

NOTICIA ACTUALIZADA PARA ESTA EDICIÓN

REÚNO AQUÍ la mayor parte de los trabajos que he escrito directamente relacionados con el «concepto-metáfora» o el «personaje conceptual» de Caliban. He excluido sólo aquellas páginas cuyas ideas esenciales retomé y amplié en textos posteriores.

Entre «Caliban en esta hora de nuestra América» (1991) y «Caliban quinientos años más tarde» (1992) hay puntos tangenciales, pero ni encontré manera de eludirlos, ni la cercanía es tal que obligue a prescindir de uno de los ensayos. Así que ruego a quien leyere que perdone allí (y no sólo allí) citas y criterios repetidos. A menudo, sin embargo, más que de repeticiones se trata de variaciones, como suele ocurrir en la música.

Al leerse ahora el libro, debe tomarse en consideración que ha sufrido algunas modificaciones. La primera se refiere al nombre mismo del personaje que le da título, y ha pasado a ser palabra llana por razones que aduzco en el último de los trabajos. Pero la mayor parte de tales modificaciones se refiere a la información bibliográfica ofrecida.

Durante décadas, la imagen del complejo personaje de *La tempestad* me ha sido bien atractiva, sin duda porque soy poeta. Pero, dado que amo tanto la poesía como deploro lo «poético», lo realmente valioso es para mí la zona de la realidad iluminada por Caliban, quien durante la segunda mitad del siglo XX estuvo encarnando en el mundo de las ideas y en el del arte al colonial trabajador. Aunque no se me ocurra pensar que ésa sea la única lectura

posible de la criatura shakespeareana, cuyos avatares no parecen en vías de extinción. Entre los escritores y artistas que en los últimos años se han valido de Caliban se hallan Suniti Namjoshi, en «Snapshots of Caliban» (1989); Michelle Cliff en «Caliban's Daughter: The Tempest and the Teapot» (1991); Kamau Brathwaite, en «Letter Sycorax» (1992); Jimmy Durham, en «Caliban Codex» (c. 1995); Lemuel Johnson, en «Highlife for Caliban» (1995). (Cf. «The Tempest» and Its Travels, ed. por Peter Hulme y William H. Sherman, Londres, 2000, p. 310.) Si así ocurre en el terreno de la ficción, en el de los estudios la persistencia no es menor. Ello se colige de títulos como *Shakespeare's Caliban: A Cultural History* (Nueva York, 1991), de Alden T. Vaughan y Virginia Mason Vaughan; el volumen dedicado a Caliban (1992), editado y presentado por Harold Bloom, en la serie Major Literary Characters, de Chelsea House, y la compilación *Constellation Caliban. Figurations of a Character* (Amsterdam-Atlanta, GA, 1997), editada por Nadia Lie y Theo D'haen. En el prefacio del último de los libros citados, los editores comienzan diciendo que mi ensayo de 1971 «lanzó un llamado a considerar la literatura y la historia no sólo desde el punto de vista de Próspero, sino también del de Caliban»; y después de nombrar obras posteriores, aventuran: «De hecho, toda una nueva disciplina parece haber emergido: la "Calibanología"». Al comentar aquel libro, Francisco Lasarte afirma: «Caliban ha demostrado ser un símbolo duradero y flexible que ha sobrevivido grandes cambios en la realidad política latinoamericana y mundial (y, cabe destacarlo, en aquel centro de la calibanología, el mundo académico universitario, sobre todo en Estados Unidos)». Y también: «Irónicamente [...], le debemos al ensayo "subversivo" de un crítico cubano, de un representante del "Tercer Mundo", la publicación de textos sobre figuras canónicas de la cultura occidental como Shakespeare mismo, William Wordsworth, Ernest Renan y W. H. Auden» (F.L.: «*Caliban Superstar*», *Estudio analítico del signo lingüístico. Teoría y descripción*. Bajo la dirección de Bob de Jonge, Amsterdam-Atlanta, GA, 2000, p. 108).

Treinta y tres años después de la publicación inicial del primero de los textos aquí reunidos, el mundo ha conocido enormes cambios. La alternativa no capitalista del experimento surgido en la Rusia de 1917 se ofrecía aún en 1971, no obstante sus notorias mataduras, como una retaguardia que a los pobres, a los condenados de la tierra (así Martí y Fanon nombraron a Caliban) les daba entre otras cosas la esperanza de lo que Samir Amin llamaría «la desconexión». En trabajos sucesivos del libro se asiste al crecimiento de la derecha mundial y a las vicisitudes del fracaso del experimento ruso y del de su zona de influencia, crecimiento y fracaso que los países pobres (la

INTRODUCCIÓN

inmensa mayoría del planeta) no podían recibir con alborozo. La caída del Muro de Berlín es también una imagen, pero para disfrute exclusivo de Próspero, quien está entregado ahora a levantar otros muros, nada imaginarios (por ejemplo, el literal entre los Estados Unidos y México; por ejemplo, el de la xenofobia), esta vez no para separar al Este del Oeste, sino al Norte del Sur: incluso de ese nuevo Sur que hasta hace poco se llamó en buena parte Este.

Desgraciadamente, nada hace pensar que la dolorosa aunque fiera imagen de Caliban tienda a ser innecesaria, porque se hubiese desvanecido la temible imagen de Próspero. Por el contrario, hoy, a más de medio milenio de 1492, cuando se inició el actual reparto de la tierra; a más de un siglo del 1898 que reveló nuestra patética modernidad (de lo que tanto Cuba como Puerto Rico pueden dar ejemplos singulares), tiene más vigencia que nunca. Es deber nuestro insistir en que, si la humanidad no es otro experimento fallido de la Naturaleza, sólo saldrá a flote (en caso de hacerlo) con la rosa náutica toda en las comunes manos constructoras.

Roberto Fernández Retamar
La Habana, mayo de 2004

FREDRIC JAMESON

PREFACIO A LA EDICIÓN ESTADUNIDENSE*

LA TRADUCCIÓN AL INGLÉS de estos ensayos de Roberto Fernández Retamar debe ser ocasión para repensar las relaciones entre poesía y política: o incluso entre crítica literaria y política en una situación en la cual, de modo creciente, ya nadie quiere pensar más en tal relación. Sin embargo, no porque (como era la situación hace unos treinta años, aproximadamente la época de la Revolución Cubana) esté prohibido abordar cuestiones «extrínsecas», políticas, sociales e históricas junto con texturas poéticas y verbales: hoy, virtualmente, todo el mundo reconoce la profunda interrelación constitutiva entre poesía y política, entre lenguaje y poder. No, el silencio es generado ahora, en Occidente, por la aparente perplejidad sobre lo que la política —lo que *una* política— pudiera ser en primer lugar: perplejidad que por supuesto carece de sentido en el resto del mundo —incluida Cuba de manera enfática—, donde la política es un destino, donde los seres humanos están desde el inicio condenados a la política, como resultado de la necesidad material y de la vida al borde mismo de la catástrofe física, una vida que casi siempre incluye también la violencia humana. La peculiaridad de la vida en el Primer Mundo (y de las

* Prefacio a *Caliban and Other Essays*, traducido por Edward Baker y publicado en Minneapolis por University of Minnesota Press, 1989. El libro en inglés incluye, además de «Caliban» y «Caliban revisitado», otros ensayos que se mencionan en las notas 3, 5 y 6. Esta y todas las notas que siguen son del traductor.

preocupaciones de los intelectuales del Primer Mundo) es pues la posibilidad de olvidar, de reprimir la política del todo, al menos por un tiempo; de salir de la «pesadilla de la historia» hacia los espacios sellados de una vida privada en relación con la cual la más notable característica singular, histórica, es que hemos llegado a olvidar que su propia existencia es una anomalía histórica, y a considerarla como puramente natural, a imaginar que corresponde a alguna «naturaleza humana», y que sus valores —la prioridad que tiene la «real» vida existencial privada sobre las cuestiones públicas— son evidentes por sí mismos, y virtualmente no requieren por definición defensa o examen.

Tal como preveía, encuentro que he usado una expresión —«Primer Mundo»— que sería repudiada por el autor de estos ensayos. Mi tarea es, por supuesto, diferente de la suya aunque compartamos una lucha política e ideológica común: ya que considero mi problema incluir, al menos en parte, el esfuerzo de agujinear a los intelectuales norteamericanos (o más precisamente los de mi país, ya que no tenemos la conveniente palabra *estadunidense*)¹ para que asuman de alguna manera que nuestra propia y singularísima situación histórica es *diferencial*. Tal conciencia —distinta de las complacencias del mito del excepcionalismo americano o norteamericano— estaría acompañada por, y ciertamente sería inseparable de, una constante conciencia de todos esos Otros culturales con los que coexistimos y de cuya existencia, de alguna manera peculiar, se deriva nuestra propia «identidad» cuando no está literalmente basada en esas otras culturas por vía de derivación o de explotación. Pero esta diferencia —y uso esta fea palabra porque la palabra «diferencia» se ha convertido hoy en una consigna política e ideológica, las más de las veces de orientación anti-Marxista— está por definición comprometida con un movimiento perpetuo y un desplazamiento. Nuestra diferencia tradicional de los europeos, por ejemplo, e incluso de una Europa ahora «americanizada» de diversos modos, debía reforzar nuestra solidaridad cultural, como nación poscolonial, con las naciones poscoloniales de la América Latina (de las cuales Cuba ha sido siempre la más cercana a nosotros en todos los aspectos). Para usar los términos del libro de Fernández Retamar, en estas circunstancias para nosotros la lectura que José Martí hace de Emerson debe ser más interesante que la de Nietzsche... Pero si resulta que no es así, entonces somos testigos de que esta constelación provisional de solidaridades y diferencias se rompe lentamente y se rehace en otras, en las cuales el hecho obvio de nuestra otra identidad como banqueros, árbitros, explotadores, proveedores de armas y policías militares de la América Latina toma entonces de nuevo, lentamente, la precedencia.

¹ En español en el original.

Pero Roberto Fernández Retamar tiene un sentido más agudo de la dialéctica de la diferencia y la reversión paradójica de la Identidad y la Diferencia, del Mismo y del Otro, la soberanamente mutable polémica de la marginalidad y la centralidad; y ya es tiempo de darle a él la palabra. Su clásico *Caliban*, después de todo, si es algo, es el equivalente latinoamericano del libro de Said *Orientalismo* (al que precede por unos seis o siete años) y generó una inquietud y un fermento similares en el campo latinoamericano; mientras su elocuencia sostenida y apasionada, el profundo aliento de su vocación polémica, lo marcaron estilística y formalmente como un momento único en los avatares de esa forma moribunda, el moderno panfleto cultural, en el que nosotros mismos tenemos, de manera creciente, tan poco que mostrar (considero que tal es el peso del «panfleto» de Russell Jacoby *Los últimos intelectuales*, que sin embargo olvida de manera extraña mencionar al propio Said, o a Chomsky, o a los polemistas feministas o negros).

En el espíritu de Jacoby, pues, podemos reconstruir a partir de estos ensayos de Roberto Fernández Retamar cierta imagen y cierta función del intelectual político que nosotros mismos hemos perdido. Él ofrece el ejemplo de dos clases de identificaciones que solían definir a ciertos intelectuales, incluso en Occidente, pero que hoy parecen decisivamente en decadencia, y no sólo entre nosotros. Poeta y ensayista, combina aún el clásico compromiso supremo del intelectual hacia el lenguaje en todas sus capacidades que ha sido, en el capitalismo tardío, minado de modo sistemático por la especialización y la creciente división social del trabajo (algo que suele deplorarse en concreto como el repliegue de los críticos y teóricos literarios en la universidad). Mientras tanto, como un «esteta» —si uno puede caracterizar así la gran vocación poética y visionaria del Poeta que sobrevive en la América Latina y en otras pocas tradiciones nacionales—, su compromiso con la política es igualmente absoluto. O más bien —en agudo contraste con la «tradición» ahora dominante de la poesía y el modernismo² angloamericanos— no se sienten inconsistencias entre poesía y política en esa tradición alternativa. Con característica generosidad, Fernández Retamar permite que esta suprema posibilidad alternativa sea encarnada por el poeta revolucionario de otra tradición, familiar pero distinta, la de Nicaragua y Ernesto Cardenal.³ Pero lo que la propia obra de Fernández Retamar en particular y la literatura cubana en general pueden

2 En el mundo anglosajón el «modernismo» se refiere más bien a lo que en español se llama la vanguardia. Su sentido, pues, no concuerda con el del «modernismo» hispánico.

3 «Prólogo a Ernesto Cardenal» apareció en la revista *Casa de las Américas*, N° 134, septiembre-octubre de 1982, y se recogió en el libro del autor *La poesía, reino autónomo*, La Habana, 2000.

también significar para nosotros es este espectáculo estimulante de un Arte y una Poesía colmadas por la Revolución, y que hallan su propio mito y telos de realización en la figura de la revolución misma: una lección en relación con la cual la poesía en nuestro propio lenguaje, al menos desde Shelley, ha sido flemática, y nuestra teoría y crítica poéticas, del todo mudas.

No obstante, debe mencionarse aquí un tercer rasgo de la actividad como intelectual de Fernández Retamar, ya que tal rasgo también estará reflejado en la forma y el contenido de los ensayos que siguen: se trata de su papel como director de la revista de la Casa de las Américas desde 1965, y su eventual asunción de la presidencia de esa institución en 1986. Llamar a la Casa de las Américas una editorial, o, por otra parte, un centro cultural de algún tipo, es empezar a percibir otra lección más profunda de los presentes ensayos, a saber la ineptitud de nuestras categorías culturales e institucionales — desarrolladas en y para el sistema de mercado— para la novedad de las instituciones socialistas (pero también para el carácter único de las vocaciones culturales y políticas de Cuba). En cine, en literatura, en política, La Habana se ha convertido en una suerte de capital alternativa de las Américas; pero también, hecho ligeramente distinto, en una capital alternativa del mundo caribeño: una posibilidad alternativa que debe ser conservada viva ante el fracaso del viejo sueño de una América Latina unificada o de la realización de algún sentido más nuevo de identidad pancaribeña. El festival anual de cine, la selección de Cuba como sede de la nueva escuela internacional de cine, las casi semanales reuniones en la Casa que atraen a artistas, escritores e intelectuales de todas las Américas, sobre todo los prestigiosos premios que en muchos géneros ofrece la Casa de las Américas a escritores de la América Latina y el Caribe: tales son, en un contexto y una perspectiva socialistas, materias mucho más significativas que la «mera» política cultural o incluso la «propaganda».

De hecho, los ensayos aquí reunidos pueden ser leídos como una larga pero múltiple meditación sobre el problema del propio internacionalismo, y sobre las posibles relaciones que deben establecerse entre el hecho de un sistema global desigual, por una parte, y las coordenadas duales, por otra, de un proyecto socialista colectivo y del contexto inevitablemente nacional de la producción cultural en sí. Sin duda Cuba ha sido excepcionalmente exitosa al proyectar sus propias identidades nacionales múltiples (latinoamericana, caribeña, africana, incluso norteamericana) en sus relaciones internacionales culturales y políticas. Fernández Retamar se muestra aquí menos interesado en trazar el mapa de o evaluar tal política, sin embargo, que en señalar las paradojas y dilemas de la dialéctica de la otredad.

Así, *Caliban* se identifica fenomenalmente con la voz del esclavo en una exposición contemporánea de otras análogas expresiones culturales cubanas en literatura, como el *testimonio*⁴ de Miguel Barnet sobre Esteban Montejo, o, en cine, *El otro Francisco*, de Sergio Giral, o *La última cena*, de Gutiérrez Alea. Sin embargo, aquello con lo que el ensayo necesariamente lucha es la maligna repercusión programada en la doble atadura que es el punto de partida para tal revuelta y tal afirmación: «¿Existe una cultura latinoamericana?» ¿Puede hacerse otra cosa sino maldecir en este lenguaje ajeno? ¿No se ha reconocido con ello la superioridad cultural del colonizador? Pero la doble atadura es revertida en el segundo ensayo de esta colección⁵, en el cual la «maldición» debe ser ella misma desmantelada, y la «leyenda negra» de los conquistadores españoles como racistas e inhumanos es ella misma estigmatizada en lo que hoy se llama con frecuencia «racismo invertido». No sólo el supremo ejemplo de Las Casas, sino también el interés yanqui en presentar a España como un modo inferior de producción, en el cual el capitalismo fracasó debido al catolicismo y a la monarquía absoluta, y que por ello fue incapaz de insuflar en sus colonias la vitalidad comercial de la línea norteña — estas consideraciones gemelas despiertan las sospechas apropiadas sobre el valor último de la más instintiva polémica de *Caliban*.

Las mismas cuestiones regresan más sutilmente en el ensayo sobre problemas históricos literarios⁶, donde ahora el «lenguaje» y la «exportación» es la metodología crítica literaria (en especial en ese período lo que dio en llamarse estructuralismo): cuando uno piensa sobre ello, la situación norteamericana no ha sido terriblemente diferente en ese respecto, excepto que nosotros hemos tenido tiempo para olvidar el primer impacto de nuestra colonización por las oleadas de métodos propiamente europeos consumidos aquí con avidez desde finales de los años '60. Incluso en la otra preocupación mayor de este ensayo —el hecho de si modos propiamente europeos de periodización y la nomenclatura de los movimientos europeos son apropiados para la diferencia radical de la cultura latinoamericana—, nosotros en el Norte no tenemos mucho que decir sobre la materia, y la «solución» provisional de Fernández Retamar —esto es, que las áreas culturales más «marginales» de la

4 En español en el original.

5 «Contra la Leyenda Negra» apareció en la revista *Casa de las Américas*, N° 99, noviembre-diciembre de 1976, y se recogió en el libro del autor *Algunos usos de civilización y barbarie*, 3a. ed., La Habana, 2003.

