

ESTADOS UNIDOS Y ASIA ORIENTAL

El síndrome del Club 51

A mediados de 1996, durante un período de tensión en el estrecho, se distribuyó una «Carta abierta a la elite social de Taiwan». Estaba firmada por Chou Wei-lin, en nombre de un grupo denominado Club 51. El Club era desconocido en ese momento. Pero, a partir de entonces, siempre que ha habido oportunidad de difundir sus ideas, el Club ha salido a la calle. A comienzos de 1999, cuando estalló de nuevo la controversia sobre las relaciones entre Taiwan y la RPC, se podía encontrar al Club 51 manifestándose frente al Instituto Americano –el equivalente a la embajada estadounidense en la isla– contra la ambigua postura de Washington. Podría haberse pensado que el Club estaba allí para exigir la intervención estadounidense en el estrecho de Formosa para contrarrestar la amenaza de ataque desde el continente. Pero no; era más radical que eso. Los titulares incluidos en la parte superior de la primera página de su Carta abierta pedían que Taiwan se convirtiese en el 51 estado de Estados Unidos de América, para «garantizar la seguridad, la estabilidad, la prosperidad, la libertad y la democracia de Taiwan».

Fundado el cuatro de julio de 1994 por 51 intelectuales y empresarios con experiencia estadounidense, el Club había alcanzado unos 500 socios en 1996. Desde entonces, no ha generado un movimiento amplio, pero ha sido bastante visible en los medios de comunicación. Su principal animador, Chou Wei-lin, titulado en derecho por las universidades de Taiwan y Estados Unidos, es un antiguo activista del movimiento independentista de Taiwan, y escritor y orador de enorme capacidad expresiva. El principal periódico de Taiwan, *China Times*, les dedicó a él y a las ideas de su club una entrevista a toda página en mayo de 1996; y Chou ha aparecido en diversos programas de participación ciudadana en radio y televisión¹.

¹ Se puede encontrar una cobertura detallada en Chang PIN-YI, «El lema del Club 51: ni unificación ni independencia, seamos estadounidenses: que Taiwan se convierta en estado de Estados Unidos», *China Times*, 29 de mayo de 1996.

En 1998, animado por las reacciones de simpatía y antagonismo hacia el programa del Club, Chou publicó una obra muy imaginativa para apoyar sus argumentos y exponer su momento de utopía. Se titula *A Date with the US –the Ultimate Resolution of Taiwan’s Future: Taiwan becomes a State of the US en 2013; Say Yes to America* [Cita con Estados Unidos. La solución definitiva para el futuro de Taiwán: Taiwán se convierte en un estado de Estados Unidos en 2013; di sí a América]. En ella, Chou propugna una estrategia en dos fases. En la primera, Taiwán se convierte en un territorio bajo tutela, como Puerto Rico; después aspira a la condición de estado pleno, como Hawái. Finalmente, el 1 de enero de 2013, un espléndido día de sol, Taiwán se transforma en el quincuagésimo primer estado de Estados Unidos. A partir de entonces, se cambian todos los nombres chinos: Yan a Adams, Kung a Cohen, Chen a Dunn, Ding a Dean, Chou a Jefferson. Todas las ciudades y distritos adquieren nuevas denominaciones: Taiwán se convierte de nuevo en Formosa, mientras que Taipei pasa a Cambridge, Taichung a Dalton, Kaoshiung a Fairfax, y Hsinchu a Talcom. Entre los 46 miembros del congreso recientemente elegidos para representar a Taiwán, 22 hablan el inglés con fluidez; de éstos, catorce son estadounidenses de primera o segunda generación, y ocho son nativos, todos educados en Estados Unidos. Aquí será donde deba encontrarse la siguiente generación de dirigentes políticos, incluido James C. Stevens Jr. (Soong Zheng-yuan, hijo del ex gobernador James Soong), y Vincent W. Lane (hijo del antiguo vicepresidente y actual presidente del KMT, Chan Lian). Ese afortunado día, los taiwaneses tendrán por fin «una sensación de pertenencia, una sensación de certidumbre, una sensación de dirección y una sensación de seguridad»².

¿Cuál es la importancia del Club 51? Una reacción moralizante, común a la izquierda y a la derecha nacionalistas de Taiwán, no resultará útil para analizar las cuestiones que se plantean. En nuestra parte del mundo, ha sido práctica frecuente el saltar rápidamente al juicio moral en las controversias sociales, cerrando la posibilidad de reflexión crítica que podría ayudarnos a comprender mejor las fuerzas psíquicas reales que operan en nuestras sociedades. Dos signos sugieren que sería un error descartar el proyecto del Club como algo meramente descabellado. Al abandonar cualquier reivindicación de la soberanía nacional, con la alteración de una simple mayúscula –cambiando de construcción del «Estado» (en el sentido de Japón) a construcción del «estado» (en el sentido de California)–, el Club 51 proyecta un cambio gigantesco en los parámetros de la imaginaria anticolonial que fortaleció los movimientos independentistas del Tercer Mundo en el pasado. Su forma de identificación podría recordarnos los *départements d’outremer* franceses, o, realmente, el destino de Hawái; pero el hecho de que se sitúe a comienzos del siglo xxi parece indicar una condición nueva y emergente, apartada de anteriores momentos de descolonización históricos. Hay otra razón para dicha impresión. Los impulsos

² Chou WEI-LIN, *A Date with the US*, p. 324.

situados tras el Club 51 no se limitan a Taiwan. Sentimientos comparables se pueden encontrar en Manila y Okinawa, en Seúl y Micronesia, por no hablar de Canadá o Australia. ¿Cómo se pueden explicar? ¿Qué podemos aprender del Club 51?

