombre esté confrontado con varias alternativas, escoge una, y así elimina y pierde las otras. Tal no es el caso en el tiempo ambiguo del arte, que es parecido al de la esperanza y del olvido. En ese tiempo, Hamlet es a la vez cuerdo y loco. En la oscuridad de su Torre de Hambre, Ugolini devora y no devora sus amados cadáveres; y en esta imprecisión tambaleante, en esta incertidumbre, consiste el extraño material del que está hecho. Así Dante sueña con dos posibles muertes. Y de esta manera el episodio será soñado por todas las futuras generaciones.<sup>25</sup>*

<sup>25</sup> Jorge Luis Borges, *Nueve ensayos dantescos*, introducción de Marcos Ricardo Barnatán, presentación de Joaquín Arce, Madrid, Seleccionales Austral, Espasa Calpe, 1982.

¿Quién, sino Borges, podría habernos revelado esta verdad literaria seminal? Es algo que todo lector reconoce, pero que nunca antes había sido expresado en palabras.

En algún momento del siglo XVII, el poeta Thomas Traherne se dirigió a sus futuros lectores en un manuscrito inédito durante 250 años, hasta que fue descubierto por casualidad en una librería londinense y comprado por unos pocos peniques por un coleccionista curioso. Lo siguiente es lo que escribió Traherne:

*Nunca gozarás bien del mundo hasta que el mar corra por tus venas y estés vestido por el firmamento y coronado por las estrellas; y hasta que te percibas a ti mismo como el único heredero del mundo entero; e incluso más, ya que el mundo está lleno de hombres que, como tú, son, ellos también, los únicos herederos del mundo.<sup>26</sup>*

<sup>26</sup> Thomas Traherne, *Centuries of Meditations*, 1:29, Londres, s.e., 1908.



Juan Valdés Leal, *Las postimerías*, 1672

ΓΑΝΥΖΘΑΙΜΗΔΕΣΙ