6 «Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana» apareció en la revista *Casa de las Américas*, N° 89, marzo-abril de 1975, y se recogió en el libro del autor *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, primera edición completa, Santafé de Bogotá, 1995.

Europa oriental pueden presentar analogías más útiles para la literatura poscolonial que las culturas imperiales «centrales»— es una solución productiva y estimulante. Al mismo tiempo, no son menos relevantes las consideraciones sobre géneros, que sugieren que las formas europeas occidentales a menudo han servido como un foco que enmascara la emergencia en la América Latina de textos más extraños, más calibanescos, menos clasificables en lo inmediato (Fernández Retamar propone entonces de modo útil el «extrañamiento» ofrecido por la propia diferencia entre tradiciones y culturas de algunos de los países de la Europa oriental).

A la luz de tales consideraciones, podemos concluir preguntándonos si es aún apropiado presentar a Roberto Fernández Retamar como un distinguido intelectual cubano (ni digamos del Segundo Mundo o incluso del Tercer Mundo). Lo que me parece esencial, y lo que se desprende de sus propias reflexiones en este libro, es la necesidad de convertir el binario y odioso lema de la *diferencia* en una llamada más bien diferente a señalar la *situación-especificidad*, con vistas a una ubicación que al cabo es siempre concreta y reflexiva. Pero tal suerte de operación situacional histórica es aún un escándalo para la mayoría de los intelectuales idealistas. De hecho, la vieja querrela literaria entre lo intrínseco y lo extrínseco nunca fue solucionada o resuelta: simplemente emigró a zonas diferentes donde reaparece cuando menos se le espera. Uno es libre hoy de hablar cuanto quiera del trasfondo político o económico de Shakespeare; pero cuando se dice la palabra *Irlanda* en conexión con Yeats o Joyce, entonces se ha pronunciado lo innombrable y se ha recordado a los Departamentos de Inglés su incomodidad con estos extranjeros: se ha evocado una guerra, y se ha reintroducido su contenido en el estudio y el debate literarios, de una manera imperdonable, con golpes bajos. La palabra *Cuba* tiene un poder escandaloso muy similar: la crítica literaria y cultural puede absorber una enorme variedad de tópicos (convirtiéndolos, en el proceso, en metafísica, neutralizándolos como filosofía pura), pero la existencia del socialismo no es uno de esos tópicos, y resulta desagradable aprehender que un sistema social radicalmente distinto, vivo y en buen estado y no muy lejos de nosotros, y accesible lingüística y socialmente, pueda de alguna manera descalificar nuestros más arraigados valores profesionales e intelectuales.

En cualquier caso, el nuevo sistema global requiere una nueva concepción de la «literatura comparada», o de la «literatura mundial», como la llamó Goethe: una necesidad a veces oscurecida o borrada por el imperialismo cultural —incluso el específicamente *teórico*—, en el que un canon común de textos teóricos occidentales y modernistas parece cubrir lentamente el mundo. El concepto original que tuvo Goethe sobre la «literatura mundial»

nada tiene que ver con invariantes eternos y formas al margen del tiempo, sino, de modo muy específico, con publicaciones literarias y culturales leídas a través de las fronteras nacionales y con la emergencia de redes críticas por medio de las cuales los intelectuales de un país adquieren información sobre los problemas y debates intelectuales de otro; ni tales fronteras son ya puramente nacionales, en el sentido del atlas o del diccionario geográfico, tal como testimonia un tercer mundo interno en el seno de los Estados Unidos (los hispanos serán la mayor minoría en los Estados Unidos para el año 2000, algo que ha sido registrado con toda claridad por la creciente virulencia de los debates sobre el bilingüismo).

Por ello, necesitamos un nuevo internacionalismo literario y cultural, que implica riesgos y peligros, que nos llama a cuestionarnos por completo en la medida en que reconoce al Otro, sirviendo por tanto también como una forma más adecuada y depurada de autoconocimiento. Este «internacionalismo de las situaciones nacionales» ni reduce el «Tercer Mundo» a algún homogéneo Otro de Occidente, ni tampoco celebra de modo vacío el «sorprendente» pluralismo de las culturas humanas: más bien, al aislar la común *situación* (capitalismo, imperialismo, colonialismo) compartida por muy diversas formas de sociedades, permite que sus diferencias sean medidas unas con respecto a otras tanto como con respecto a nosotros mismos. Debe esperarse que tal perspectiva introduzca la lucha de clases —en una escala nueva y global— en la literatura comparada (en el espíritu en que Althusser solía recomendar que la reveláramos como «siempre-ya» en acción dentro de la tradición filosófica). Los presentes ensayos habrán sido, y sin duda continuarán siendo, un activo componente en ese proceso.

(traducido del inglés por A.Z)

CALIBAN*

UNA PREGUNTA

UN PERIODISTA EUROPEO, de izquierda por más señas, me ha preguntado hace unos días: «¿Existe una cultura latinoamericana?». Conversábamos, como es natural, sobre la reciente polémica en torno a Cuba, que acabó por enfrentar, por una parte, a algunos intelectuales burgueses europeos (o aspirantes a serlo), con visible nostalgia colonialista; y por otra, a la plana mayor de los escritores y artistas latinoamericanos que rechazan las formas abiertas o veladas de coloniaje cultural y político. La pregunta me pareció revelar una de las raíces de la polémica, y podría enunciarse también de esta otra manera: «¿Existen ustedes?». Pues poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma, y por tanto estar dispuestos a tomar partido en favor de nuestra irremediable condición colonial, ya que se sospecha que no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucede en otra parte. Esa otra parte son, por supuesto, las metrópolis, los centros colonizadores, cuyas «derechas» nos esquilmaron, y cuyas supuestas «izquierdas» han pretendido y pretenden orientarnos con piadosa solicitud. Ambas cosas, con el auxilio de intermediarios locales de variado pelaje.

* Estas páginas son sólo unos apuntes en que resumo opiniones y esbozo otras para la discusión sobre la cultura en nuestra América. El trabajo apareció originalmente en *Casa de las Américas*, N° 68, septiembre-octubre de 1971.

Si bien este hecho, de alguna manera, es padecido por todos los países que emergen del colonialismo —esos países nuestros a los que esforzados intelectuales metropolitanos han llamado torpe y sucesivamente barbarie, pueblos de color, países subdesarrollados, Tercer Mundo—, creo que el fenómeno alcanza una crudeza singular al tratarse de la que Martí llamó «nuestra América mestiza». Aunque puede fácilmente defenderse la indiscutible tesis de que todo hombre es un mestizo, e incluso toda cultura; aunque esto parece especialmente válido para el caso de las colonias, sin embargo, tanto en el aspecto étnico como en el cultural es evidente que los países capitalistas alcanzaron hace tiempo una relativa homogeneidad en este orden. Casi ante nuestros ojos se han realizado algunos reajustes: la población blanca de los Estados Unidos (diversa, pero de común origen europeo) exterminó a la población aborigen y echó a un lado a la población negra, para darse por encima de divergencias esa homogeneidad, ofreciendo así el modelo coherente que sus discípulos los nazis pretendieron aplicar incluso a otros conglomerados europeos, pecado imperdonable que llevó a algunos burgueses a estigmatizar en Hitler lo que aplaudían como sana diversión dominical en *westerns* y películas de Tarzán. Esos filmes proponían al mundo —incluso a quienes estamos emparentados con esas comunidades agredidas y nos regocijábamos con la evocación de nuestro exterminio— el monstruoso criterio racial que acompaña a los Estados Unidos desde su arrancada hasta el genocidio en Indochina. Menos a la vista el proceso (y quizá, en algunos casos, menos cruel), los otros países capitalistas también se han dado una relativa homogeneidad racial y cultural, por encima de divergencias internas.

Tampoco puede establecerse un acercamiento necesario entre mestizaje y mundo colonial. Este último es sumamente complejo¹, a pesar de básicas afinidades estructurales, y ha incluido países de culturas definidas y milenarias, algunos de los cuales padecieron o padecen la ocupación directa —la India, Vietnam— y otros la indirecta —China—; países de ricas culturas, menos homogéneos políticamente, y que han sufrido formas muy diversas de colonialismo —el mundo árabe—; países, en fin, cuyas osamentas fueron salvajemente desarticuladas por la espantosa acción de los europeos —pueblos del África negra—, a pesar de lo cual conservan también cierta homogeneidad étnica y cultural: hecho este último, por cierto, que los colonialistas trataron de negar criminal y vanamente. Aunque en estos pueblos, en grado mayor o

1 Cf. Yves Lacoste: *Les pays sous-développés*, París, 1959, esp. pp. 82-84. Una tipología sugestiva y polémica de los países extraeuropeos ofrece Darcy Ribeiro en *Las Américas y la civilización*, trad. de R. Pi Hugarte, t. 1, Buenos Aires, 1969, pp. 112-128.

menor, hay mestizaje, es siempre accidental, siempre al margen de su línea central de desarrollo.

Pero existe en el mundo colonial, en el planeta, un caso especial: una vasta zona para la cual el mestizaje no es el accidente, sino la esencia, la línea central: nosotros, «nuestra América mestiza». Martí, que tan admirablemente conocía el idioma, empleó este adjetivo preciso como una señal distintiva de nuestra cultura, una cultura de descendientes de aborígenes, de europeos, de africanos, —étnica y culturalmente hablando. En su «Carta de Jamaica» (1815), el Libertador Simón Bolívar había proclamado: «Nosotros somos un pequeño género humano: poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias»; y en su mensaje al Congreso de Angostura (1819) añadió:

Tengamos en cuenta que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América que una emancipación de Europa, pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado; el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza, trae un reato de la mayor trascendencia.

Ya en este siglo, en un libro confuso como suyo, pero lleno de intuiciones (*La raza cósmica*, 1925), el mexicano José Vasconcelos señaló que en la América Latina se estaba forjando una nueva raza, «hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica»².

Este hecho está en la raíz de incontables malentendidos. A un euronorte-americano podrán entusiasmarlo, dejarlo indiferente o deprimirlo las culturas china o vietnamita o coreana o árabe o africana, pero no se le ocurriría confundir a un chino con un noruego, ni a un bantú con un italiano; ni se le ocurriría preguntarles si existen. Y en cambio, a veces a algunos latinoamericanos se los toma como aprendices, como borradores o como desvaídas

2 Un resumen sueco de lo que se sabe sobre esta materia se encontrará en el estudio de Magnus Mörner *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, trad., revisada por el autor, de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, 1969. Allí se reconoce que «ninguna parte del mundo ha presenciado un cruzamiento de razas tan gigantesco como el que ha estado ocurriendo en América Latina y en el Caribe desde 1492» (p. 15). Por supuesto, lo que me interesa en estas notas no es el irrelevante hecho biológico de las «razas», sino el hecho histórico de las «culturas»: cf. Claude Lévi-Strauss: *Race et histoire...* [1952] París, 1968, *passim*.

copias de europeos, incluyendo entre estos a los blancos de lo que Martí llamó «la América europea», así como a nuestra cultura toda se la toma como un aprendizaje, un borrador o una copia de la cultura burguesa europea («una emanación de Europa», como decía Bolívar): este último error es más frecuente que el primero, ya que confundir a un cubano con un inglés o a un guatemalteco con un alemán suele estar estorbado por ciertas tenacidades étnicas; parece que los rioplatenses andan en esto menos diferenciados étnica aunque no culturalmente. Y es que en la raíz misma está la confusión, porque descendientes de numerosas comunidades indígenas, europeas, africanas, asiáticas, tenemos, para entendernos, unas pocas lenguas: las de los colonizadores. Mientras otros coloniales o excoloniales, en medio de metropolitanos, se ponen a hablar entre sí en sus lenguas, nosotros, los latinoamericanos y caribeños, seguimos con nuestros idiomas de colonizadores. Son las *linguas francas* capaces de ir más allá de las fronteras que no logran atravesar las lenguas aborígenes ni los créoles. Ahora mismo, que estoy discutiendo con estos colonizadores, ¿de qué otra manera puedo hacerlo, sino en una de sus lenguas, que es ya también nuestra lengua, y con tantos de sus instrumentos conceptuales, que también son ya nuestros instrumentos conceptuales? No es otro el grito extraordinario que leímos en una obra del que acaso sea el más extraordinario escritor de ficción que haya existido. En *La tempestad*, la obra última (en su integridad) de William Shakespeare, el deforme Caliban, a quien Próspero robara su isla, esclavizara y enseñara el lenguaje, lo increpa: «Me enseñaron su lengua, y de ello obtuve/ El saber maldecir. ¡La roja plaga/ Caiga en ustedes, por esa enseñanza!». («You taught me language, and my profit on't/ Is, I know to curse. The red plague rid you/ For learning me your language!») (*La tempestad*, acto I, escena 2.)

PARA LA HISTORIA DE CALIBAN

Caliban es anagrama forjado por Shakespeare a partir de «caníbal» —expresión que, en el sentido de antropófago, ya había empleado en otras obras como *La tercera parte del rey Enrique VI* y *Otelo*—, y este término, a su vez, proviene de «caribe». Los caribes, antes de la llegada de los europeos, a quienes hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores habitantes de las tierras que ahora ocupamos nosotros. Su nombre es perpetuado por el Mar Caribe (al que algunos llaman simpáticamente el Mediterráneo americano; algo así como si nosotros llamáramos al Mediterráneo el Caribe europeo). Pero ese nombre, en sí mismo —*caribe*—,

y en su deformación *caníbal*, ha quedado perpetuado, a los ojos de los europeos, sobre todo de manera infamante. Es este término, este sentido, el que recoge y elabora Shakespeare en su complejo símbolo. Por la importancia excepcional que tiene para nosotros, vale la pena trazar sumariamente su historia.

En el *Diario de navegación* de Cristóbal Colón aparecen las primeras menciones europeas de los hombres que darían material para aquel símbolo. El domingo 4 de noviembre de 1492, a menos de un mes de haber llegado Colón al continente que sería llamado América, aparece esta anotación: «Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros que comían a los hombres»³; el viernes 23 de noviembre, esta otra: «la cual decían que era muy grande [la isla de Haití: Colón la llamaba por error Bohío], y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quienes mostraban tener gran miedo». El martes 11 de diciembre se explica «que *caniba* no es otra cosa que la gente del gran Can», lo que da razón de la deformación que sufre el nombre caribe —también usado por Colón: en la propia carta «fecha en la carabela, sobre la Isla de Canaria», el 15 de febrero de 1493, en que Colón anuncia al mundo su «descubrimiento», escribe: «así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla [de Quarives], la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana»⁴.

Esta imagen del *caribe/caníbal* contrasta con la otra imagen del hombre americano que Colón ofrece en sus páginas: la del *arauaco* de las grandes Antillas —nuestro *taíno* en primer lugar—, a quien presenta como pacífico, manso, incluso temeroso y cobarde. Ambas visiones de aborígenes america-

3 En las palabras iniciales de su *Diario*, dirigidas a los Reyes Católicos, Colón menciona «la información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de India y de un príncipe que es llamado Gran Can, que quiere decir en nuestro romance Rey de los Reyes». En lo que toca al término «caribe» y su evolución, cf. Pedro Henríquez Ureña: «Caribe» [1938], *Observaciones sobre el español en América y otros estudios filológicos*, compilación y prólogo de Juan Carlos Ghiano, Buenos Aires, 1976. Y en lo que toca a la atribución de antropofagia a los caribes, cf. estos autores, que impugnan tal atribución: Julio C. Salas: *Etnografía americana. Los indios caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia*, Madrid, 1920; Richard B. Moore: *Caribs, «Canibals» and Human Relations*, Barbados, 1972; Jalil Sued Badillo: *Los caribes: realidad o fábula. Ensayo de rectificación histórica*, Río Piedras, Puerto Rico, 1978; W. Arens: «2. Los Antropófagos Clásicos», *El mito del canibalismo, antropología y antropofagia* [1979], traducido del inglés por Stella Mastrángelo, México, 1981; Peter Hulme: «1. Columbus and the Cannibals» y «2. Caribs and Arawaks», *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Londres y Nueva York, 1986. En los tres últimos títulos se ofrecen amplias bibliografías.

4 *La carta de Colón anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo, 15 de febrero-14 de marzo 1493*, Madrid 1956, p. 20.

nos van a difundirse vertiginosamente por Europa, y a conocer singulares desarrollos. El *taíno* se transformará en el habitante paradisíaco de un mundo utópico: ya en 1516, Tomás Moro publica su *Utopía*, cuyas impresionantes similitudes con la isla de Cuba ha destacado, casi hasta el delirio, Ezequiel Martínez Estrada⁵. El *caribe*, por su parte, dará el *caníbal*, el antropófago, el hombre bestial situado irremediablemente al margen de la civilización, y a quien es menester combatir a sangre y fuego. Ambas visiones están menos alejadas de lo que pudiera parecer a primera vista, constituyendo simplemente opciones del arsenal ideológico de la enérgica burguesía naciente. Francisco de Quevedo traducía *Utopía* como «No hay tal lugar». «No hay tal hombre», puede añadirse, a propósito de ambas visiones. La de la criatura edénica es, para decirlo en un lenguaje más moderno, una hipótesis de trabajo de la izquierda de la burguesía, que de ese modo ofrece el modelo ideal de una sociedad perfecta que no conoce las trabas del mundo feudal contra el cual combate en la realidad esa burguesía. En general, la visión utópica echa sobre estas tierras los proyectos de reformas políticas no realizados en los países de origen, y en este sentido no podría decirse que es una línea extinguida; por el contrario, encuentra peculiares continuadores —aparte de los continuadores radicales que serán los revolucionarios consecuentes— en los numerosos consejeros que proponen incansablemente a los países que emergen del colonialismo mágicas fórmulas metropolitanas para resolver los graves problemas que el colonialismo nos ha dejado, y que, por supuesto, ellos no han resuelto en sus propios países. De más está decir la irritación que produce en estos sostenedores de «no hay tal lugar» la insolencia de que el lugar exista, y, como es natural, con las virtudes y defectos no de un proyecto, sino de una genuina realidad.