Nuestra isla Estados Unidos

La historia taiwanesa es, por supuesto, muy específica, y tiñe por completo las fantasías del Club 51. Los argumentos centrales del Club se resaltan, punto por punto, en los primeros párrafos de su Carta de 1996:

Si el Club 51 no puede despertar a la elite taiwanesa a tiempo para que abandone prácticas tan egoístas y miopes como la inmigración individual, y apoye por el contrario la propuesta del «movimiento por la construcción del estado de Taiwan», que se muestre a favor de la identificación y naturalización colectiva en Estados Unidos, dentro de unos años Taiwan no podrá escapar del terrible destino de la «hong-kongnización». Y aun cuando pudiese evitarlo, estará permanentemente acosado por la guerra psicológica de Pekín, cayendo en la recesión económica, la pérdida de confianza y el descontento social.

Convocar el espectro de Hong Kong, en vísperas de su devolución a China, en 1997, está calculado, por supuesto, para provocar el temor y la inseguridad en la audiencia a la que está destinada la Carta. Pero el atractivo del Club no se basa sólo en demonizar la amenaza comunista sobre Taiwan. También ofrece una alternativa atractiva al precipitado éxodo individual hacia el extranjero. «Una vez que Taiwan se convierta en otro estado de Estados Unidos, esto será América, y los taiwaneses no tendremos que refugiarnos en otros lugares del mundo como minoría de minorías en las sociedades locales.» La sinceridad de la propuesta del Club está en la solución radical del punto muerto de la independencia taiwanesa. El mensaje es: renunciemos a tener nuestro propio Estado nación, con su categoría desesperadamente ambigua, y unámonos por el contrario a otra elegida por nosotros. La construcción del Estado ya no requerirá, de esa forma, esfuerzos interminables, imposibles e infructuosos para unirse a las Naciones Unidas. Simplemente tendremos que negociar con un país. La americanización a medias que hemos experimentado en los últimos cincuenta años puede avanzar hacia una nueva nacionalidad plena. Esta visión no sólo está dirigida a la elite, sino a todos los que viven en la isla. Responde a un deseo general de «quedarse en casa» en este momento de la historia, cuando el éxito económico de Taiwan ha atraído a mucho emigrantes de nuevo a la isla, después de sufrir malas experiencias de discriminación en el extranjero: «la minoría entre minorías». La Carta continúa:

Cuando Pekín anunció sus «pruebas de misiles» para amenazar las elecciones presidenciales en Taiwan, nuestro ministro de Asuntos Exteriores en funciones llamó al director del Instituto Americano, suplicando a Estados

Unidos que defendiese la justicia en nombre de Taiwan. Cualquier persona perspicaz sabe que Taiwan no puede sobrevivir sin la protección estadounidense. Si Estados Unidos no defiende los principios de la justicia, «la República China de Taiwan» podría convertirse pronto en la «República China de Los Ángeles».

Aquí, Estados Unidos figura como potencia cuya misión es mantener los principios de la justicia mundial, sin los que la República China se disolvería en algo diferente. En el contexto taiwanés, el gesto del Club es provocativo, incluso iconoclasta. Porque aunque todo el mundo sabe que la isla está de hecho bajo protección estadounidense, los dirigentes estatales nunca lo admiten en público. Simplemente se mantiene como la suposición tácita que enmarca y rodea la actividad de todos los partidos políticos, de los cuales el KMT busca generalmente la «ayuda» de los republicanos y el DPP, la de los demócratas. Cuestiones como si Taiwan podría sobrevivir sin el escudo militar estadounidense, o sin el mercado continental chino, nunca se han debatido, y nunca se pueden debatir en el ámbito público, mucho menos durante las campañas electorales para la presidencia. De ahí el efecto que tuvo el uso directo por parte del Club del término «suplicar»: actividad apropiada para la categoría subcolonial que se da en la relación bilateral con Estados Unidos. El realismo pragmático del Club cancela todas las pretensiones retóricas de dignidad nacional. Y lo hace en nombre de la «supervivencia», una cuestión que invalida cualquier afirmación teórica de soberanía nacional.

Especialmente llamativa a este respecto es la frase final del fragmento que se acaba de citar. Proyecta un escenario. Si Taiwan se viese obligado a convertirse en parte de China, en Los Ángeles se establecería una especie de gobierno refugiado. Pero, ¿por qué en Los Ángeles? De alguna manera, una cadena de equivalentes ha cambiado sin esfuerzo categorías y fronteras, desde el cuasi Estado nación de Taiwan a la ciudad global de Los Ángeles, imán para los emigrantes asiáticos y latinos. Pero el cambio imaginario no es en absoluto infundado. Desde la década de 1960 a la de 1990, si Estados Unidos ha sido el principal país de emigración de los taiwaneses, Los Ángeles ha sido el lugar de mayor concentración de inmigrantes de clase media de la isla. En la imaginaria taiwanesa, Taiwan está desde hace tiempo «dentro de» Los Ángeles, formando parte integral de la ciudad; la gran comunidad residencial de Monterey Park se conoce en general como el Pequeño Taipei. Y Los Ángeles siempre ha estado, a su vez, «dentro de» Taiwan, como parte integral de su vida. El grupo adolescente de rock, LA Boys, cuyos miembros han crecido en su totalidad en Los Ángeles y ya no hablan taiwanés ni mandarín, ha vuelto ahora a sus orígenes, convirtiéndose en uno de los grupos más populares de la isla. Es fácil imaginar, por lo tanto, que Los Ángeles pueda albergar un gobierno de la República China en el exilio.

En marzo de 2000, durante la campaña electoral para la presidencia de Taiwan, todos nuestros canales de noticias por satélite presentaron pro-

gramas interactivos en los que el público participa por teléfono para atraer audiencia, algo vital para los índices de audiencia y los ingresos por publicidad. TVBS, una cadena bastante popular, situó físicamente la central de llamadas al otro lado del océano, en Los Ángeles. En realidad, fue una elección bastante natural. En la pantalla, los partidarios de los tres candidatos presidenciales –el del DPP, Chen Shui-bian, el del KMT, Lian Chan, y el del Pueblo Primero, James Soong– se dividían en grupos, identificables por los diferentes colores de sus chaquetas de campaña. La intensidad de los entusiasmos y de los antagonismos expresados por estos partidarios fue asombrosamente fuerte, más que la de todos los que se pudiesen encontrar en el propio Taiwan. Todos deseaban proclamar el hecho de que su propio candidato era el verdadero representante del nuevo Taiwan, y que sus rivales eran impostores, un típico tic de nacionalismo étnico. Pero cuando el presentador de televisión les preguntó quiénes eran los «nuevos taiwaneses», todos estuvieron de acuerdo en que «los verdaderos nuevos taiwaneses son aquellos que viven en Taiwan y están entregados a Taiwan». ¿Cómo se explica esta paradoja?

Es probable que dichos militantes participasen de hecho más en la batalla electoral que la mayoría de los que viven realmente en el espacio geográfico de Taiwan. No escatimaron medios para apoyar sus respectivas causas: donar dinero, convencer a otros para que se desplazasen al país y votasen (las líneas aéreas que apoyaban a un candidato determinado ofrecían descuento en los billetes), debates con opositores, etc. Actuaban como si ellos mismos fuesen los «verdaderos nuevos taiwaneses que viven en Taiwan y están entregados a Taiwan». En efecto, para ellos Los Ángeles ya *era* parte de Taiwan. La distancia física entre la isla y la ciudad era abolida por la pantalla televisiva y el imaginario que ésta sostiene. Este fenómeno no es, por supuesto, únicamente taiwanés. Es típico de muchas comunidades de emigrantes, que residen físicamente en diferentes partes del mundo, pero en todos los demás aspectos viven «en casa»: leyendo periódicos de su país, viendo las noticias por satélite, consumiendo exactamente las mismas mercancías y alimentos en los supermercados y cadenas de restaurantes establecidas por empresas de su país, preocupándose más por el cambio de gobierno en su país de origen que por los cambios del país en el que viven; escindiéndose y formando nuevas alianzas cuando los partidos políticos de su país se escinden y forman nuevos partidos.

Lleno hasta arriba de hamburguesas

¿Cómo evita la Carta las posibles objeciones a su programa? He aquí lo que dice:

Si escucha usted a cómplices de los comunistas chinos maldecir al Club 51, acusándolo de «esclavos de una nación sometida», «traidores del pueblo han», perros compañeros del imperialismo estadounidense, por favor con-

tésteles que la identidad nacional no se basa ni en la descendencia familiar ni en la amenaza militar. Como la familia Chiang, que tiene sangre alemana, rusa y japonesa, tenemos «derecho» a elegir ser estadounidenses o alemanes, y a vivir en Nueva York o en San Francisco.