En cuanto a la visión del *caníbal*, ella se corresponde —también en un lenguaje más de nuestros días— con la derecha de aquella misma burguesía. Pertenece al arsenal ideológico de los políticos de acción, los que realizan el trabajo sucio del que van a disfrutar igualmente los encantadores soñadores de utopías. Que los caribes hayan sido tal como los pintó Colón (y tras él una inacabable caterva de secuaces), es tan probable como que hubieran existido los hombres de un ojo y otros con hocico de perro, o los hombres con cola, o las Amazonas, que también menciona en sus páginas, donde la mitología grecolatina, el bestiario medioeval, Marco Polo y la novela de

5 Ezequiel Martínez Estrada: «El Nuevo Mundo, la isla de Utopía y la isla de Cuba», *Cuadernos Americanos*, marzo-abril de 1963; *Casa de las Américas*, N° 33, noviembre-diciembre de 1965. Este último número es un *Homenaje a Ezequiel Martínez Estrada*.

caballería hacen lo suyo. Se trata de la característica versión degradada que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza. Que nosotros mismos hayamos creído durante un tiempo en esa versión sólo prueba hasta qué punto estamos inficionados con la ideología del enemigo. Es característico que el término caníbal lo hayamos aplicado, por antonomasia, no al extinguido aborigen de nuestras islas, sino al negro de África que aparecía en aquellas avergonzantes películas de Tarzán. Y es que el colonizador es quien nos unifica, quien hace ver nuestras similitudes profundas más allá de accesorias diferencias.

La versión del colonizador nos explica que al caribe, debido a su bestialidad sin remedio, no quedó otra alternativa que exterminarlo. Lo que no nos explica es por qué, entonces, antes incluso que el caribe, fue igualmente exterminado el pacífico y dulce arauaco. Simplemente, en un caso como en otro, se cometió contra ellos uno de los mayores etnocidios que recuerda la historia. (Innecesario decir que esta línea está aún más viva que la anterior.) En relación con esto, será siempre necesario destacar el caso de aquellos hombres que, al margen tanto del utopismo —que nada tenía que ver con la América concreta— como de la desvergonzada ideología del pillaje, impugnaron desde su seno la conducta de los colonialistas, y defendieron apasionada, lúcida, valientemente a los aborígenes de carne y hueso: a la cabeza de esos hombres, la figura magnífica del padre Bartolomé de Las Casas, a quien Bolívar llamó «el Apóstol de la América», y Martí elogió sin reservas. Esos hombres, por desgracia, no fueron sino excepciones.

Uno de los más difundidos trabajos europeos en la línea utópica es el ensayo de Montaigne «De los caníbales», aparecido en 1580. Allí está la presentación de aquellas criaturas que «guardan vigorosas y vivas las propiedades y virtudes naturales, que son las verdaderas y útiles»⁶. En 1603 aparece publicada la traducción al inglés de los *Ensayos* de Montaigne, realizada por Giovanni Floro. No sólo Floro era amigo personal de Shakespeare, sino que se conserva el ejemplar de esta edición que Shakespeare poseyó y anotó. Este dato no tendría mayor importancia si no fuera porque prueba sin lugar a dudas que el libro fue una de las fuentes directas de la última gran obra de Shakespeare, *La tempestad* (1611). Incluso uno de los personajes de la comedia, Gonzalo, que encarna al humanista renacentista, glosa de cerca, en un momento, líneas enteras del Montaigne de Floro, provenientes precisamente del ensayo «De los caníbales». Y es este hecho lo que hace más singular

⁶ Miguel de Montaigne: *Ensayos*, trad. de C. Román y Salamero, Buenos Aires, 1948, tomo 1, p. 248.

aún la forma como Shakespeare presenta a su personaje *Caliban/canibal*. Porque si en Montaigne —indudable fuente literaria, en este caso, de Shakespeare— «nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones [...] lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres»⁷, en Shakespeare, en cambio, *Caliban/canibal* es un esclavo salvaje y deforme para quien son pocas las injurias. Sucede, sencillamente, que Shakespeare, implacable realista, asume aquí al diseñar a Caliban *la otra opción* del naciente mundo burgués. En cuanto a la visión utópica, ella existe en la obra, sí, pero desvinculada de Caliban: como se dijo antes, es expresada por el armonioso humanista Gonzalo. Shakespeare verifica, pues, que ambas maneras de considerar lo americano, lejos de ser opuestas, eran perfectamente conciliables. Al hombre concreto, presentarlo como un animal, robarle la tierra, esclavizarlo para vivir de su trabajo y, llegado el caso, exterminarlo: esto último, siempre que se contara con quien realizara en su lugar las duras faenas. En un pasaje revelador, Próspero advierte a su hija Miranda que no podrían pasarse sin Caliban: «De él no podemos prescindir. Nos hace el fuego,/ Sale a buscarnos leña, y nos sirve/ A nuestro beneficio» («We cannot miss him: he does make our fire/ Fetch in our wood and serves in offices/ That profit us») (Acto I, escena 2). En cuanto a la visión utópica, ella puede —y debe— prescindir de los hombres de carne y hueso. Después de todo, *no hay tal lugar*.

Que *La tempestad* alude a América, que su isla es la mitificación de una de nuestras islas, no ofrece a estas alturas duda alguna. Astrana Marín, quien menciona el «ambiente claramente indiano (americano) de la isla», recuerda alguno de los viajes reales, por este continente, que inspiraron a Shakespeare, e incluso le proporcionaron, con ligeras variantes, los nombres de no pocos de sus personajes: Miranda, Sebastián, Alonso, Gonzalo, Setebos⁸. Más importante que ello es saber que Caliban es nuestro caribe.

No me interesa seguir todas las lecturas posibles que desde su aparición se hayan hecho de esta obra notable⁹. Bastará con señalar algunas interpretaciones. La primera de ellas proviene de Ernest Renan, quien en 1878 publica su

⁷ *Loc. cit.*

⁸ William Shakespeare: *Obras completas*, traducción, estudio preliminar y notas de Luis Astrana Marín, Madrid, 1961, pp. 107-108.

⁹ Así, por ejemplo, Jan Kott nos advierte que hasta el siglo XIX «hubo varios sabios shakespearólogos que intentaron leer *La tempestad* como una biografía en el sentido literal, o como un alegórico drama político». J. K.: *Apuntes sobre Shakespeare*, trad. de J. Maurizio, Barcelona, 1969, p. 353.

drama *Caliban*, continuación de *La tempestad*¹⁰. En esta obra, Caliban es la encarnación del pueblo, presentado a la peor luz, sólo que esta vez su conspiración contra Próspero tiene éxito, y llega al poder, donde seguramente la ineptitud y la corrupción le impedirán permanecer. Próspero espera en la sombra su revancha. Ariel desaparece. Esta lectura debe menos a Shakespeare que a la Comuna de París, la cual ha tenido lugar sólo siete años antes. Naturalmente, Renan estuvo entre los escritores de la burguesía francesa que tomaron partido feroz contra el prodigioso «asalto al cielo»¹¹. A partir de esa hazaña, su antidemocratismo se encrespa aún más: «en sus *Diálogos filosóficos*», nos dice Lidsky, «piensa que la solución estaría en la constitución de una élite de seres inteligentes que gobiernen y posean todos los secretos de la ciencia»¹². Característicamente, el elitismo aristocratizante y prefascista de Renan, su odio al pueblo de su país, está unido a un odio mayor aún a los habitantes de las colonias. Es aleccionador oírlo expresarse en este sentido:

Aspiramos [dice], no a la igualdad sino a la dominación. El país de raza extranjera deberá ser de nuevo un país de siervos, de jornaleros agrícolas o de trabajadores industriales. No se trata de suprimir las desigualdades entre los hombres, sino de ampliarlas y hacer de ellas una ley¹³.

Y en otra ocasión:

La regeneración de las razas inferiores o bastardas por las razas superiores está en el orden providencial de la humanidad. El hombre de pueblo es casi siempre, entre nosotros, un noble desclasado, su pesada mano está mucho mejor hecha para manejar la espada que el útil servil. Antes que trabajar, escoge batirse, es decir, que regresa a su estado primero. *Regere imperio populos*, he aquí nuestra

10 Ernest Renan: *Caliban. Suite de «La tempête»*, París, 1878. (Curiosamente tres años después, en 1881, Renan publicó también *L'eau de Jouvence. Suite de «Caliban»*, en que se retractó de algunas tesis centrales de su pieza anterior, explicando: «Amo a Próspero, pero no amo en absoluto a las gentes que lo restablecerían en el trono. Caliban, mejorado por el poder, me complace más. [...] Próspero, en la obra presente, debe renunciar a todo sueño de restauración por medio de sus antiguas armas. Caliban, en el fondo, nos presta más servicios que los que nos prestaría Próspero restaurado por los jesuitas y los zuavos pontificales. [...] Conservemos a Caliban; tratemos de encontrar un medio de enterrar honorablemente a Próspero y de incorporar a Ariel a la vida, de tal manera que no esté tentado ya, por motivos fútiles, de morir a causa de cualquier cosa». Renan reunió esas y otras piezas teatrales en *Drames philosophiques*, París, 1888. Ahora es más fácil consultarlos en sus *Oeuvres complètes*, tomo III [...], París, 1949. La cita que acabo de hacer está en las pp. 440 y 441).

11 Cf. Arthur Adamov: *La Commune de París (8 mars-28 mai 1871)*, *Anthologie*, París, 1959; y especialmente Paul Lidsky: *Les écrivains contre la Commune*, París, 1970.

12 Paul Lidsky: *Op. cit.*, p. 82.

13 Cit. por Aimé Césaire en *Discours sur le colonialisme* [1950], 3a. ed., París, 1955, p. 13. Es notable esta requisitoria, muchos de cuyos postulados hago míos. Traducido parcialmente en *Casa de las Américas*, N° 36-37, mayo-agosto de 1966. Este número está dedicado a *África en América*.

vocación. Arrójese esta devorante actividad sobre países que, como China, solicitan la conquista extranjera. [...] La naturaleza ha hecho una raza de obreros, es la raza china, de una destreza de mano maravillosa, sin casi ningún sentimiento de honor, gobiérnesela con justicia, extrayendo de ella, por el beneficio de un gobierno así, abundantes bienes, y ella estará satisfecha; una raza de trabajadores de la tierra es el negro [...]; una raza de amos y de soldados, es la raza europea [...] Que cada uno haga aquello para lo que está preparado, y todo irá bien¹⁴.

Innecesario glosar estas líneas que, como dice con razón Césaire, no pertenecen a Hitler, sino al humanista francés Ernest Renan.

Es sorprendente el primer destino del mito de Caliban en nuestras propias tierras americanas. Veinte años después de haber publicado Renan su *Caliban*, es decir, en 1898, los Estados Unidos intervienen en la guerra de Cuba contra España por su independencia, y someten a Cuba a su tutelaje, convirtiéndola, a partir de 1902 (y hasta 1959), en su primera neocolonia, mientras Puerto Rico y las Filipinas pasaban a ser colonias suyas de tipo tradicional. El hecho —que había sido previsto por Martí muchos años antes— conmueve a la *intelligentsia* hispanoamericana. En otra parte he recordado que «el 98» no es sólo una fecha española, que da nombre a un complejo equipo de escritores y pensadores de aquel país, sino también, y acaso sobre todo, una fecha hispanoamericana, la cual debía servir para designar un conjunto no menos complejo de escritores y pensadores de este lado del Atlántico, a quienes se suele llamar con el vago nombre de «modernistas»¹⁵. Es el 98 —la visible presencia del imperialismo norteamericano en la América Latina— lo que, habiendo sido anunciado por Martí, da razón de la obra ulterior de un Darío o un Rodó.

Un temprano ejemplo de cómo recibirían el hecho los escritores latinoamericanos del momento lo tenemos en un discurso pronunciado por Paul Groussac en Buenos Aires, el 2 de mayo de 1898:

Desde la Secesión y la brutal invasión del Oeste [dice], se ha desprendido libremente el espíritu yankee del cuerpo informe y «calibanesco», y el viejo mundo ha contemplado con inquietud y temor a la novísima civilización que pretende replantar a la nuestra declarada caduca¹⁶.

14 Cit. en *Op. cit.*, pp. 14-15.

15 Cf. R.F.R.: «Destino cubano» [1959], *Papelería*, La Habana, 1962, y sobre todo: «Modernismo, 98, subdesarrollo», trabajo leído en el III Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, México, 1968. Incluido en *Ensayo de otro mundo*, 2a. ed., Santiago de Chile, 1969.

16 Cit. en José Enrique Rodó: *Obras completas*, edición con introducción, prólogo y notas de Emir Rodríguez Monegal, Madrid, 1957, p. 193. Cf. también, de Rubén Darío: «El triunfo de Caliban», *El Tiempo*, Buenos Aires, 20 de mayo de 1898 (cit. muy parcialmente en Rodó: *Op. cit.*, p. 194). En aquel

El escritor francoargentino Groussac siente que «nuestra» civilización (entendiendo por tal, visiblemente, a la del «Viejo Mundo», de la que nosotros los latinoamericanos vendríamos curiosamente a formar parte) está amenazada por el yanqui «calibanesco». Es bastante poco probable que por esa época escritores argelinos y vietnamitas, pateados por el colonialismo francés, estuvieran dispuestos a suscribir la primera parte de tal criterio. Es también francamente extraño ver que el símbolo de Caliban —donde Renan supo descubrir con acierto al pueblo, si bien para injurarlo— sea aplicado a los Estados Unidos. Y sin embargo, a pesar de esos desenfocos, característicos por otra parte de la peculiar situación de la América Latina, la reacción de Groussac implicaba un claro rechazo del peligro yanqui por los escritores latinoamericanos. No era, por otra parte, la primera vez que en nuestro continente se expresaba tal rechazo. Aparte de casos de hispanoamericanos como los de Bolívar, Bilbao y Martí, entre otros, la literatura brasileña conocía el ejemplo de Joaquín de Sousa Andrade, o Sousândrade, en cuyo extraño poema «O Guesa Errante» el canto X está consagrado a «O inferno de Wall Street», «una Walpurgisnacht de bolsistas, policastas y negociantes corruptos»¹⁷; y de José Verissimo, quien en un tratado sobre educación nacional, de 1890, al impugnar a los Estados Unidos, escribió: «los admiro pero no los estimo».

Ignoro si el uruguayo José Enrique Rodó —cuya famosa frase sobre los Estados Unidos: «los admiro, pero no los amo», coincide literalmente con la observación de Verissimo— conocía la obra del pensador brasileño; pero es seguro que sí conociera el discurso de Groussac, reproducido en su parte esencial en *La Razón*, de Montevideo, el 6 de mayo de 1898. Desarrollando la idea allí esbozada, y enriqueciéndola con otras, Rodó publica en 1900, a sus veintinueve años, una de las obras más famosas de la literatura hispanoamericana: *Ariel*. Implícitamente, la civilización norteamericana es presentada allí como Caliban (apenas nombrado en la obra), mientras que Ariel vendría a encarnar —o debería encarnar— lo mejor de lo que Rodó no vacila en llamar más de una vez «nuestra civilización» (pp. 223 y 226); la cual, en sus

artículo, que no se sabe si Rodó llegó a conocer, Darío rechaza a esos «búfalos de dientes de plata [...] enemigos míos [...] aborrecedores de la sangre latina, [...] los bárbaros», y añade: «No puedo estar de parte de ellos, no puedo estar por el triunfo de Caliban. [...] Sólo un alma ha sido tan previsora sobre este concepto [...] como la de Sáenz Peña; y esa fue, ¡curiosa ironía del tiempo!, la del padre de Cuba libre, la de José Martí» (R.D.: «El triunfo de Caliban», *Prosas políticas*, introducción de Julio Valle-Castillo y notas de Jorge Eduardo Arellano, Managua, 1982, pp. 85-86). Darío, citando al curioso ocultista francés Josephin Peladan (a quien atribuye la comparación), ya había equiparado los Estados Unidos a Caliban en su «Edgar Allan Poe», *Los raros* [1896], Buenos Aires, 1952, p. 20.

17 Cf. Jean Franco: *The Modern Culture of Latin America: Society and the Artist*, Londres, 1967, p. 49.

palabras como en las de Groussac, no se identifica sólo con «nuestra América Latina» (p. 239), sino con la vieja Rumania, cuando no con el Viejo Mundo todo. La identificación Caliban-Estados Unidos que propuso Groussac y divulgó Rodó estuvo seguramente desacertada. Abordando el desierto por un costado, comentó José Vasconcelos: «si los yanquis fueran no más Caliban, no representarían mayor peligro»¹⁸. Pero esto, desde luego, tiene escasa importancia al lado del hecho relevante de haber señalado claramente dicho peligro. Como observó con acierto Benedetti, «quizá Rodó se haya equivocado cuando tuvo que decir el nombre del peligro, pero no se equivocó en su reconocimiento de dónde estaba el mismo»¹⁹.