Este interesante fragmento deja claro que el Club está preparado para el tipo de expresiones despectivas que probablemente atraerá y ha meditado su línea de respuesta a las mismas. Anticipando probables direcciones de ataque, recluta e instruye al respetable «usted» al que apela, sobre cómo debatir con «los cómplices del comunismo chino». Su argumento en contra es impecablemente antiesencialista, rechazando la descendencia común como base de identificación nacional. Invoca claramente los matrimonios internacionales de la supuestamente maligna familia Chiang (Kai-shek) como punto de referencia para legitimar la libre elección de nacionalidad. Menos claro, por supuesto, es por qué sólo se mencionan la «estadounidense» y la «alemana» como identidades de preferencia, y se descartan silenciosamente la rusa o la japonesa. La propia Alemania parece, de hecho, una floritura, ya que la elección de ciudades se limita a Estados Unidos. ¿Por qué esta selección? La respuesta se ofrece un poco más adelante, cuando se cita una máxima del profesor Lee Hsiao-fung: «sería preferible que nos atiborrásemos hasta la muerte con las hamburguesas del imperialismo estadounidense que morir acribillados por las armas del imperialismo comunista chino». El Club comenta: «todos nosotros intentamos desesperadamente mantenernos fuera del alcance de China, y todos nosotros alimentamos la esperanza oculta del “sueño americano” en nuestra mente». A continuación detalla qué hay tras ese cielo de hamburguesas: «Estados Unidos es la cima del mundo, una sociedad poderosa, con recursos y democrática, una tierra de certidumbre y seguridad». Aquí, valientemente desplegado, está lo que se podría denominar el secreto abierto del «sueño americano profundamente oculto» en la psique de los *nouveaux riches* taiwaneses que ansían una asimilación imposible con la clase media estadounidense.

Sería un error, sin embargo, convertir a su vez este sueño en algo esencial. Hacia el final de la Carta leemos:

Si los chinos incumplen las expectativas que albergamos y construyen un país libre, democrático, universalmente próspero y feliz en la Tierra, mientras que Estados Unidos se convierte en un infierno pobre y devastado, el pueblo del estado de Taiwan siempre puede promover pacíficamente un movimiento para «unir Taiwan y China», sin temor alguno a la supresión por parte de una fuerza militar estadounidense. En resumen, cuando Taiwan se convierta en un estado de Estados Unidos, no se cerrará la puerta a la «independencia taiwanesa» ni a la «reunificación con China», porque Estados Unidos es un país libre y democrático.

La lógica de la decisión no podía estar más clara: el éxito económico es el criterio para seleccionar la pertenencia nacional. Por lo tanto, podemos

mantener la puerta abierta a China o a cualquier sociedad rica y suficientemente poderosa como para garantizar «la libertad, la democracia y la riqueza», dado que el Estado estadounidense es tal que si un día cambiamos de idea y deseamos abandonarlo, no habrá problema; no va a poner ninguna objeción. Parece que el Club no ha oído hablar de la guerra civil estadounidense; pero eso apenas importa, ya que es muy improbable en cualquier caso que se rompan las expectativas suscitadas. Lo importante es que su propuesta prescinde de la lealtad nacional. Se trata sólo de puro cálculo de intereses. La Carta está alerta al tipo de resistencia que esto puede provocar:

Aunque usted no pueda aceptar inmediatamente nuestra causa en el plano emotivo, creemos que en un plano racional le será imposible negar que nuestra nueva propuesta para el futuro de Taiwan es la única solución a la crisis real de nuestra sociedad.

Para ser eficaz, el Club debe tener en cuenta el sentimiento nacionalista arraigado en gran parte de la experiencia histórica. Comprende que los supuestos lectores de su Carta probablemente se sientan muy incómodos, «en el plano emotivo», ante la idea de convertirse sin más en estadounidenses. Aunque, en la práctica muchos taiwaneses se han convertido a título individual en ciudadanos estadounidenses, australianos o canadienses, exigir que todos se conviertan en estadounidenses aquí y ahora es probable que ofenda el orgullo colectivo de la gente. El Club, por lo tanto, anima a su posible audiencia a operar «racionalmente», dejando a un lado el innecesario bagaje emotivo, moral e histórico, y a reconocer que no hay mejor vía que su propuesta. Su llamamiento a la racionalidad tiene, por supuesto, su propio balance «emotivo», en la calculada campaña a favor de la prosperidad y la seguridad. Esto puede también explotar un sentimiento de nostalgia por el pasado. El sentimiento de que «estaríamos mejor si estuviésemos todavía bajo control japonés» está bastante extendido entre la generación más vieja que vivió el periodo colonial, y no se limita a ellos³. Tácitamente, el mensaje que el Club envía a estas personas es: no perdamos de nuevo nuestra oportunidad, podemos tomar la decisión racional de sustituir a los japoneses por los estadounidenses.

Si observamos todo el tenor de la Carta del Club, lo que encontramos en funcionamiento es un «radical oportunismo plural»⁴. Utilizo la expresión sin connotaciones despectivas. Lo que denota es una postura no esencialista, pragmática, sin plazo definido, en el intento de conseguir una oportunidad que redunde en interés propio en una gama completa de frentes, por muy radical que pudiera ser uno u otro movimiento. El imperativo es

³ En un reciente foro celebrado en Taipei, un joven con acento de Min-nan, confesando su decepción por la actuación del nuevo gobierno del DPP, expresó el mismo sentimiento.

⁴ El término lo acuñó mi amigo, Huang Zhi-xiang, guionista de series de televisión de máxima audiencia, en la serie *El gran eunuco y el pequeño carpintero*, emitida en 1994.

subirse, sin mucho equipaje moral, en cualquier vehículo que prometa aumentar la riqueza y la seguridad propias. Operando dentro de una sociedad política conservadora, en la que las fuerzas críticas carecen de la densidad necesaria para proponer alternativas radicales, este tipo de actitud puede encontrarse en todos los rincones de la sociedad taiwanesa: en la política, la empresa, la sociedad civil, o las ONG. Se podría decir incluso que es una característica general del capitalismo taiwanés, y quizá de cualquier otro.

Aun así, no cabe duda de que las actuales condiciones mundiales proporcionan un suelo especialmente fértil para dicho oportunismo. El Club 51 no puede comprenderse simplemente como producto del temor a que se produzca una guerra en el estrecho de Formosa o de una aspiración colonial a la modernidad estadounidense. Refleja también una incertidumbre más general sobre hacia dónde se dirige el mundo, dramatizada por las protestas contra la OMC y otras reacciones contra la globalización. Ningún análisis puede establecer con confianza los efectos e implicaciones generales para el mundo futuro, aunque no es difícil percibir que probablemente aumenten las diferencias entre países y clases. En este entorno, la estrategia de inclinarse hacia la parte más fuerte —«la sandía se inclina hacia la mitad más grande», decimos en Taiwan— tiene sentido para la clase media. Es este antecedente el que explica por qué el libro de Chou Wei-lin está «dedicado a la gente de Taiwan que no tiene sentimiento de seguridad y certidumbre»⁵. En lugar de ilustrar un monumental declive del Estado nación, el Club 51 es una prueba del aumento de identificación —imaginaria, simbólica y real— con el Estado más fuerte, la única potencia mundial de hoy día.

Todavía no poscolonial

Esa potencia está todavía poco analizada, al menos en Asia. Esto tiene algo que ver con la forma en que los estudios poscoloniales —en los que uno esperaría encontrar una prueba crítica al respecto— han privilegiado excesivamente las experiencias «inglesas». Esto ha reflejado en parte las historias personales de los principales proponentes del programa poscolonial, que en su mayoría procedían de las (ex) colonias inglesas. Pero también se ha debido a las peculiaridades de la propia expansión colonial estadounidense, en la que las colonias extranjeras eran de importancia secundaria. Amy Kaplan ha descrito la dificultad resultante:

La mayoría de los estudios actuales sobre cultura imperial y poscolonial [...] tienden a eludir la discusión de Estados Unidos como potencia colonial. La historia del imperialismo estadounidense pone a prueba la definición de lo poscolonial, que implica un desarrollo temporal (de «colonial»

⁵ Chou Wei-lin, cit., p. 2.

a «pos») basado en gran medida en las coordenadas espaciales de los imperios europeos, en su adquisición formal de territorios y en la posterior historia de descolonización e independencia nacional. ¿Cómo se podría aplicar esta noción eurocéntrica de la poscolonialidad a la historia del imperialismo estadounidense, que a menudo no encaja en este modelo?⁶

Ésta es una razón general por la que el imperio estadounidense ha escapado al tipo de análisis detallado que los imperios europeos están experimentando retrospectivamente. Pero hay una segunda razón específica del Este asiático. En esta parte del mundo se produjo, ante todo, un relevo directo entre el antiguo tipo de colonialismo y las nuevas estructuras de la Guerra Fría después de 1945. Aquí Estados Unidos sustituyó a los antiguos imperios territoriales y estableció un enorme arco de protectorados estratégicos, movilizados para formar un bloque defensivo contra el comunismo. En muchas partes del Este asiático se produjo un traspaso directo del imperialismo japonés al estadounidense, y desde el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki, el propio Estado japonés vive bajo la permanente sombra del estadounidense. Cho Hee-yeon ha descrito el carácter del régimen surcoreano establecido por Estados Unidos cuando dividió al país en términos igualmente aplicables a Taiwan y a Vietnam del Sur: autoritario, desarrollista, estatista y anticomunista⁷. Aunque a Japón se le otorgó una constitución democrática, el régimen de ocupación empleó un control a distancia para asegurarse de que la derecha se mantuviese perpetuamente en el poder, por lo que el resultado no fue muy diferente. El temor al comunismo se utilizó muy eficazmente para rechazar de plano cualquier cuestión de imperialismo en la dominación del Gran Hermano, a pesar de la existencia de un sentimiento y una tradición antiestadounidenses en toda la región, excepto Taiwan.

Los legados de la Guerra Fría

En el Este asiático, en consecuencia, nunca tuvo lugar la descolonización llevada a cabo en los demás lugares. Por el contrario, el sistema de la Guerra Fría asumió eficazmente las estructuras del colonialismo, impidiendo cualquier posibilidad de que se produjese la descolonización. Durante cincuenta años, la perspectiva predominante sobre el mundo y

⁶ Amy KAPLAN, «Left Alone with America»: The Absence of Empire in the Study of American Culture», en Amy Kaplan y Donald Pease, eds., *Cultures of United States Imperialism*, Durham, 1993, p. 17. La estrategia de Kaplan es volver a conectar «la construcción nacional y la construcción del imperio estadounidenses como elementos históricamente colindantes y mutuamente definidores». El argumento parece haber impresionado en su país. En 1998, «Imperio e Imperialismo» se había convertido en el tema de la Conferencia Anual de la Asociación de Estudios Americanos.