Algún tiempo después —y desconociendo seguramente la obra del colonial Rodó, quien por supuesto sabía de memoria la de Renan—, la tesis del *Caliban* de éste es retomada por el escritor francés Jean Guéhenno, quien publica en 1928, en París, su *Caliban habla*. Esta vez, sin embargo, la identificación renaniana Caliban/pueblo está acompañada de una apreciación positiva de Caliban. Hay que agradecer a este libro de Guéhenno el haber ofrecido por primera vez una versión simpática del personaje²⁰. Pero el tema hubiera requerido la mano o la rabia de un Paul Nizan para lograrse efectivamente²¹.

Mucho más agudas son las observaciones del argentino Aníbal Ponce en la obra de 1935 *Humanismo burgués y humanismo proletario*. El libro —que un estudioso del pensamiento del Che conjetura que debió haber ejercido influencia sobre él²²— consagra su tercer capítulo a «Ariel o la agonía de una obstinada ilusión». Al comentar *La tempestad*, dice Ponce: «en aquellos cuatro seres ya está toda la época: Próspero es el tirano ilustrado que el Renacimiento ama; Miranda, su linaje; Caliban, las masas sufridas [Ponce citará luego a Renan, pero no a Guéhenno]; Ariel, el genio del aire, sin ata-

18 José Vasconcelos: *Indología*, 2a. ed., Barcelona, s.f., pp. x-xiii.

19 Mario Benedetti: *Genio y figura de José Enrique Rodó*, Buenos Aires, 1966, p. 95.

20 La visión aguda pero negativa de Jan Kott lo hace irritarse por este hecho: «Para Renan», dice, «Caliban personifica al Demos. En su continuación [...] su Caliban lleva a cabo con éxito un atentado contra Próspero. Guéhenno escribió una apología de Caliban-Pueblo. Ambas interpretaciones son triviales. El Caliban shakespeariano tiene más grandeza» (*Op. cit.* en nota 9, p. 398).

21 La endebles de Guéhenno para abordar a fondo este tema se pone de manifiesto en los prefacios en que, en las sucesivas ediciones, va desdiciéndose (2a. ed., 1945; 3a. ed., 1962) hasta llegar a su libro de ensayos *Caliban y Próspero* (París, 1969), donde, al decir de un crítico, convertido Guéhenno en «personaje de la sociedad burguesa y un beneficiario de su cultura», juzga a Próspero «más equitativamente que en tiempos de *Caliban habla*» (Pierre Henri Simon en *Le Monde*, 5 de julio de 1969).

22 Michael Löwy: *La pensée de Che Guevara*, París, 1970, p. 19.

duras con la vida»²³. Ponce hace ver el carácter equívoco con que es presentado Caliban, carácter que revela «alguna enorme injusticia de parte de un dueño», y en Ariel ve al intelectual, atado de modo «menos pesado y rudo que el de Caliban, pero al servicio también» de Próspero. El análisis que realiza de la concepción del intelectual («mezcla de esclavo y mercenario») acuñada por el humanismo renacentista, concepción que «enseñó como nadie a desinteresarse de la acción y a aceptar el orden constituido», y es por ello hasta hoy, en los países burgueses, «el ideal educativo de las clases gobernantes», constituye uno de los más agudos ensayos que en nuestra América se hayan escrito sobre el tema.

Pero ese examen, aunque hecho por un latinoamericano, se realiza todavía tomando en consideración exclusivamente al mundo europeo. Para una nueva lectura de *La tempestad* —para una nueva consideración del problema—, sería menester esperar a la emergencia de los países coloniales que tiene lugar a partir de la llamada Segunda Guerra Mundial, esa brusca presencia que lleva a los atareados técnicos de las Naciones Unidas a forjar, entre 1944 y 1945, el término *zona económicamente subdesarrollada* para vestir con un ropaje verbal simpático (y profundamente confuso) lo que hasta entonces se había llamado *zonas coloniales* o *zonas atrasadas*²⁴.

En acuerdo con esa emergencia aparece en París, en 1950, el libro de O. Mannoni *Sicología de la colonización*. Significativamente, la edición en inglés de este libro (Nueva York, 1956) se llamará *Próspero y Caliban: la sicología de la colonización*. Para abordar su asunto, Mannoni no ha encontrado nada mejor que forjar el que llama «complejo de Próspero», «definido como el conjunto de disposiciones neuróticas inconcientes que diseñan a la vez la figura del paternalismo colonial» y «el retrato del racista cuya hija ha sido objeto de una tentativa de violación (imaginaria) por parte de un ser inferior»²⁵. En este libro, probablemente por primera vez, Caliban queda identificado como el colonial, pero la peregrina teoría de que éste siente el «complejo de Próspero», el cual lo lleva neuróticamente a requerir, incluso a presentir y por supuesto a acatar la presencia de Próspero/colonizador, es rotundamente rechazada por Frantz Fanon en el cuarto capítulo («Sobre el pretendido complejo de dependencia del colonizado») de su libro de 1952 *Piel negra, máscaras blancas*.

23 Aníbal Ponce: *Humanismo burgués y humanismo proletario*, La Habana, 1962, p. 83.

24 J.L. Zimmerman: *Países pobres, países ricos. La brecha que se ensancha*, trad. de G. González Aramburo, México, D.F., 1966, p. 1.

25 O. Mannoni: *Psychologie de la colonisation*, París, 1950, p. 71, cit. por Frantz Fanon en: *Peau noire, masques blancs* [1952] (2a. ed.), París [c. 1965], p. 106.

El primer escritor latinoamericano y caribeño en asumir nuestra identificación (especialmente la del Caribe) con Caliban fue el barbadiense George Lamming, en *Los placeres del exilio* (1960), sobre todo en los capítulos «Un monstruo, un niño, un esclavo» y «Caliban ordena la historia». Aunque algún pasaje de su enérgico libro, el cual tiene de ensayo y de autobiografía intelectual, podría hacer creer que no logra romper el círculo que trazara Mannoni, Lamming señala con claridad hermosos avatares americanos de Caliban, como la gran Revolución Haitiana, con L'Ouverture a la cabeza, y la obra de C.L.R. James, en especial su excelente libro sobre aquella revolución, *The Black Jacobins* (1938). El núcleo de su tesis lo expresa en estas palabras: «La historia de Caliban —pues tiene una historia bien turbulenta— pertenece enteramente al futuro»²⁶.

En la década del sesenta, la nueva lectura de *La tempestad* acabará por imponerse. En *El mundo vivo de Shakespeare* (1964), el inglés John Wain nos dirá que Caliban

produce el patetismo de todos los pueblos explotados, lo cual queda expresado punzantemente al comienzo de una época de colonización europea que duraría trescientos años. Hasta el más ínfimo salvaje desea que lo dejen en paz antes de ser «educado» y obligado a trabajar para otros, y hay una innegable justicia en esta queja de Caliban: «¿Porque yo soy el único súbdito que tenéis, que fui rey propio!» Próspero responde con la inevitable contestación del colono: Caliban ha adquirido conocimientos e instrucción (aunque recordemos que él ya sabía construir represas para coger pescado y también extraer chufas del suelo como si se tratara del campo inglés). Antes de ser utilizado por Próspero, Caliban no sabía hablar: «Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer». Sin embargo, esta bondad es recibida con ingratitud: Caliban, a quien se permite vivir en la gruta de Próspero, ha intentado violar a Miranda; cuando se le recuerda esto con mucha severidad, dice impertinente, con una especie de babosa risotada: «¡oh, jo!... ¡Lástima no haberlo realizado! Tú me lo impediste; de lo contrario, poblara la isla de Calibanes». Nuestra época [concluye Wain], que es muy dada a usar la horrible palabra *misce-generation* (mezcla de razas), no tendrá dificultad en comprender este pasaje²⁷.

26 George Lamming: *The Pleasures of Exile*, Londres, 1960, p. 107. No es extraño que al añadir unas palabras a la segunda edición de este libro (Londres, 1984), Lamming manifestara su entusiasmo por la Revolución Cubana, que según él cayó «como un rayo del cielo [...] [y] reordenó nuestra historia», añadiendo: «La Revolución Cubana fue una respuesta caribeña a esa amenaza imperial que Próspero concibió como una misión civilizadora» (*Op. cit.*, p. [7]). Al comentar la primera edición del libro de Lamming, el alemán Janheinz Jahn había propuesto una identificación Caliban-negritud. (*Neo-African Literature: A History of Black Writing*, trad. del alemán por Oliver Coburn y Ursula Lehrburger, Nueva York, 1969, pp. 239-242).

27 John Wain: *El mundo vivo de Shakespeare*, trad. de J. Silés, Madrid, 1967, pp. 258-259.

Y casi al ir a terminar esa década de los sesenta, en 1969, y de manera harto significativa, Caliban será asumido con orgullo como nuestro símbolo por tres escritores antillanos, cada uno de los cuales se expresa en una de las grandes lenguas coloniales del Caribe. Con independencia uno de otro, ese año publica el martiniqueño Aimé Césaire su obra de teatro, en francés, *Una tempestad, adaptación de La tempestad de Shakespeare para un teatro negro*; el bardiense Edward Kamau Brathwaite, su libro de poemas, en inglés, *Islas*, entre los cuales hay uno dedicado a «Caliban»; y el autor de estas líneas, su ensayo en español «Cuba hasta Fidel», en que se habla de nuestra identificación con Caliban²⁸. En la obra de Césaire, los personajes son los mismos que los de Shakespeare, pero Ariel es un esclavo mulato, mientras Caliban es un esclavo negro; además, interviene Eshú, «dios-diablo negro». No deja de ser curiosa la observación de Próspero cuando Ariel regresa lleno de escrúpulos, después de haber desencadenado, siguiendo las órdenes de aquél, pero contra su propia conciencia, la tempestad con que se inicia la obra: «¡Vamos!», le dice Próspero, «¡Tu crisis! ¡Siempre es lo mismo con los intelectuales!». El poema de Brathwaite llamado «Caliban» está dedicado, significativamente, a Cuba. «En La Habana, esa mañana [...]», escribe Brathwaite, «Era el dos de diciembre de mil novecientos cincuenta y seis./ Era el primero de agosto de mil ochocientos treinta y ocho./ Era el doce de octubre de mil cuatrocientos noventa y dos.// ¿Cuántos estampidos, cuántas revoluciones?»²⁹.

NUESTRO SÍMBOLO

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Caliban. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Caliban: Próspero invadió las islas, mató a nuestros

28 Aimé Césaire: *Une tempête. Adaptation de La tempête de Shakespeare pour un théâtre nègre*, París, 1969; Edward K. Brathwaite: *Islands*, Londres, 1969; R.F.R.: «Cuba hasta Fidel», *Bohemia*, 19 de septiembre de 1969.

29 La nueva lectura de *La tempestad* ha pasado a ser ya la habitual en el mundo colonial o referido a él. No intento, por tanto, sino mencionar unos cuantos ejemplos más. Uno, del escritor de Kenya James Nggui: «África y la descolonización cultural», *El Correo* [de la Unesco], enero de 1971. Otro, de Paul Brown: «'This thing of darkness I acknowledge mine': *The Tempest* and the Discourse on Colonialism», *Political Shakespeare. New Essays in Cultural Materialism*, ed. por Jonathan Dollimore y Alan Sinfield, Ithaca y Londres, 1985. Cf. nuevos ejemplos (y muchos de los ya citados) en: Rob Nixon: «Caribbean and African Appropriations of *The Tempest*», *Critical Inquiry*, Nº 13 (Primavera 1987), y José David Saldívar: *The Dialectics of Our America. Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*, Durham y Londres, 1991, esp. «III. Caliban and Resistance Cultures». Saldívar llega a hablar de «The School of Caliban», pp. [123]-148.

ancestros, esclavizó a Caliban y le enseñó su idioma para entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Caliban sino utilizar ese mismo idioma para maldecir, para desear que caiga sobre él la «roja plaga»? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad. De Tupac Amaru, *Tiradentes*, Toussaint L'Ouverture, Simón Bolívar, José de San Martín, Miguel Hidalgo, José Artigas, Bernardo O'Higgins, Juana de Azurduy, Benito Juárez, Máximo Gómez, Antonio Maceo, Eloy Alfaro, José Martí, a Emiliano Zapata, Amy y Marcus Garvey, Augusto César Sandino, Julio Antonio Mella, Pedro Albizu Campos, Lázaro Cárdenas, Fidel Castro, Haydee Santamaría, Ernesto Che Guevara, Carlos Fonseca o Rigoberta Menchú; del Inca Garcilaso de la Vega, Sor Juana Inés de la Cruz, el *Aleijadinho*, Simón Rodríguez, Félix Varela, Francisco Bilbao, José Hernández, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada, Rubén Darío, Baldomero Lillo u Horacio Quiroga, a la música popular caribeña, el muralismo mexicano, Manuel Ugarte, Joaquín García Monge, Heitor Villalobos, Gabriela Mistral, Oswald y Mário de Andrade, Tarsila do Amaral, César Vallejo, Cándido Portinari, Frida Kahlo, José Carlos Mariátegui, Manuel Álvarez Bravo, Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Gardel, Miguel Ángel Asturias, Nicolás Guillén, El Indio Fernández, Oscar Niemeyer, Alejo Carpentier, Luis Cardoza y Aragón, Edna Manley, Pablo Neruda, João Guimaraes Rosa, Jacques Roumain, Wifredo Lam, José Lezama Lima, C.L.R. James, Aimé Césaire, Juan Rulfo, Roberto Matta, José María Arguedas, Augusto Roa Bastos, Violeta Parra, Darcy Ribeiro, Rosario Castellanos, Aquiles Nazoa, Frantz Fanon, Ernesto Cardenal, Gabriel García Márquez, Tomás Gutiérrez Alea, Rodolfo Walsh, George Lamming, Kamau Brathwaite, Roque Dalton, Guillermo Bonfil, Glauber Rocha o Leo Brouwer, ¿qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Caliban?

En cuanto a Rodó, si es cierto que equivocó los símbolos, como se ha dicho, no es menos cierto que supo señalar con claridad al enemigo mayor que nuestra cultura tenía en su tiempo —y en el nuestro—, y ello es enormemente más importante. Las limitaciones de Rodó, que no es éste el momento de elucidar, son responsables de lo que no vio o vio desenfocadamente³⁰. Pero lo que en su caso es digno de señalar es lo que sí vio, y que sigue conservando cierta dosis de vigencia y aun de virulencia.

30 «Es abusivo», ha dicho Benedetti, «confrontar a Rodó con estructuras, planteamientos, ideologías actuales. Su tiempo es otro que el nuestro [...] su verdadero hogar, su verdadera patria temporal, era el siglo XIX» (*Op. cit.*, en nota 19, p. 128).

Pese a sus carencias, omisiones e ingenuidades [ha dicho también Benedetti], la visión de Rodó sobre el fenómeno yanqui, rigurosamente ubicada en su contexto histórico, fue en su momento la primera plataforma de lanzamiento para otros planteos posteriores, menos ingenuos, mejor informados, más previsores [...] la casi profética sustancia del arielismo rodoniano conserva, todavía hoy, cierta parte de su vigencia³¹.

Estas observaciones están apoyadas por realidades incontrovertibles. Que la visión de Rodó sirvió para planteos posteriores menos ingenuos y más radicales, lo sabemos bien los cubanos con sólo remitirnos a la obra de Julio Antonio Mella, en cuya formación fue decisiva la influencia de Rodó. En un vehemente trabajo de sus veintiún años, «Intelectuales y Tartufos» (1924), en que Mella arremete con gran violencia contra falsos valores intelectuales de su tiempo —a los que opondrá los nombres de Unamuno, Vasconcelos, Ingenieros, Varona—, Mella escribe:

Intelectual es el trabajador del pensamiento. ¡El trabajador!, o sea, el único hombre que a juicio de Rodó merece la vida [...] aquel que empuña la pluma para combatir las iniquidades, como otros empuñan el arado para fecundar la tierra, o la espada para libertar a los pueblos, o los puñales para ajusticiar a los tiranos³².

Mella volverá a citar a Rodó ese año³³, y al siguiente contribuirá a formar en La Habana el Instituto Politécnico Ariel³⁴. Es oportuno recordar que ese mismo año 1925, Mella se encuentra también entre los fundadores del primer Partido Comunista de Cuba. Sin duda el *Ariel* de Rodó sirvió a este primer marxista orgánico de Cuba —y uno de los primeros del Continente— como «plataforma de lanzamiento» para su meteórica carrera revolucionaria.

Como ejemplos también de la relativa vigencia que aún en nuestros días conserva el planteo antiyanqui de Rodó, están los intentos enemigos de desarmar ese planteo. Es singular el caso de Emir Rodríguez Monegal, para quien *Ariel*, además de «materiales de meditación filosófica o sociológica,

31 *Op. cit.*, p. 102. Un énfasis aún mayor en la vigencia actual de Rodó se encuentra en el libro de Arturo Ardao *Rodó. Su americanismo* (Montevideo, 1970), que incluye una excelente antología del autor de *Ariel*. Cf. también de Ardao: «Del Caliban de Renan al Caliban de Rodó», *Cuadernos de Marcha*, Montevideo N° 50, junio 1971. En cambio, ya en 1928 José Carlos Mariátegui, después de recordar con razón que «a Norteamérica capitalista, plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer eficazmente una América, latina o ibera, socialista», añade: «El mito de Rodó no obra ya —no ha obrado nunca— útil y fecundamente sobre las almas». J.C.M.: «Aniversario y balance» [1928], *Ideología y política*, Lima, 1969, p. 248.

32 *Hombres de la Revolución. Julio Antonio Mella*, La Habana, 1971, p. 12.

33 *Op. cit.*, p. 15.