⁷ Véase Cho HEE-YEON, «The Structure of the South Korean Developmental Regime and its Transformation», *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, vol. 1, 3 (2000).

las tradiciones de conocimiento popular se generaron fuera de los sistemas de poder y producción, en la intersección entre el colonialismo y la Guerra Fría. Los efectos culturales de este medio siglo han formado parte de la historia y la subjetividad local de nuestros países, y no es fácil borrarlos. El fin de la Guerra Fría se anunció, por supuesto, hace más de una década. No cabe duda de la realidad de los cambios que esto ha llevado a Europa y Estados Unidos. La URSS ha desaparecido, Alemania se ha unificado, Europa oriental está de nuevo a buen recaudo en el seno del capital. Ideológicamente, «el triunfo del capitalismo y el fin del socialismo» se ha convertido en el argumento dominante en Occidente, ahora ampliado con confianza a la épica actual de la globalización, que ha ofrecido el marco para una nueva estructura de sentimiento, en el sentido atribuido a éste término por Raymond Williams, desde la segunda mitad de la década de 1990, congregando a académicos norteamericanos que antes habían jugado con peligrosas ideas de lo posmoderno o lo poscolonial, y confortando a los intelectuales europeos inclinados hacia la panacea de una «tercera vía».

En el Este asiático, sin embargo, la situación ha sido muy diferente. Empíricamente, las estructuras que la Guerra Fría produjo en la región se han debilitado, pero no han sido en absoluto desmanteladas. El comunismo chino, al contrario que el ruso, no ha sido derrocado, e Indochina no ha seguido la senda de Europa oriental. Corea sigue dividida, y Taiwan se mantiene como plaza fuerte. Todavía no existe un tratado de paz entre Rusia y Japón. Las relaciones chinoestadounidenses, por supuesto, son estos días bastante calientes; los dos Kim se han reunido en Corea; el KMT ha perdido poder en Taiwan. Pero el propio entusiasmo generado por la cumbre celebrada en Pyongyang en 2000, y las conmovedoras escenas posteriores de reuniones familiares en Corea, o el júbilo por la caída del régimen del Kuomintang en Taiwan, hablan de en qué medida el peso muerto de la Guerra Fría sigue siendo una fuente objetiva de tensión y frustración en el Este asiático. Hay poca discontinuidad radical en la denominada política posterior a la Guerra Fría de la zona.

Pero aun cuando la Guerra Fría hubiese llegado a su fin en el Este asiático, no sería realista esperar que nos liberásemos de su legado mental. Al igual que el fin formal del colonialismo no borró de la noche a la mañana sus efectos culturales, también la formación de subjetividad de la Guerra Fría permanece con nosotros. La generación de intelectuales de posguerra de Corea del Sur y Taiwan se formó en gran medida en Estados Unidos, y estas personas, profundamente imbuidas de un punto de vista estadounidense, están ahora en el poder para poner en práctica otra ronda de modernización. Las bases más profundas de la continuada hegemonía de Washington en el Este asiático son, sin embargo, objeto frecuente de tergiversación. Porque éste es un imperialismo cuyo impacto a largo plazo ha dependido menos de aparatos culturales obvios, tales como la intervención de los medios de comunicación transnacionales, que de un proceso de negociación y articulación más complejo entre su poder

político y económico y la historia local⁸. Acaban de empezar a publicarse estudios culturales sobre el imperialismo estadounidense en la región, y es importante que eviten la trampa de contraponer un nacionalismo (subalterno) a otro nacionalismo (primordial), y mantengan, por el contrario, una perspectiva crítica e internacionalista sobre el sistema de relaciones entre todos ellos.

Los grupos juveniles taiwaneses y las películas de Hong Kong

Se asume, en consecuencia, demasiado a menudo que el nuevo imperialismo opera en gran medida mediante una imposición externa de sus productos culturales y sus ideologemas a las sociedades del Tercer Mundo, como una especie de lavado de cerebro. Los ejemplos frecuentemente citados son Hollywood y los Top 40 estadounidenses. Mas por muy importantes que hayan podido ser éstos en un principio, desde mediados de la década de 1980 en adelante no pocas de las economías de la región son suficientemente fuertes como para establecer industrias culturales propias, capaces de competir con los productos estadounidenses. El resultado es que las producciones culturales de masas estadounidenses son sólo una de las diversas elecciones disponibles para la población juvenil; el reinado de su singularidad se ha roto. Desde hace unos quince años, las películas de Hong Kong captan los mercados más amplios en diversos países del Este asiático, y a mediados de la década de 1990, las generaciones más jóvenes ya no cantan en los *karaoke*s las canciones populares estadounidenses.