34 Cf. Erasmo Dumpierre: *Mella*, La Habana [c. 1965], p. 145; y también José Antonio Portuondo: «Mella y los intelectuales» [1963], *Crítica de la época*, La Habana, 1965, p. 98.

también contiene páginas de carácter polémico sobre problemas políticos *de la hora*. Y ha sido precisamente esta condición *secundaria* pero innegable la que determinó su popularidad inmediata y su difusión». La esencial postura de Rodó contra la penetración norteamericana aparecerá así como un añadido, como un hecho secundario en la obra. Se sabe, sin embargo, que Rodó la concibió, a raíz de la intervención norteamericana en Cuba en 1898, como *una respuesta al hecho*. Rodríguez Monegal comenta:

La obra así proyectada fue *Ariel*. En el discurso definitivo sólo se encuentran dos alusiones directas al hecho histórico que fue su primer motor [...] ambas alusiones permiten advertir cómo ha trascendido Rodó la circunstancia histórica inicial para plantarse de lleno en el problema esencial: la proclamada decadencia de la raza latina³⁵.

El que un servidor del imperialismo como Rodríguez Monegal, aquejado por la «nordomanía» que en 1900 denunció Rodó, trate de emascular tan burdamente su obra, sólo prueba que, en efecto, ella conserva cierta virulencia en su planteo, aunque hoy lo haríamos a partir de otras perspectivas y con otro instrumental. Un análisis de *Ariel* —que no es ésta en absoluto la ocasión de hacer— nos llevaría también a destacar cómo, a pesar de su formación, a pesar de su antijacobinismo, Rodó combate allí el antidemocratismo de Renan y Nietzsche (en quien encuentra «un abominable, un reaccionario espíritu», p. 224), exalta la democracia, los valores morales y la emulación. Pero, indudablemente, el resto de la obra ha perdido la actualidad que, en cierta forma, conserva su enfrentamiento gallardo a los Estados Unidos, y la defensa de nuestros valores.

Bien vistas las cosas, es casi seguro que estas líneas de ahora no llevarían el nombre que tienen de no ser por el libro de Rodó, y prefiero considerarlas también como un homenaje al gran uruguayo, cuyo centenario se celebra este año. El que el homenaje lo contradiga en no pocos puntos no es raro. Ya había observado Medardo Vitier que «si se produjera una vuelta a Rodó, no creo que sería para adoptar la solución que dio sobre los intereses de la vida del espíritu, sino para reconsiderar el problema»³⁶.

Al proponer a Caliban como nuestro símbolo, me doy cuenta de que tampoco es enteramente nuestro, también es una elaboración extraña, aunque esta vez lo sea a partir de nuestras concretas realidades. Pero ¿cómo eludir enteramente esta extrañeza? La palabra más venerada en Cuba —*mambí*— nos fue impuesta peyorativamente por nuestros enemigos, cuando la guerra de inde-

35 Emir Rodríguez Monegal: en Rodó: *Op. cit.* en nota 16, pp. 192 y 193 (Énfasis de R.F.R.).

36 Medardo Vitier: *Del ensayo americano*, México, 1945, p. 117.

pendencia, y todavía no hemos descifrado del todo su sentido. Parece que tiene una evidente raíz africana, e implicaba, en boca de los colonialistas españoles, la idea de que todos los independentistas equivalían a los negros esclavos — emancipados por la propia guerra de independencia—, quienes constituían el grueso del Ejército Libertador. Los independentistas, blancos y negros, hicieron suyo con honor lo que el colonialismo quiso que fuera una injuria. Es la dialéctica de Caliban. Nos llaman *mambí*, nos llaman *negro* para ofendernos, pero nosotros reclamamos como un timbre de gloria el honor de considerarnos descendientes de *mambí*, descendientes de negro alzado, cimarrón, independentista; y *nunca* descendientes de esclavista. Sin embargo, Próspero, como bien sabemos, le enseñó el idioma a Caliban, y, consecuentemente, le dio nombre. ¿Pero es ése su verdadero nombre? Oigamos este discurso de 1971:

Todavía, con toda precisión, no tenemos siquiera un nombre, estamos prácticamente sin bautizar: que si latinoamericanos, que si iberoamericanos, que si indoamericanos. Para los imperialistas no somos más que pueblos despreciados y despreciables. Al menos lo éramos. Desde Girón empezaron a pensar un poco diferente. Desprecio racial. Ser criollo, ser mestizo, ser negro, ser, sencillamente, latinoamericano, es para ellos desprecio³⁷.

Es, naturalmente, Fidel Castro, en el décimo aniversario de Playa Girón.

Asumir nuestra condición de Caliban implica repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista. El otro protagonista de *La tempestad* no es Ariel, sino Próspero³⁸. No hay verdadera polaridad Ariel-Caliban: ambos son siervos en manos de Próspero, el hechicero extranjero. Sólo que Caliban es el rudo e inconquistable dueño de la isla, mientras Ariel, criatura aérea, aunque hijo también de la isla, es en ella, como vieron Ponce y Césaire, el intelectual.

OTRA VEZ MARTÍ

Esta concepción de nuestra cultura ya había sido articuladamente expuesta y defendida, en el siglo pasado, por el primero de nuestros hombres en comprender claramente la situación concreta de lo que llamó —en denominación que he recordado varias veces— «nuestra América mestiza»: José Martí³⁹, a

³⁷ Fidel Castro: Discurso de 19 de abril de 1971.

³⁸ Jan Kott: *Op. cit.* en nota 9, p. 377.

³⁹ Cf.: Ezequiel Martínez Estrada: «Por una alta cultura popular y socialista cubana» [1962], *En Cuba y al servicio de la Revolución Cubana*, La Habana, 1963; R.F.R.: «Martí en su (tercer) mundo» [1964], *Ensayo de otro mundo*, cit. en nota 15; Noël Salomon: «José Martí et la prise de conscience latinoaméricaine», *Cuba Sí*, N° 35-36, 4to. trimestre 1970, 1er. trimestre 1971; Leonardo Acosta: «La concepción histórica de Martí», *Casa de las Américas*, N° 67, julio-agosto de 1971.

quien Rodó quiso dedicar la primera edición cubana de *Ariel*, y sobre quien se propuso escribir un estudio como los que consagrara a Bolívar y a Artigas, estudio que, por desgracia, al cabo no realizó⁴⁰.

Aunque lo hiciera a lo largo de cuantiosas páginas, quizá la ocasión en que Martí ofreció sus ideas sobre este punto de modo más orgánico y apretado fue su artículo de 1891 «Nuestra América». Pero antes de comentarlo someramente, querría hacer unas observaciones previas sobre el destino de los trabajos de Martí.

En vida de Martí, el grueso de su obra, desparramada por una veintena de periódicos continentales, conoció la fama. Sabemos que Rubén Darío llamó a Martí «Maestro» (como, por otras razones, también lo llamaban en vida sus seguidores políticos) y lo consideró el hispanoamericano a quien más admiró. Ya veremos, por otra parte, cómo el duro enjuiciamiento de los Estados Unidos que Martí solía hacer en sus crónicas era conocido en su época, y le valdría acerbas críticas por parte del proyanqui Sarmiento. Pero la forma peculiar en que se difundió la obra de Martí —quien utilizó el periodismo, la oratoria, las cartas, y *no publicó ningún libro*—, tiene no poca responsabilidad en el relativo olvido en que va a caer dicha obra a raíz de la muerte del héroe cubano en 1895. Sólo ello explica que a nueve años de esa muerte —y a doce de haber dejado Martí de escribir para la prensa continental, entregado como estaba desde 1892 a la tarea política—, un autor tan absolutamente nuestro, tan insospechable como Pedro Henríquez Ureña, escriba a sus veinte años (1904), en un artículo sobre el *Ariel* de Rodó, que los juicios de éste sobre los Estados Unidos son «mucho más severos que los formulados por dos máximos pensadores y geniales psicólogos antillanos: Hostos y Martí»⁴¹. En lo que toca a Martí, esta observación es completamente equivocada, y dada la ejemplar honestidad de Henríquez Ureña, me llevó a sospechar primero, y a verificar después, que se debía sencillamente al hecho de que para esa época el gran dominicano no había leído, *no había podido leer* a Martí sino muy insuficientemente: Martí apenas estaba publicado para entonces. Un texto como el fundamental «Nuestra América» es buen ejemplo de este destino. Los lectores del periódico mexicano *El Partido Liberal* pudieron leerlo el día 30 de enero de 1891. Es posible que algún otro periódico local lo haya republicado⁴², aunque la más reciente edición de las *Obras*

40 José Enrique Rodó: *Op. cit.* en nota 16, pp. 1359 y 1375.

41 Pedro Henríquez Ureña: *Obra crítica*, México, 1960, p. 27.

42 Ivan A. Schulman ha descubierto que fue publicado antes, en enero 1 (*no* 10, como se lee por error) de 1891, en *La Revista Ilustrada de Nueva York* (I.S.: *Martí, Casal y el Modernismo*, La Habana, 1969, p. 92).

completas de Martí no nos indica nada al respecto. Pero lo más posible es que quienes no tuvieron la suerte de obtener dicho periódico, no pudieron saber de ese texto —el más importante documento publicado en esta América desde finales del siglo pasado hasta la aparición en 1962 de la *Segunda Declaración de La Habana*— durante cerca de veinte años, al cabo de los cuales apareció en forma de libro (La Habana, 1911) en la colección en que empezaron a publicarse las obras de Martí. Por eso le asiste la razón a Manuel Pedro González cuando afirma que durante el primer cuarto de este siglo, las nuevas promociones no conocían sino muy insuficientemente a Martí. Gracias a la aparición más reciente de varias ediciones de sus obras completas —en realidad, todavía incompletas— es que «se le ha redescubierto y revalorado»⁴³. González está pensando sobre todo en el deslumbrante aspecto literario de la obra («la gloria literaria», como él dice). ¿Qué no podemos decir nosotros del fundamental aspecto ideológico de la misma? Sin olvidar muy importantes contribuciones previas, hay puntos esenciales en que puede decirse que es ahora, después del triunfo de la Revolución Cubana, y gracias a ella, que Martí está siendo «redescubierto y revalorado». No es un azar que Fidel haya declarado en 1953 que el responsable intelectual del ataque al cuartel Moncada era Martí; ni que el Che haya iniciado en 1967 su trascendente *Mensaje a la Tricontinental* con una cita de Martí: «Es la hora de los hornos, y no se ha de ver más que la luz». Si Benedetti ha podido decir que el tiempo de Rodó «es otro que el nuestro [...] su verdadero hogar, su verdadera patria temporal era el siglo XIX», nosotros debemos decir, en cambio, que el verdadero hogar de Martí era el futuro, y por lo pronto este tiempo nuestro que sencillamente no se entiende sin un conocimiento cabal de su obra.

Ahora bien, si ese conocimiento, por las curiosas circunstancias aludidas, le estuvo vedado —o sólo le fue permitido de manera limitada— a las primeras promociones nuestras de este siglo, las que a menudo tuvieron por ello que valerse, para ulteriores planteos radicales, de una «primera plataforma de lanzamiento» tan bien intencionada pero al mismo tiempo tan endeble como el decimonónico *Ariel*, ¿qué podremos decir de autores más recientes que ya disponen de ediciones de Martí, y, sin embargo, se obstinan en desconocerlo? No pienso ahora en estudiosos más o menos ajenos a nuestros problemas, sino, por el contrario, en quienes mantienen una consecuente actitud anti-colonialista. La única explicación de este hecho es dolorosa: el colonialismo ha calado tan hondamente en nosotros, que sólo leemos con verdadero res-

43 Manuel Pedro González: «Evolución de la estimativa martiana», *Antología crítica de José Martí*, recopilación, introducción y notas de M.P.G., México, 1960, p. xxix.

peto a los autores anticolonialistas *difundidos desde las metrópolis*. De ahí que dejemos de lado la lección mayor de Martí; de ahí que apenas estemos familiarizados con Artigas, con Recabarren, con Mella, incluso con Mariátegui y Ponce. Y tengo la triste sospecha de que si los extraordinarios textos del Che Guevara conocen la mayor difusión que se ha acordado a un latinoamericano, el que lo lea con tanta avidez nuestra gente se debe también, en cierta medida, a que el suyo es nombre prestigioso incluso en las capitales metropolitanas, donde, por cierto, con frecuencia se le hace objeto de las más desvergonzadas manipulaciones. Para ser consecuentes con nuestra actitud anticolonialista, tenemos que volvernos efectivamente a los hombre y mujeres nuestros que en su conducta y en su pensamiento han encarnado e iluminado esta actitud⁴⁴. Y en este sentido, ningún ejemplo más útil que el de Martí.

No conozco otro autor latinoamericano que haya dado una respuesta tan inmediata y tan coherente a otra pregunta que me hiciera mi interlocutor, el periodista europeo que mencioné al principio de estas líneas (y que de no existir, yo hubiera tenido que inventar, aunque esto último me privara de su amistad, la cual espero que sobreviva a este monólogo). «¿Qué relación», me preguntó este sencillo malicioso, «guarda Borges con los incas?». Borges es casi una reducción al absurdo, y de todas maneras voy a ocuparme de él más tarde; pero es bueno, es justo preguntarse qué relación guardamos los actuales habitantes de esta América en cuya herencia zoológica y cultural Europa tuvo su indudable parte, con los primitivos habitantes de esta misma América, esos que habían construido culturas admirables, o estaban en vías de hacerlo, y fueron exterminados o martirizados por europeos de varias naciones, sobre los que no cabe levantar leyenda blanca ni negra, sino una infernal verdad de sangre que constituye —junto con hechos como la esclavitud de los africanos— su eterno deshonor. Martí, que tanto quiso en el orden personal a su padre, valenciano, y a su madre, canaria; que escribía el más prodigioso idioma español de su tiempo —y del nuestro—, y que llegó a tener la mejor información sobre la cultura euronorteamericana de que haya disfrutado un hombre de nuestra América, también se hizo esta pregunta, y se la respondió así: «Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y

44 No se entienda por esto, desde luego, que sugiero dejar de conocer a los autores que no hayan nacido en las colonias. Tal estupidez es insostenible. ¿Cómo podríamos postular prescindir de Homero, de Dante, de Cervantes, de Shakespeare, de Whitman —para no decir Marx, Engels o Lenin? ¿Cómo olvidar incluso que en nuestros propios días hay pensadores de la América Latina que no han nacido aquí? Y en fin, ¿cómo propugnar robinsonismo intelectual alguno sin caer en el mayor absurdo?

Paramaconi, y se ve como propia la que vertieron por las breñas del cerro del Calvario, pecho a pecho con los gonzalos de férrea armadura, los desnudos y heroicos caracas»⁴⁵.

Presumo que el lector, si no es venezolano, no estará familiarizado con los nombres aquí evocados por Martí. Tampoco yo lo estaba. Esa carencia de familiaridad no es sino una nueva prueba de nuestro sometimiento a la perspectiva colonizadora de la historia que se nos ha impuesto, y nos ha evaporado nombres, fechas, circunstancias, verdades. En otro orden de cosas — estrechamente relacionado con éste —, ¿acaso la historia burguesa no pretendió borrar a los héroes de la Comuna del 71, a los mártires del primero de mayo de 1886 (significativamente reivindicados por Martí)? Pues bien, Tamanaco, Paramaconi, «los desnudos y heroicos caracas» eran indígenas de lo que hoy llamamos Venezuela, *de origen caribe o muy cercanos a ellos*, que pelearon heroicamente frente a los españoles al inicio de la conquista. Lo cual quiere decir que Martí ha escrito que sentía correr por sus venas *sangre de caribe, sangre de Caliban*. No será la única vez que exprese esta idea, central en su pensamiento. Incluso valiéndose de tales héroes⁴⁶, reiterará algún tiempo después:

Con Guaicaipuro, con Paramaconi [héroes de las tierras venezolanas, probablemente de origen caribe], con Anacaona, con Hatuey [héroes de las Antillas, de origen arauaco] hemos de estar, y no con las llamas que los quemaron, ni con las cuerdas que los ataron, ni con los aceros que los degollaron, ni con los perros que los mordieron⁴⁷.

El rechazo de Martí al etnocidio que Europa realizó en América es *total*, y no menos total su identificación con los pueblos americanos que le ofrecieron heroica resistencia al invasor, y en quienes Martí veía los antecesores naturales de los independentistas latinoamericanos. Ello explica que en el cuaderno de apuntes en que aparece esta última cita siga escribiendo, casi sin transición, sobre la mitología azteca («no menos bella que la griega»), sobre las cenizas de Quetzalcoatl, sobre «Ayacucho en meseta solitaria», sobre «Bolívar, como los ríos...» (pp. 28-29).

45 José Martí: «Autores americanos aborígenes» [1884], *O.C.*, VIII, 336. Me remito a la edición en veintisiete tomos de las *Obras completas* de José Martí publicadas en La Habana entre 1963 y 1965. En 1973 se añadió un confuso tomo con «Nuevos materiales». Al citar, indico en números romanos el tomo y en arábigos la(s) página(s) de esa edición.