Para comprender las raíces de la hegemonía estadounidense necesitamos mirar a otras partes y al pasado. Históricamente, «América» como imaginario cultural nunca ha estado, desde mediados del siglo XIX, fuera de «Asia», al igual que «Asia» nunca ha estado fuera de «América». Después de todo, Japón se abrió por primera vez al Estado y al capital estadounidense en 1858, mediante el sistema de tratados portuarios. Su impacto posterior, justo en el período de entreguerras, no debe subestimarse. En la década de 1930, había intelectuales locales que consideraban que «América» se había convertido en un elemento constitutivo de la propia identidad japonesa, como deja claro un sorprendente pasaje de *America*, la novela de Takanobu Murobuse, publicada en 1929:

¿Dónde se podía encontrar un Japón no americanizado? ¿Cómo podía Japón existir sin América? ¿Y adónde podía uno escapar de la americanización? Me atrevo incluso a declarar que América se ha convertido en el mundo; hoy en día Japón no es más que América.

⁸ Se puede encontrar un esbozo de un «materialismo histórico geocolonial» para explicar este tipo de articulación en Kuan-Hsing CHEN, «Decolonization and Cultural Studies», *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* 21 (1996), pp. 73-140.

También en Corea, Yoo Sun-Young ha demostrado que durante el mismo período la noción de modernidad estadounidense cumplió la función de contraimagen frente al rígido control del colonialismo japonés⁹. Este sentimiento no se limitó, por supuesto, al Este asiático. En las Antillas, Aimé Césaire advertía, poco después de la guerra, sobre las ilusiones que la acompañaban:

Sé que algunos de vosotros, asqueados de Europa, con todo ese horroroso desorden que no habéis contemplado voluntariamente, os estáis volviendo –¡oh!, en no grandes números– hacia Estados Unidos, y acostumbrando a contemplar ese país como posible libertador. «¡Qué regalo del cielo –pensáis–, las excavadoras! ¡La inversión masiva de capital! ¡Las carreteras! ¡Los puertos!» –¡Pero el racismo estadounidense!– «¿Y qué? El racismo europeo en las colonias nos ha habituado a él!». Y ahí estamos, dispuestos a correr el gran riesgo yanqui. Una vez más, por lo tanto, tened cuidado con la dominación estadounidense, la única dominación de la que uno nunca se recupera. Quiero decir de la que uno nunca se recupera ileso¹⁰.

Césaire no explicó por qué la dominación estadounidense sería la *única* forma irremediable. Pero pocos escucharon su advertencia, y mucho menos en el Este asiático. Allí, el testimonio más llamativo de la fijación duradera con Estados Unidos se encuentra en la RPC, que nunca ha estado directamente bajo influencia estadounidense. Desde la década de 1980, Estados Unidos ha sido una figura imaginaria dominante sobre la que China se construye a sí misma, el Otro como representante totalizado de Occidente. Como un crítico de la China continental dijo en un congreso sobre cultura popular celebrado en 1999 en Pekín: «el hoy de Estados Unidos es nuestro mañana». Cuando el PCC lanzó su llamada a la nación a «unirse a la corriente general», nadie dudaba dónde se encontraba: en Estados Unidos. Psicológicamente, Estados Unidos se ha convertido en un «extranjero del interior» o en un «interno del exterior» sobre el que se han formado pedazos de identidad (nacional) y fragmentos de subjetividad cultural en diferentes espacios nacionales. Este proceso no siempre ha significado, en absoluto, la simple aceptación de la hegemonía estadounidense. Para comprobar la fuerza del «complejo americano» en el Este asiático, sólo hace falta mirar la actual popularidad del fenómeno «X puede decir no». Tras el gran éxito de «Japón puede decir no» de Ishihara y Morita, vino el popular «China puede decir no», e incluso un «Taiwan puede decir no»¹¹. Inconfundiblemente, Estados Unidos es la uni-

⁹ YOO SUN-YOUNG, «Embodiment of American Modernity onto the Colonial Body», artículo presentado en la Conferencia Interasiática de Estudios Culturales. «Era de transición, trabajo transformador», celebrada en 2000 en Fukuoka, Japón.

¹⁰ Aimé CÉSAIRE, *Discourse on Colonialism*, Nueva York, 1972, p. 60.

¹¹ Véase Song QIANG, QIAO BIAN, Zhang ZANGZANG, *China Can Say No*, Pekín, 1996; Ker REY-MING, *Taiwan Can Say No*, Taipei, 1996.

dad objeto de este «No». Lo que implica, por supuesto, es la existencia previa de un indiscutible «sí». Dichas negativas son un signo continuo de la profunda identificación con lo que niegan pero no reemplazan.

Los Estados Unidos de la mente

La clave de la oscilación de este imperialismo estadounidense ha estado en su habilidad para insertarse en el espacio geocolonial como figura imaginaria de modernidad. Tras la Segunda Guerra Mundial, el poder material de Estados Unidos lo convirtió en principal objeto de identificación, y posterior desidentificación, como señor neocolonial de la región. Los sistemas de representación y los modos de vida estadounidenses se infiltraron en el espacio de la imaginación popular nacional, y cambió la dirección de sus flujos de deseo psíquico y energía cultural. Esta cadena de movimientos atraviesa todavía el cuerpo social. El inglés americano se convirtió en la primera lengua extranjera que había que adquirir; Estados Unidos se convirtió en el espacio habitual –a menudo sólo posible– de educación universitaria; para burócratas estatales e intelectuales opositores por igual, la «experiencia americana» se convirtió en un punto de referencia de su propia legitimación. Sería anacrónico aplicar el apotegma de Fanon directamente a la década de 1960, es decir, sugerir que japoneses, coreanos, chinos o taiwaneses «quieren ser estadounidenses», en el mismo sentido que «el negro quiere ser blanco»¹². Pero en casos como los del Club 51, como hemos visto, es difícil negar que está en funcionamiento una lógica teórica similar.

No hay razón para ridiculizar nada de esto, ni su opuesto. Tanto el modo proestadounidense como el antiestadounidense operan dentro del mismo espacio, definido por el mismo objeto. Si deseamos honestamente comprender nuestra composición cultural, tenemos que reconocer que Estados Unidos no sólo ha sido una fuerza externa a nosotros sino que vive dentro de nuestra subjetividad. Cuando algo se ha convertido en el marco de referencia dominante, es parte de nosotros. Cuando Estados Unidos –no Filipinas o Corea– se cita constantemente como ejemplo para validar las reivindicaciones democráticas de Taiwan, significa que «somos estadounidenses», en el sentido de que no somos (no queremos ser) coreanos ni filipinos. Ni siquiera entran en nuestro campo visual. Reconocer esto es el punto de partida necesario para que avancemos hacia otra parte. A no ser que la imagen cultural de «América» se pueda deconstruir, y se desplace a Estados Unidos como objeto de identificación o desidentificación, estamos destinados a repetir la historia del colonialismo asumido por el sistema neoimperialista de la Guerra Fría: simplemente el círculo vicioso de colonización, descolonización y recolonización se mantendrá.

¹² Franz FANON, *Black Skin, White Masks*, Nueva York, 1967.

La solución no es ni quemar efigies de Estados Unidos ni confeccionar espurios «valores asiáticos». Lo que necesitamos, por el contrario, son marcos de referencia alternativos¹³. Desde la Segunda Guerra Mundial, el flujo de influencias culturales ha seguido en su mayor parte una sola dirección: de Estados Unidos al Este asiático. La vida intelectual ofrece una ilustración aún más cruda que la industria del ocio. Los textos académicos estadounidenses han viajado a las universidades del Este asiático, donde se leen y enseñan activamente. Las tendencias intelectuales han reproducido en gran medida las modas de los campus estadounidenses. El fenómeno opuesto nunca se ha dado. Peor aún, a menudo los intelectuales del Este asiático sólo pueden reunirse, si es que lo consiguen, en congresos estadounidenses; y cuando dichas reuniones tienen lugar, fácilmente nos miramos con desprecio unos a otros, porque algunos de nosotros no estamos suficientemente al día sobre las últimas escuelas de pensamiento occidentales. Tal es demasiado a menudo el tema de conversación. Cada uno tiene poco deseo de leer la obra del otro, o de descubrir qué se debate en los diversos ámbitos intelectuales locales; y no hay circulación de textos de otro país en las librerías de la región. Las diferencias lingüísticas son a menudo la excusa. Pero si podemos leer los textos en inglés publicados en Estados Unidos, ¿por qué no leer los publicados en Manila, Singapur y Calcuta?

Dicho eso, el fin de la Guerra Fría, que todavía no ha terminado en nuestra parte del mundo, no ha tenido paradójicamente los mismos efectos depresivos sobre el pensamiento crítico que en Europa. Aunque, también aquí, ciertos sectores de una antaño opinión progresista se ajustaron rápidamente al deseo del capital mundial y dejaron de hablar del socialismo, en otros ha habido un sentimiento simultáneo de nueva esperanza. Las puertas hacia zonas mutuamente prohibidas se están levantando gradualmente en la región. El tráfico entre círculos de intelectuales críticos con sus diferentes sociedades ha comenzado a acelerarse. Nuevos contactos y alianzas interfronterizas están en proceso de creación. En lugar de encontrarse en completa retirada, la izquierda –más precisamente una nueva izquierda– parece estar avanzando. La aparición de una esfera pública interasiática, a pesar de ser tentativa o modesta, constituiría el comienzo de dicho giro y de la multiplicación de marcos de referencia que se necesita. ¿Cuál sería su consecuencia? ¿Una celebración de la mezcolanza impuesta? ¿Una retirada hacia la pureza nativista? Más bien, parte de una descolonización en movimiento, en la que «Asia» y el «Tercer Mundo» ofrezcan ámbitos de identificación alternativos para multiplicarnos. Esperemos que el resultado sea diferente del oportunismo plural radical del Club 51 y otros por el estilo.

¹³ A este respecto, véase Tejaswini NIRANJANA, «Alternative Frames? Questions for Comparative Research in the Third World», *Inter-Asia cultural Studies: Movements*, vol. 1, 1 (2000), pp. 97-108.