46 A Tamanaco dedicó además un hermoso poema: «Tamanaco de plumas coronado» [c. 1881], *O.C.*, XVII, 237.

47 J. M.: «Fragmentos» [c. 1885-1895], *O.C.*, XXII, 27.

Y es que Martí no sueña con una ya imposible restauración, sino con una integración futura de nuestra América que se asiente en sus verdaderas raíces y alcance, por sí misma, orgánicamente, las cimas de la auténtica modernidad. Por eso la cita primera, en que habla de sentir correr por sus venas la brava sangre caribe, continúa así:

Bueno es abrir canales, sembrar escuelas, crear líneas de vapores, ponerse al nivel del propio tiempo, estar del lado de la vanguardia en la hermosa marcha humana; pero es bueno, para no desmayar en ella por falta de espíritu o alarde de espíritu falso, alimentarse por el recuerdo y por la admiración, por el estudio justiciero y la amorosa lástima, de ese ferviente espíritu de la naturaleza en que se nace, crecido y avivado por el de los hombres de toda raza que de ella surgen y en ella se sepultan. Sólo cuando son directas prosperan la política y la literatura. La inteligencia americana es un penacho indígena. ¿No se ve cómo del mismo golpe que paralizó al indio se paralizó a América? Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América [«Autores americanos aborígenes», cit., pp. 336-337].

La identificación de Martí con nuestra cultura aborígen fue pues acompañada por un cabal sentido de las tareas concretas que le impuso la circunstancia: aquella identificación, lejos de estorbarle, le alimentó el mantener los criterios más radicales y modernos de su tiempo en los países coloniales. Este acercamiento de Martí al indio existe también con respecto al negro⁴⁸, naturalmente. Por desgracia, si en su época ya se habían iniciado trabajos serios sobre las culturas aborígenes americanas —trabajos que Martí estudió amorosamente—, habría que esperar hasta el siglo XX para la realización de trabajos así en relación con las culturas africanas y el notable aporte que ellas significan para la integración de la cultura americana mestiza (Frobenius, Delafosse Suret-Canale; Ortiz, Ramos, Herskovits, Roumain, Metraux, Bastide, Franco)⁴⁹. Y

48 Cf., por ejemplo, «Mi raza» [1892]: *O.C.*, II, 298-300. Allí se lee: «El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígase hombre, y ya se dicen todos los derechos [...] Si se dice que en el negro no hay culpa aborígen, ni virus que lo inhabilite para desenvolver toda su vida de hombre, se dice la verdad [...], y si a esa defensa de la naturaleza se la llama racismo, no importa que se la llame así; porque no es más que decoro natural, y voz que clama del pecho del hombre por la paz y la vida del país. Si se alega que la condición de esclavitud no acusa inferioridad en la raza esclava, puesto que los galos blancos de ojos azules y cabellos de oro, se vendieron como siervos, con la argolla al cuello, en los mercados de Roma, eso es racismo bueno, porque es pura justicia, y ayuda a quitar prejuicios al blanco ignorante. Pero ahí acaba el racismo justo». Y más adelante: «Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro». Algunas de estas cuestiones se abordan en el trabajo de Juliette Oullion «La discriminación racial en los Estados Unidos vista por José Martí», *Anuario Martiano*, N° 3, La Habana, 1971.

49 Cf. el N° 36-37 de *Casa de las Américas*, mayo-agosto de 1966, dedicado a *África en América*.

Martí había muerto seis años antes de romper nuestro siglo. De todas formas, la «guía para la acción» la dejó claramente trazada en este campo con su tratamiento de la cultura del indio y con su conducta concreta en relación con el negro.

Así se conforma su visión calibanesca de la cultura de lo que llamó «nuestra América». Martí es, como luego Fidel, conciente de la dificultad incluso de encontrar un nombre que, al nombrarnos, nos defina conceptualmente; por eso, después de varios tanteos, se inclina por esa modesta fórmula descriptiva, con lo que, más allá de razas, de lenguas, de circunstancias accesorias, abarca a las comunidades que con problemas comunes viven «del [río] Bravo a la Patagonia», y que se distinguen de «la América europea». Ya dije que, aunque dispersa en sus numerosísimas páginas, tal concepción de nuestra cultura se resume felizmente en el artículo-manifiesto «Nuestra América». A él remito al lector, a su reiterada idea de que no se pueden

regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sièyes no se desestanca la sangre cuajada de la raza india;

a su arraigado concepto de que «el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. *El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico*» (énfasis de R.F.R.); a su consejo fundador:

La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.

VIDA VERDADERA DE UN DILEMA FALSO

Es imposible no ver en aquel texto —que, como se ha dicho, resume de modo relampagueante los criterios de Martí sobre este problema esencial— su rechazo violento a la imposición de Próspero («la universidad europea [...] el libro europeo [...] el libro yanqui»), que *ha de ceder* ante la realidad de Caliban («la universidad hispanoamericana [...] el enigma hispanoamericano»): «La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo,

aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra». Y luego: «Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores».

Pero nuestra América había escuchado también, expresada con vehemencia por un hombre talentoso y enérgico muerto tres años antes de aparecer este trabajo, la tesis exactamente opuesta, la tesis de Próspero⁵⁰. Los interlocutores no se llamaban entonces Próspero y Caliban, sino *civilización y barbarie*, título que el argentino Domingo Faustino Sarmiento dio a la primera edición (1845) de su gran libro sobre Facundo Quiroga. No creo que las confesiones autobiográficas interesen mucho aquí, pero ya que he mencionado, para castigarme, las alegrías que me significaron olvidables *westerns* y películas de Tarzán en que se nos inoculaba, sin saberlo nosotros, la ideología que verbalmente repudiábamos en los nazis (cumplí doce años cuando la Segunda Guerra Mundial estaba en su apogeo), debo también confesar que, pocos años después, leí con apasionamiento este libro. Encuentro en los márgenes de mi viejo ejemplar mis entusiasmos, mis rechazos al «tirano de la República Argentina» que había exclamado: «¡Traidores a la causa americana!». También encuentro, unas páginas adelante, este comentario: «Es curioso cómo se piensa en Perón». Fue muchos años más tarde, concretamente después del triunfo de la Revolución Cubana en 1959 (cuando empezamos a vivir y a leer el mundo de otra manera), que comprendí que yo no había estado del lado mejor en aquel libro, por otra parte notable. No era posible estar al mismo tiempo de acuerdo con *Facundo* y con «Nuestra América». Es más: «Nuestra América» —y buena parte de la obra de Martí— es un diálogo implícito, y a veces explícito, con las tesis sarmientinas. ¿Qué significa si no la frase lapidaria de Martí: «*No hay batalla entre la civilización y la barbarie*, sino entre la falsa erudición y la naturaleza»? Siete años antes de aparecer «Nuestra América» (1891) —aún en vida de Sarmiento—, había hablado ya Martí (en frase que he citado más de una vez) del

pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea⁵¹.

50 Me refiero al diálogo en el interior de la América Latina. La opinión miserable que América le mereciera a Europa puede seguirse con algún detalle en el vasto libro de Antonelo Gerbi *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, trad. de Antonio Alatorre, México, 1960, *passim*.

51 J.M.: «Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos» [1884], *O.C.*, VIII, 442.

En ambos casos, Martí rechaza la *falsa* dicotomía que Sarmiento da por sentada, cayendo en la trampa hábilmente tendida por el colonizador. Por eso, cuando dije hace un tiempo que «Martí, al echarse del lado de la “barbarie” prefigura a Fanon y a nuestra revolución»⁵² —frase que algunos apresurados, sin reparar en las comillas, malentendieron, como si Fanon, Fidel y el Che fueran apóstoles de la barbarie—, escribí «barbarie» así, entre comillas, para indicar que desde luego no había tal estado. La supuesta barbarie de nuestros pueblos ha sido inventada con crudo cinismo por «quienes desean la tierra ajena»; los cuales, con igual desfachatez, daban el «nombre vulgar» de «civilización» al «estado actual» del hombre «de Europa o de la América europea». Lo que seguramente resultaba más doloroso para Martí era ver a un hombre de nuestra América —y a un hombre a quien, a pesar de diferencias insalvables, admiró en sus aspectos positivos—⁵³ incurrir en este gravísimo error. Pensando en figuras como Sarmiento fue que Martínez Estrada, quien había escrito *antes* tanta página elogiosa sobre Sarmiento, publicó en 1962, en su libro *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*:

Podemos de inmediato sentar la premisa de que quienes han trabajado, en algunos casos patrióticamente, por configurar la vida social toda con arreglo a pautas de otros países altamente desarrollados, cuya forma se debe a un proceso orgánico a lo largo de siglos, han traicionado a la causa de la verdadera emancipación de la América Latina⁵⁴.

52 R.F.R.: *Ensayo de otro mundo*, cit. en nota 15, p. 15.

53 «Sarmiento, el verdadero fundador de la República Argentina», dice de él, por ejemplo, en carta de 7 de abril de 1887 a Fermín Valdés Domínguez, a raíz de un cálido elogio literario que le hiciera públicamente el argentino (*O. C.*, XX, 325). Sin embargo, es significativo que Martí, tan atento siempre a los valores latinoamericanos, no publicara un solo trabajo sobre Sarmiento, ni siquiera a raíz de su muerte en 1888. Es difícil no relacionar esta ausencia con el reiterado criterio martiano de que para él callar era su manera de censurar.

54 Ezequiel Martínez Estrada: «El colonialismo como realidad», *Casa de las Américas*, N° 33, noviembre-diciembre de 1965, p. 85. Estas páginas aparecieron originalmente en su libro *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina* (México, 1962), y fueron escritas en aquel país en 1960, es decir, después del triunfo de la Revolución Cubana, que llevó a Martínez Estrada a considerables replanteos. Cf., por ejemplo, su «Retrato de Sarmiento», conferencia en la Biblioteca Nacional de Cuba el 8 de diciembre de 1961, donde dijo: «Si se hace un examen riguroso e imparcial de la actuación política de Sarmiento en el gobierno, efectivamente se comprueba que muchos de los vicios que ha tenido la política oligárquica argentina fueron introducidos por él»; y también: «Él despreciaba al pueblo, despreciaba al pueblo ignorante, al pueblo mal vestido, desaseado, sin comprender que éste es el pueblo americano». *Revista de la Biblioteca Nacional*, La Habana, Año 56, N° 3, julio-septiembre de 1965, pp. 14-16.

Carezco de la información necesaria para discutir ahora las virtudes y defectos de este peleador burgués: me limito a señalar su contradicción con Martí, y la coherencia entre su pensamiento y su conducta. Como postuló la civilización, arquetípicamente encarnada en los Estados Unidos, abogó por el exterminio de los indígenas, según el feroz modelo yanqui, y adoró a la creciente República del Norte, la cual, por otra parte, a mediados del siglo no había mostrado aún tan claramente las fallas que le descubriría luego Martí. En ambos extremos —que son precisamente eso: extremos, bordes de sus respectivos pensamientos—, él y Martí discreparon irreconciliablemente.

Jaime Alazraki ha estudiado con detenimiento «El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento»⁵⁵. Remito al lector interesado en el tema a este trabajo. Aquí sólo traeré algunas de las citas de uno y otro aportadas en aquel estudio. He mencionado varias de las observaciones de Martí sobre el indio. Alazraki recuerda otras:

No más que pueblos en ciernes, [...] no más que pueblos en bulbo eran aquellos en que con maña sutil de viejos vividores se entró el conquistador valiente y descargó su ponderosa herrajería, lo cual fue una desdicha histórica y un crimen natural. El tallo esbelto debió dejarse erguido, para que pudiera verse luego en toda su hermosura la obra entera y florecida de la naturaleza. ¡Robaron los conquistadores una página al Universo!

Y también:

¡De toda aquella grandeza apenas quedan en el museo unos cuantos vasos de oro, unas piedras como yugo, de obsidiana pulida, y uno que otro anillo labrado! Tenochtitlán no existe. No existe Tulan, la ciudad de la gran feria. No existe Texcuco, el pueblo de los palacios. Los indios de ahora, al pasar por delante de las ruinas, bajan la cabeza, mueven los labios como si dijese algo, y mientras las ruinas no les quedan detrás, no se ponen el sombrero.

Para Sarmiento, por su parte, la historia de América son «toldos de razas abyectas, un gran continente abandonado a los salvajes incapaces de progreso». Si queremos saber cómo interpretaba él el apotegma de su compatriota Alberdi «gobernar es poblar», es menester leerle esto: «Muchas dificultades ha de presentar la ocupación de país tan extenso; pero nada ha de ser comparable con las ventajas de la extinción de las tribus salvajes»: es decir, para

55 Jaime Alazraki: «El indigenismo de Martí y el antindigenismo de Sarmiento», *Cuadernos Americanos*, mayo-junio de 1965 (los términos de este ensayo —y casi las mismas citas— reaparecen en el trabajo de Antonio Sacoto «El indio en la obra literaria de Sarmiento y Martí», *Cuadernos Americanos*, enero-febrero de 1968). Cf. también, de Jacques Lafaye: «Sarmiento ou Martí? [...]», *Lan-gues Néo-Latines*, N° 172, mayo de 1965.

Sarmiento gobernar es también despoblar de indios (y de gauchos). ¿Y en cuanto a los héroes de la resistencia frente a los españoles, esos hombres magníficos cuya sangre rebelde Martí sentía correr por sus venas? También Sarmiento se ha interrogado sobre ellos. Ésta es su respuesta:

Para nosotros Colocolo, Lautaro y Caupolicán, no obstante los ropajes nobles y civilizados [con] que los revistiera Ercilla, no son más que unos indios asquerosos, a quienes habríamos hecho colgar ahora, si reapareciesen en una guerra de los araucanos contra Chile, que nada tiene que ver con esa canalla.

Por supuesto, esto implica una visión de la conquista española radicalmente distinta de la mantenida por Martí. Para Sarmiento, «español, repetido cien veces en el sentido odioso de impío, inmoral, raptor, embaucador, es sinónimo de civilización, de la tradición europea traída por ellos a estos países». Y mientras para Martí «no hay odio de razas, porque no hay razas», para el autor de *Conflicto y armonías de las razas en América*, apoyado en teorías seudocientíficas,

puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en posesión de un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América, en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra; merced a estas injusticias, la Oceanía se llena de pueblos civilizados, el Asia empieza a moverse bajo el impulso europeo, el África ve renacer en sus costas los tiempos de Cartago y los días gloriosos del Egipto. Así pues la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantán en la posesión de la tierra a los salvajes.

No era pues menester cruzar el Atlántico y buscar a Renan para oír tales palabras: un hombre de esta América las estaba diciendo. En realidad, si no las aprendió, al menos las robusteció de este lado del Océano, sólo que no en nuestra América, sino en la otra, en «la América europea», cuyo más fanático devoto fue Sarmiento, en nuestras tierras mestizas, durante el siglo XIX. Aunque no faltaron en ese siglo los latinoamericanos adoradores de los yanquis, sería sobre todo gracias al cipayismo delirante en que, desgraciadamente, ha sido pródigo nuestro siglo XX latinoamericano, que encontraríamos pariguales de Sarmiento en la devoción hacia los Estados Unidos. Lo que Sarmiento quiso hacer para la Argentina fue exactamente lo que los Estados Unidos habían realizado para ellos. En sus últimos años, escribió: «Alcancemos a los Estados Unidos [...] Seamos Estados Unidos». Sus viajes a

aquel país le produjeron un verdadero deslumbramiento, un inacabable orgasmo histórico. A similitud de lo que vio allí, quiso echar en su patria las bases de una burguesía acometedora, cuyo destino actual hace innecesario el comentario.

También es suficientemente conocido lo que Martí vio en los Estados Unidos como para que tengamos ahora que insistir en el punto. Baste recordar que fue el primer antimperialista militante de nuestro continente; que denunció, durante quince años, «el carácter crudo, desigual y decadente de los Estados Unidos, y la existencia, en ellos continua, de todas las violencias, discordias, inmoralidades y desórdenes de que se culpa a los pueblos hispanoamericanos»⁵⁶; que a unas horas de su muerte, en el campo de batalla, confió en carta a su gran amigo mexicano Manuel Mercado: «cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso [...] impedir a tiempo que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América»⁵⁷.

Sarmiento no permaneció silencioso ante la crítica que —con frecuencia desde las propias páginas de *La Nación*— hacía Martí de sus idolatrados Estados Unidos, y comentó así la increíble osadía:

Una cosa le falta a don José Martí para ser un publicista [...] Fáltale regenerarse, educarse, si es posible decirlo, recibiendo del pueblo en que vive la inspiración, como se recibe el alimento para convertirlo en sangre que vivifica [...] Quisiera que Martí nos diera menos Martí, menos español de raza y menos americano del Sur, por un poco más del yankee, el nuevo tipo del hombre moderno [...] Hace gracia oír a un francés del *Courier des Etats Unis* reír de la beocia y de la incapacidad política de los yankees, cuyas instituciones Gladstone proclama como la obra suprema de la especie humana. Pero criticar con aires magisteriales aquello que ve allí un hispanoamericano, un español, con los retacitos de juicio político que le han trasmitido los libros de otras naciones, como queremos ver las manchas del sol con un vidrio empañado, es hacer gravísimo mal al lector, a quien llevan por un campo de perdición [...] Que no nos vengan, pues, en su insolente humildad los sudamericanos, semi-indios y semi-españoles, a encontrar malo [...]»⁵⁸.

Sarmiento, tan vehemente en el elogio como en la invectiva, coloca aquí a Martí entre los «semi-indios», lo que era en el fondo cierto y, para Martí,

56 J.M.: «La verdad sobre los Estados Unidos» [1894], *O.C.*, XXVIII, 294.

57 J.M.: Carta a Manuel Mercado de 19 de mayo de 1895. *O.C.*, XX, 151.

58 Domingo Faustino Sarmiento: *Obras completas*, Santiago de Chile-Buenos Aires, 1885-1902, t. XLVI, *Páginas literarias*, pp. 166-173.

enorgullecedor, pero que en boca de Sarmiento ya hemos visto lo que implicaba...

Por todo esto, y aunque escritores valiosos han querido señalar posibles similitudes, creo que se comprenderá lo difícil que es aceptar un paralelo entre estos dos hombres como el que realizara, en doscientas sesenta y dos despreocupadas páginas, Emeterio S. Santovenia: *Genio y acción. Sarmiento y Martí* (La Habana, 1938). Baste una muestra: para este autor,

por encima de las discrepancias que señalaron el alcance o las limitaciones de sus respectivas proyecciones sobre América, surgió la coincidencia [sic] de sus apreciaciones [las de Sarmiento y Martí] acerca de la parte que tuvo la anglosajona en el desarrollo de las ideas políticas y sociales que abonaron el árbol de la emancipación total del nuevo mundo [p. 73].

Pensamiento, sintaxis y metáfora forestal dan idea de lo que era nuestra cultura cuando formábamos parte del mundo libre, del que el señor Santovenia fue eximio representante —y ministro de Batista en sus ratos de ocio.

DEL MUNDO LIBRE

Pero la parte de mundo libre que le toca a la América Latina tiene hoy figuras mucho más memorables: pienso en Jorge Luis Borges, por ejemplo, cuyo nombre parece asociado a ese adjetivo; pienso en el Borges que hace tiempo dedicara su traducción —presumiblemente buena— de *Hojas de hierba*, de Walt Whitman, al presidente de los Estados Unidos, Richard Nixon. Es verdad que este hombre escribió en 1926:

A los criollos les quiero hablar: a los hombres que en esta tierra se sienten vivir y morir, no a los que creen que el sol y la luna están en Europa. Tierra de desterrados natos es ésta, de nostálgicos de lo lejano y lo ajeno: ellos son los gringos de veras, autoríceo o no su sangre, y con ellos no habla mi pluma [...]»⁵⁹;

es verdad también que allí aparece presentado Sarmiento como un «norteamericanizado indio bravo, gran odiador y desentendedor de lo criollo»⁶⁰; pero sobre todo es verdad que *ese* Borges no es el que ha pasado a la historia: este memorioso decidió olvidar aquel libro de juventud, escrito a pocos años de haber sido uno de los integrantes «de la secta, de la equivocación ultráista». También para él fueron una equivocación aquel libro, aquellas ideas.

⁵⁹ Jorge Luis Borges: *El tamaño de mi esperanza*, Buenos Aires, 1926, p. 5.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 6.

Patéticamente fiel a su clase⁶¹, iba a ser otro el Borges que se conocería, que se difundiría, que sabría de la gloria oficial y de los casi incontables premios, algunos de los cuales, de puro desconocidos, más bien parecen premiados por él. El Borges sobre el cual se habla, y al cual voy a dedicar unas líneas, es el que hace eco al grotesco «pertenece al Imperio Romano» de Sarmiento, con esta declaración no de 1926 sino de 1955: «creo que nuestra tradición es Europa»⁶².

Podría parecer extraño que la filiación ideológica de aquel activo y rugiente pionero venga a ostentarla hoy un hombre sentado, un escritor como Borges, representante arquetípico de una cultura libresca que en apariencia poco tiene que ver con la constante vitalidad de Sarmiento. Pero esta extrañeza sólo probaría lo acostumbrados que estamos a considerar las producciones superestructurales de nuestro continente, cuando no del mundo entero, al margen de las concretas realidades estructurales que les dan sentido. Prescindiendo de ellas, ¿quién reconocería como descendientes de los pensadores enérgicos y audaces de la burguesía en ascenso a las ruinas exangües que son los intelectuales burgueses de nuestros días? Basta con ver a nuestros escritores, a nuestros pensadores, en relación con las clases concretas a cuya visión del mundo dan voz para que podamos ubicarlos con justicia, trazar su verdadera filiación. El diálogo al que asistimos entre Sarmiento y Martí era, sobre todo, un enfrentamiento clasista.

Independientemente de su origen, Sarmiento es el implacable ideólogo de una burguesía argentina que intenta trasladar los esquemas de burguesías metropolitanas, concretamente la estadounidense, a su país. Para ello necesita imponerse, como toda burguesía, sobre las clases populares, necesita explotárselas en su trabajo y despreciarlas en su espíritu. La forma como se desarrolla una clase burguesa a expensas de la bestialización de las clases populares está inolvidablemente mostrada en páginas terribles de *El capital*, tomándose el ejemplo de Inglaterra. «La América europea», cuyo capitalismo lograría expandirse fabulosamente sin las trabas de la sociedad feudal, añadió a la hazaña inglesa nuevos círculos infernales: la esclavitud del negro y el exterminio del indio incontestable. Eran estos los modelos que Sarmiento tenía

61 Sobre la evolución ideológica de Borges, en relación con la actitud de su clase, cf.: Eduardo López Morales: «Encuentro con un destino sudamericano», *Recopilación de textos sobre los vanguardismos en América Latina*, prólogo y materiales seleccionados por Oscar Collazos, La Habana, 1970. Cf. otro enfoque marxista sobre este autor en: Jaime Mejía Duque: «De nuevo Jorge Luis Borges», *Literatura y realidad*, Medellín, 1969.

62 Jorge Luis Borges: «El escritor argentino y la tradición», *Sur*, N° 232, enero-febrero de 1955, p. 7.

ante la vista y se propuso seguir con fidelidad. Quizá sea él el más consecuente, el más activo de los ideólogos burgueses de nuestro continente durante el siglo XIX.

Martí, por su parte, es el conciente vocero de las clases explotadas. «Con los oprimidos había que hacer causa común,» nos dejó dicho, «para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores». Y como a partir de la conquista indios y negros habían sido relegados a la base de la pirámide, hacer causa común con los oprimidos venía a coincidir en gran medida con hacer causa común con los indios y los negros, que es lo que hace Martí. Esos indios y esos negros se habían venido mezclando entre sí y con algunos blancos, dando lugar al mestizaje que está en la raíz de nuestra América, donde —también según Martí— «el mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico». Sarmiento es un feroz racista porque es un ideólogo de las clases explotadoras donde campea «el criollo exótico»; Martí es radicalmente antirracista porque es portavoz de las clases explotadas, donde se están fundiendo las razas. Sarmiento se opone a lo americano esencial para implantar aquí, a sangre y fuego, como pretendieron los conquistadores, fórmulas foráneas; Martí defiende lo autóctono, lo verdaderamente americano. Lo cual, por supuesto, no quiere decir que rechazara torpemente cuanto de positivo le ofrecieran otras realidades: «Injértese en nuestras repúblicas el mundo,» dijo, «pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas». También Sarmiento pretendió injertar en nuestras repúblicas el mundo, pero descuajando el tronco de nuestras repúblicas. Por eso, si a Martí lo continúan Mella y Vallejo, Fidel y el Che y la nueva cultura revolucionaria latinoamericana, a Sarmiento, a pesar de su complejidad, finalmente lo heredan los representantes de la viceburguesía argentina, derrotada por añadidura. Pues aquel sueño de desarrollo burgués que concibió Sarmiento, ni siquiera era realizable: no había desarrollo para una eventual burguesía argentina. La América Latina había llegado tarde a esa fiesta. Como escribió Mariátegui:

La época de la libre concurrencia en la economía capitalista ha terminado en todos los campos y todos los aspectos. Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los imperios. Los países latinoamericanos llegan con retardo a la competencia capitalista. Los primeros puestos, están definitivamente asignados. El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es de simples colonias⁶³.

Integrados a lo que luego se llamaría, con involuntario humorismo, el «mundo libre», nuestros países estrenarían una nueva manera de no ser inde-

63 José Carlos Mariátegui: «Aniversario y balance» [1928], *Ideología y política*, Lima, 1969, p. 248.

pendientes, a pesar de contar con escudos, himnos, banderas y presidentes: el neocolonialismo. La burguesía a la que Sarmiento había trazado tan amenas perspectivas, no pasaba de ser simple viceburguesía, modesto socio local de la explotación imperial —la inglesa primero, la estadounidense después.

A esta luz se ve con más claridad el vínculo entre Sarmiento, cuyo nombre está enlazado a vastos proyectos pedagógicos, a espacios inmensos, a vías férreas, a barcos, y Borges, cuya mención evoca espejos que repiten la misma desdichada imagen, laberintos sin solución, una triste biblioteca a oscuras. Por lo demás, si se le reconoce americanidad a Sarmiento —lo que es evidente, y no significa que represente el polo positivo de esa americanidad—, nunca he podido entender por qué se le niega a Borges: Borges es un típico escritor colonial, representante entre nosotros de una clase ya sin fuerza, cuyo acto de escritura —como él sabe bien, pues es de una endiablada inteligencia— se parece más a un acto de lectura. Borges no es un escritor europeo: no hay ningún escritor europeo como Borges; pero hay muchos escritores europeos, desde Islandia hasta el expresionismo alemán, que Borges *ha leído*, barajado, confrontado. Los escritores europeos pertenecen a tradiciones muy concretas y provincianas, llegándose al caso de un Péguy, quien se jactaba de no haber leído más que autores franceses. Fuera de algunos profesores de filología que reciben un salario por ello, no hay más que un tipo de ser humano que conozca de veras, en su conjunto, la literatura europea: el colonial. Sólo en caso de demencia puede un escritor argentino culto jactarse de no haber leído más que autores argentinos —o escritores de lengua española—. Y Borges no es un demente. Es, por el contrario, un hombre muy lúcido, un hombre que ejemplifica la idea martiana de que la inteligencia es sólo una parte del hombre, y no la mejor.

La escritura de Borges sale directamente de su lectura, en un peculiar proceso de fagocitosis que indica con claridad que es un colonial y que representa a una clase que se extingue. Para él, la creación cultural por excelencia es una biblioteca; o mejor un museo, que es el sitio donde se reúnen las creaciones que no son de allí: museo de horrores, de monstruos, de excelencias, de citas o de artes folclóricas (las argentinas, vistas con ojo museal), la obra de Borges, escrita en un español que es difícil leer sin admiración, es uno de los escándalos americanos de estos años.

A diferencia de otros importantes escritores latinoamericanos, Borges no pretende ser un hombre de izquierda. Por el contrario: su posición en este orden lo lleva a firmar en favor de los invasores de Girón, a pedir la pena de muerte para Debray o a dedicar un libro a Nixon. Muchos admiradores suyos, que deploran (o dicen deplorar) actos así, sostienen que hay una dico-

tomía en su vida, la cual le permite, por una parte, escribir textos levemente inmortales, y por otra, firmar declaraciones políticas más que malignas, pueriles. Puede ser. También es posible que no haya tal dicotomía, y que debamos acostumbrarnos a restituirle su unidad al autor de *El jardín de senderos que se bifurcan*. Con ello, no se propone que encontremos faltas de ortografía o de sintaxis en sus pulcras páginas, sino que las leamos como lo que después de todo son: el testamento atormentado de una clase sin salida, que se empequeñece hasta decir por boca de un hombre: «el mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges».

Es singular que la escritura/lectura de Borges conozca un destino particularmente favorable en la Europa capitalista, en el momento en que esa misma Europa inicia su condición colonial ante el «desafío americano». En el libro de este título, con desembozado cinismo, exclama Jean-Jacques Servan-Schreiber: «ahora bien, Europa no es Argelia ni el Senegal»⁶⁴. Es decir: ¡los Estados Unidos no le pueden hacer a Europa lo que Europa le hizo a Argelia y a Senegal! Hay malas noticias para Europa. Parece que después de todo, sí, sí se lo pueden hacer, se lo vienen haciendo hace algún tiempo. Y si ello ocurre en el terreno económico —con complejas derivaciones políticas—, su superestructura cultural está revelando claros síntomas coloniales. Bien podría ser uno de ellos el auge de la escritura/lectura de Borges.

Pero, naturalmente, la herencia de Borges, en quien ya vimos que se desangraba la de Sarmiento, hay que buscarla sobre todo en la América Latina, donde implicará descender aún más en el ímpetu y en la calidad. Como éste no es un panorama, sino un simple ensayo sobre la cultura latinoamericana, voy a ceñirme a un caso, que me doy cuenta de que es muy menor, pero que es un síntoma, a pesar de todo, valioso: voy a comentar un pequeño libro crítico de Carlos Fuentes: *La nueva novela hispanoamericana* (México, 1969).

Vocero de la misma clase que Borges, Fuentes tuvo, como él, veleidades izquierdistas en la juventud. A *El tamaño de mi esperanza* (1926), de Borges, corresponde *La muerte de Artemio Cruz* (1962), de Fuentes. Y seguir juzgando a Fuentes por este libro, sin duda una buena novela nuestra, sería tan insensato como seguir juzgando a Borges por aquel libro. Sólo que Borges, más consecuente —y más valioso en todo: Borges es un escritor verdaderamente importante, aunque discrepe tanto de él—, decidió asumir plenamente su condición de hombre de derecha, mientras que Fuentes actúa como tal

⁶⁴ Jean-Jacques Servan-Schreiber: *El desafío americano*, La Habana, 1968, p. 41.

y pretende conservar, a ratos, un vocabulario de izquierda, donde no falta por supuesto la mención de Marx.

En *La muerte de Artemio Cruz*, un secretario integrado plenamente al sistema sintetiza su biografía en este diálogo:

- Es usted muy joven. ¿Qué edad tiene?
- Veintisiete años.
- ¿Cuándo se recibió?
- Hace tres años... Pero...
- ¿Pero qué?
- Que es muy distinta la teoría de la práctica.
- Y eso le da risa. ¿Qué cosa le enseñaron?
- Mucho marxismo. Hasta hice mi tesis sobre la plusvalía.
- Ha de ser una buena disciplina, Padilla.
- Pero la práctica es muy distinta.
- ¿Usted es eso, marxista?
- Bueno, todos mis amigos lo eran. Ha de ser cosa de la edad⁶⁵.

El diálogo expresa con bastante claridad la situación de una zona de la *intelligentsia* mexicana que, aunque comparte la ubicación y la conducta clasista de Borges, difiere de éste, por razones locales, en aspectos accesorios. Pienso, concretamente, en la llamada *mafia* mexicana, una de cuyas más conspicuas figuras es Carlos Fuentes. Este equipo expresó cálidamente su simpatía por la Revolución Cubana hasta que, en 1961, la Revolución proclamó y demostró ser marxista-leninista, es decir, una revolución que tiene al frente la alianza obrero-campesina. A partir de ese momento, la *mafia* le espació de modo creciente su apoyo, hasta que en estos meses, aprovechando la alharaca desatada en torno al mes de prisión de un escritor cubano, rompió estrepitosamente con Cuba.

Es aleccionadora esta simetría: en 1961, en el momento de Playa Girón, el único conjunto de escritores latinoamericanos que expresó en un manifiesto su deseo de que Cuba fuera derrotada por los mercenarios al servicio del imperialismo fue el grupo de escritores argentinos centrados en torno a Borges⁶⁶; diez años después, en 1971, el único equipo nacional de escritores del continente en romper con Cuba aprovechando un visible pretexto y

65 Carlos Fuentes: *La muerte de Artemio Cruz*, México, 1962, p. 27.

66 Hoy nadie ha retenido aquel manifiesto; en cambio sí el artículo en que Ezequiel Martínez Estrada lo contestó: su «Réplica a una declaración intemperante», *En Cuba y al servicio de la Revolución Cubana*, La Habana, 1963.

calumniando la conducta de la Revolución, ha sido la *mafia* mexicana. Es un simple relevo dentro de una actitud equivalente.

A esa luz se entiende mejor el intento del librito de Fuentes sobre la nueva novela hispanoamericana. El desarrollo de esa nueva novela es uno de los rasgos sobresalientes de la literatura de estos últimos años, y su difusión más allá de nuestras fronteras es, en gran medida, consecuencia de la atención mundial que nuestro continente merece desde el triunfo de la Revolución Cubana en 1959⁶⁷.

Lógicamente, esa nueva novela ha merecido variadas interpretaciones, numerosos estudios. El de Carlos Fuentes, pese a su brevedad (no llega a cien páginas), es toda una toma de posición ante la literatura y ante la política, que sintetiza con claridad una hábil posición de derecha en nuestros países.

Fuentes pone rápidamente las cartas sobre la mesa: en el primer capítulo, que se llama de modo ejemplar «Civilización y barbarie», hace suya de entrada, como era de esperarse, la tesis de Sarmiento: en el siglo XIX, «sólo un drama puede desarrollarse en este medio: el que Sarmiento definió en el subtítulo de *Facundo: Civilización y barbarie*». Ese drama es el conflicto «de los primeros cien años de la novela y de la sociedad latinoamericana» (p. 10). La narrativa correspondiente a ese capítulo presenta cuatro factores: «una naturaleza esencialmente extraña» (¿a quién?) que «era el verdadero personaje latinoamericano»; el dictador a escala nacional o regional; la masa explotada, y «un cuarto factor, el escritor, *que invariablemente toma partido por la civilización y contra la barbarie*» (pp. 11-12, énfasis de R.F.R.), hecho que implica, según Fuentes, «defender a los explotados», etcétera, y que Sarmiento hizo ver en qué consistía de veras. Esa polaridad decimonónica, sin embargo, no se mantendrá igual, según él, en el siglo siguiente: «en el siglo XX, el mismo intelectual deberá luchar dentro de una sociedad mucho más compleja, interna e internacionalmente», complejidad debida a que el imperialismo penetrará en estos países mientras, algún tiempo después, se producirá «la revuelta y el ascenso [...] del mundo subindustrializado». Fuentes olvida considerar, dentro de los factores internacionales que en el siglo XX habrá que tomar en cuenta, al socialismo. Pero desliza esta fórmula oportuna: «se inicia el tránsito del simplismo épico a la complejidad dialéctica» (p. 13). «Simplismo épico» era la lucha durante el siglo XIX entre civilización y barbarie, en la que, según Fuentes, «el escritor [quiere decir, el escritor *como él*] invariablemente

67 Me he detenido algo más en este punto en el ensayo «Intercomunicación latinoamericana y nueva literatura» [1969], en volumen colectivo sobre la literatura latinoamericana publicado por la Unesco: *América Latina en su Literatura*, coordinación e introducción de César Fernández Moreno, México, 1972.

toma partido por la civilización y contra la barbarie», esto es, se convierte en un servidor incondicional de la nueva oligarquía y en un enemigo cerril de las masas americanas; «la complejidad dialéctica» es la forma que asume esa colaboración en el siglo XX, cuando aquella oligarquía se ha revelado mera intermediaria de los intereses imperiales, y «el escritor» como Fuentes debe ahora servir a dos amos, lo que, aun tratándose de amos tan bien llevados, desde el Evangelio sabemos que implica cierta «complejidad dialéctica», sobre todo si se pretende hacer creer que a quien se está sirviendo de veras es a un tercer amo: el pueblo. Es interesante, aunque con una ligera ausencia, la breve síntesis que ofrece el lúcido Fuentes de un aspecto de la penetración del imperialismo en nuestros países:

Éste [dice Fuentes], a fin de intervenir eficazmente en la vida económica de cada país latinoamericano, requiere no sólo una clase intermediaria dirigente, sino toda una serie de servicios en la administración pública, el comercio, la publicidad, la gerencia de negocios, las industrias extractivas y de transformación, la banca, los transportes y aun el espectáculo: Pan y Circo. General Motors ensambla automóviles, repatria utilidades y patrocina programas de televisión [p. 14].

Como ejemplo final, nos hubiera sido más útil —aunque siempre sea válido el de la General Motors— el ejemplo de la CIA, la cual organiza la expedición de Playa Girón y paga, a través de transparentes intermediarios, a la revista *Mundo Nuevo*, uno de cuyos principales ideólogos fue precisamente Carlos Fuentes.

Sentadas estas premisas políticas, Fuentes pasa a postular ciertas premisas literarias, antes de concentrarse en los autores que estudia —Vargas Llosa, Carpentier, García Márquez, Cortázar y Goytisolo—, y concluye luego con nuevas observaciones políticas. No me interesa detenerme en las críticas en sí, sino simplemente señalar algunos lineamientos ideológicos, por otra parte muy visibles: este librito parece a veces un verdadero manifiesto ideológico.

Una apreciación crítica de la literatura requiere partir de un concepto previo de la crítica misma, debe haberse respondido satisfactoriamente la pregunta elemental: ¿qué es la crítica? Me parece aceptable la modesta opinión de Krystina Pomorska (en *Russian Formalist Theory and its Poetic Ambiance*, Mouton, 1968), la cual, según Tzvetan Todorov,

defiende allí la tesis siguiente: todo método crítico es una generalización de la práctica literaria contemporánea. Los métodos críticos de la época del clasicismo fueron elaborados en función de las obras literarias clásicas. La crítica de los románticos retoma los principios del propio romanticismo (la sicología, lo irracional, etcétera)⁶⁸.

68 Tzvetan Todorov: «Formalistes et futuristes», *Tel Quel*, N° 30, otoño de 1968, p. 43.

Pues bien, al leer la crítica que hace Fuentes de la nueva novela hispanoamericana, nos damos cuenta de que su «método crítico es una generalización de la práctica literaria contemporánea»... de otras literaturas, *no* de la literatura hispanoamericana; lo que, por otra parte, casa perfectamente con la ideología enajenada y enajenante de Fuentes.

Tras el magisterio de hombres como Alejo Carpentier, que en vano han tratado de negar algunos usufructuarios del *boom*, la empresa acometida por la nueva novela hispanoamericana, empresa que puede parecer «superada» o ya realizada por la narrativa de los países capitalistas, como no han dejado de observar ciertos críticos, implica una reinterpretación de nuestra historia. Indiferente a este hecho palmario —que en muchos casos guarda relaciones ostensibles con la nueva perspectiva que la Revolución ha aportado a nuestra América, y que tiene no poca responsabilidad en la difusión de esta narrativa entre quienes desean conocer a ese continente del que tanto se habla—, Fuentes evapora la carnalidad de esa novela, cuya crítica requeriría en primer lugar generalizar y enjuiciar esa visión de la historia expresada en ella, y le aplica tranquilamente, como ya he dicho, esquemas derivados de otras literaturas (de países capitalistas), reducidas hoy día a especulaciones lingüísticas.

El extraordinario auge que en los últimos años ha conocido la lingüística, ha llevado a más de uno a considerar que «el siglo XX, que es el siglo de tantas cosas, parece ser, por encima de todo, el siglo de la lingüística»⁶⁹, aunque para nosotros, entre esas «tantas cosas», tengan más relieve el establecimiento de gobiernos socialistas y la descolonización como rasgos salientes de este siglo. Puedo aportar, como modesto ejemplo personal de aquel auge, que todavía en 1955, cuando era alumno de lingüística de André Martinet, los temas lingüísticos estaban confinados en París a las aulas universitarias; fuera de ellas hablábamos con nuestros amigos de literatura, de filosofía y de política. Tan sólo unos años después, la lingüística —que en su vertiente estructuralista había napoleonizado otras ciencias sociales, como ha contado Lévi-Strauss— era en París el tema obligado de las conversaciones: literatura, filosofía y política se abordaban entonces *en estructuralistas*. (Hablo de hace unos años: ahora el estructuralismo parece encontrarse en retirada. Pero en nuestras tierras se insistirá todavía un tiempo en esta ideología).

Pues bien: no dudo de que existan razones específicamente científicas que hayan abonado en favor de ese auge de la lingüística. Pero sé también que hay razones *ideológicas* para tal auge más allá de la propia materia. En lo que atañe

69 Carlos Peregrín Otero: *Introducción a la lingüística transformacional*, México, 1970, p. 1.

a los estudios literarios, no es difícil señalar tales razones ideológicas, del formalismo ruso al estructuralismo francés, cuyas virtudes y limitaciones no pueden señalarse al margen de esas razones, y entre ellas la pretendida ahistorización propia de una clase que se extingue; una clase que inició su carrera histórica con *utopías* desafiantes para azuzar al tiempo, y que pretende congelar esa carrera, ahora que le es adversa, con imposibles *ucronías*. De todas formas, es necesario reconocer la congruencia de esos estudios con las respectivas literaturas coetáneas. En cambio, cuando Fuentes, haciendo caso omiso de la realidad concreta de la narrativa hispanoamericana de estos años, pretende imponerle esquemas provenientes de otras literaturas, de otras elaboraciones críticas, añade, en una típica actitud colonial, un segundo grado de ideologización a su crítica. En síntesis, ésta se resume a decirnos que nuestra narrativa actual —*como las de los países capitalistas aparentemente coetáneos*— es ante todo hazaña del lenguaje. Eso, entre otras cosas, le permite minimizar graciosamente todo lo que en esa narrativa implica concreción histórica precisa. Por otra parte, la manera como Fuentes sienta las bases de su abordaje lingüístico tiene la pedantería y el provincianismo típicos del colonial que quiere hacer ver al metropolitano que él también puede hombrearse con los grandes temas a la moda *allá*, al mismo tiempo que espera deslumbrar a sus compatriotas, en quienes confía encontrar ignorancia aún mayor que la suya; lo que emite son cosas así:

El cambio engloba las categorías del proceso y el habla, de la diacronía; la estructura, las del sistema y la lengua, de la sincronía. La interacción de todas estas categorías es la palabra, que liga a la diacronía con la sincronía, al habla con la lengua a través del discurso y al proceso con el sistema a través del evento, así como al evento y al discurso en sí [p. 33].

Estas banalidades, sin embargo —que cualquier buen manualito de lingüística hubiera podido aliviar—, no deben provocarnos sólo una sonrisa. Fuentes está elaborando como puede una consecuente visión de nuestra literatura, de nuestra cultura; una visión que, significativamente, coincide en lo esencial con la propuesta por escritores como Emir Rodríguez Monegal y Severo Sarduy.

Es revelador que para Fuentes, la tesis del papel preponderante del lenguaje en la nueva novela hispanoamericana encuentre su fundamento en la prosa de Borges, «sin la cual no habría, simplemente, moderna novela hispanoamericana», dice Fuentes, ya que «el sentido final» de aquella prosa «es atestiguar, primero, que Latinoamérica carece de lenguaje y, por ende, que debe constituirlo». Esta hazaña singular la logra Borges, según Fuentes, cre-

ando «un nuevo lenguaje latinoamericano que, por puro contraste, revela la mentira, la sumisión y la falsedad de lo que tradicionalmente pasaba por lenguaje entre nosotros» (p. 26).

Naturalmente, sobre tales criterios, la ahistorización de la literatura puede alcanzar expresiones verdaderamente delirantes. Nos enteramos, por ejemplo, de que *La pornografía*, de Witold Gombrowicz,

pudo haber sido contado por un aborigen de la selva amazónica [...] Ni la nacionalidad ni la clase social, al cabo, definen la diferencia entre Gombrowicz y el posible narrador del mismo mito iniciático en una selva brasileña sino, precisamente, la posibilidad de combinar distintamente el discurso. Sólo a partir de la universalidad de las estructuras lingüísticas pueden admitirse, *a posteriori*, los datos excéntricos de nacionalidad y clase [p. 22].

Y, consecuentemente, se nos dice también que «es más cercano a la verdad entender, en primera instancia, el conflicto de la literatura hispanoamericana *en relación con ciertas categorías del quehacer literario*» (p. 24, énfasis de R.F.R.) y no en relación con la historia; aún más:

la vieja obligación de la denuncia se convierte en una elaboración mucho más ardua: la elaboración crítica de todo lo no dicho en nuestra larga historia de mentiras, silencios, retóricas y complicidades académicas. *Inventar un lenguaje es decir todo lo que la historia ha callado* [p. 30, énfasis de R.F.R.].

De ese modo, esta interpretación salva la col y la cabra; concebida así, la literatura no sólo se sustrae a cualquier tarea peleadora (que aquí queda degradada con un hábil adjetivo: «la *vieja* obligación de la denuncia»), sino que esta sustracción, lejos de ser un repliegue, es «una elaboración mucho más ardua», ya que va a decir nada menos que «*todo lo que la historia ha callado*». Más adelante se nos dirá que nuestro verdadero lenguaje está en vías de ser descubierto y creado, «y en el acto mismo de su descubrimiento y creación, pone en jaque, *revolucionariamente*, toda una estructura económica, política y social, fundada en un lenguaje verticalmente falso» (pp. 94-95, énfasis de R.F.R.).

Esta manera astuta, aunque a la vez superficial, de proponer las tareas de la derecha con el lenguaje de la izquierda, nos hace recordar —y es difícil olvidarlo un solo instante— que Fuentes pertenece a la *mafia* mexicana, cuyos rasgos ha pretendido extender más allá de las fronteras de su país.

Por otra parte, que este planteo es el traslado a cuestiones literarias de una plataforma política raigalmente reaccionaria, no es una conjetura. Está dicho a lo largo del librito, y en especial, de modo explícito, en sus páginas finales: además de los consabidos ataques al socialismo, aparecen allí observaciones

como éstas: «Quizás el triste futuro inmediato de América Latina sea el populismo fascista, la dictadura de estirpe peronista capaz de realizar algunas reformas a cambio de la supresión del impulso revolucionario y de la libertad pública» (p. 96). La tesis de «civilización y barbarie» parece no haberse modificado un ápice. Y, sin embargo, sí: se ha agravado con la presencia devastadora del imperialismo en nuestras tierras. Fuentes se hace cargo de esta realidad, con un espantajo: el anuncio de que se abre ante nosotros

una perspectiva mucho más grave: a medida que se agiganta el foso entre el desarrollo geométrico del mundo tecnocrático y el desarrollo aritmético de nuestras sociedades ancilares, Latinoamérica se convierte en un mundo *prescindible* [énfasis de C.F.] para el imperialismo. Tradicionalmente, hemos sido países explotados. *Pronto, ni esto seremos* [énfasis de R.F.R.]; no será necesario explotarnos, porque la tecnología habrá podido —en gran medida lo puede ya— sustituir industrialmente nuestros ofrecimientos monoproductivos [ibídem].

A esta luz, y habida cuenta de que para Fuentes la revolución carece de perspectivas en la América Latina —insiste en hablar de la imposibilidad de una «segunda Cuba» (p. 96), y no puede aceptar las formas variadas, imprevisibles, que asumirá ese proceso—, casi debemos sentirnos agradecidos de que la tecnología imperialista no *prescinda* de nosotros; de que no se ponga a sustituir industrialmente (como «lo puede ya») nuestros pobrecitos productos.

Me he detenido quizá más de lo necesario en Fuentes, porque es una de las más destacadas figuras entre los nuevos escritores latinoamericanos que se han propuesto elaborar, en el orden cultural, una plataforma contrarrevolucionaria que en apariencia vaya más allá de las burdas simplificaciones propias del programa *Cita con Cuba*, de La Voz de los Estados Unidos de América. Esos escritores contaron ya con un órgano adecuado: la revista *Mundo Nuevo*⁷⁰, financiada por la CIA, cuyo basamento ideológico está resumido en el mentado librito de Fuentes de una manera que difícilmente hubieran podido realizar la pesantez profesoral de Emir Rodríguez Monegal o el mariposeo neobarthesiano de Severo Sarduy —los otros dos críticos de la revista. Aquella publicación, que reunió a esos hombres y además a otros muy similares a ellos, como Guillermo Cabrera Infante y Juan Goytisolo, va

70 Sigue teniendo vigencia el análisis que de esta publicación hiciera Ambrosio Fornet: «*New World* en español», *Casa de las Américas*, N° 40, enero-febrero de 1967 (pero ahora debe añadirse la compartida observación que en una reciente entrevista hiciera Fornet a propósito de Severo Sarduy, quien por supuesto no es un escritor «francocubano», y jamás debió haber sido dejado fuera de un diccionario de escritores de Cuba. Cf. Leonardo Padura: «Tiene la palabra el camarada Ambrosio», *La Gaceta de Cuba*, septiembre-octubre de 1992, p. 5).

a ser relevada en estos días por otra que parece que contará esencialmente con el mismo equipo, más algunos añadidos: la revista *Libre*. La fusión de ambos títulos es suficientemente explícita: *Mundo Libre*.

EL PORVENIR EMPEZADO

La pretensión de englobarnos en el «mundo libre» —nombre regocijado que se dan hoy a sí mismos los países capitalistas, y de paso regalan a sus oprimidas colonias y neocolonias— es la versión moderna de la pretensión decimonónica de las clases criollas explotadoras de someternos a la supuesta «civilización»; y esta última pretensión, a su vez, retoma los propósitos de los conquistadores europeos. En todos estos casos, con ligeras variantes, es claro que la América Latina no existe sino, a lo más, como una *resistencia* que es menester vencer para implantar sobre ella la verdadera cultura, la de «los pueblos modernos que se gratifican ellos mismos con el epíteto de civilizados», en frase de Pareto⁷¹ que tanto recuerda la que en 1884 escribiera Martí sobre la «civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo».

Frente a esta pretensión de los conquistadores, de los oligarcas criollos, del imperialismo y sus amanuenses, ha ido forjándose nuestra genuina cultura —tomando este término en su amplia acepción histórica y antropológica—, la cultura gestada por el pueblo mestizo, esos descendientes de indios, de negros y de europeos que supieron capitanear Bolívar y Artigas; la cultura de las clases explotadas, la pequeña burguesía radical de José Martí, el campesinado pobre de Emiliano Zapata, la clase obrera de Luis Emilio Recabarren y Jesús Menéndez; la cultura de «las masas hambrientas de indios, de campesinos sin tierra, de obreros explotados» de que habla la *Segunda Declaración de La Habana* (1962), «de los intelectuales honestos y brillantes que tanto abundan en nuestras sufridas tierras de América Latina», la cultura de ese pueblo que ahora integra «una familia de doscientos millones de hermanos» y «ha dicho: ¡Basta!, y ha echado a andar».

Esa cultura, como toda cultura viva, y más en sus albores, está en marcha; esa cultura tiene, desde luego, rasgos propios, aunque haya nacido —al igual que toda cultura, y esta vez de modo especialmente planetario— de una síntesis, y no se limita de ninguna manera a repetir los rasgos de los elementos

71 Vilfredo Pareto: *Tratado de sociología general*, volumen II, cit. por José Carlos Mariátegui en *Ideología y política*, cit. en nota 63, p. 24.

que la compusieron. Esto es algo que ha sabido señalar, pese a que sus ojos estuvieran alguna vez en Europa más de lo que hubiéramos querido, el mexicano Alfonso Reyes. Al hablar él y otro latinoamericano de la nuestra como una cultura de síntesis,

ni él ni yo [dice] fuimos interpretados por los colegas de Europa, quienes creyeron que nos referíamos al resumen o compendio elemental de las conquistas europeas. Según esta interpretación ligera, la síntesis sería un punto terminal. Y no: la síntesis es aquí un nuevo punto de partida, una estructura entre los elementos anteriores y dispersos, que —como toda estructura— es trascendente y contiene en sí novedades. H₂O no es sólo una junta de hidrógeno y oxígeno, sino que —además— es agua⁷².

Hecho especialmente visible si se toma en cuenta que esa agua partió no sólo de elementos europeos, que son los que enfatiza Reyes, sino también indígenas y africanos. Aun con sus limitaciones, Reyes es capaz de expresar, al concluir su trabajo: «y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros»⁷³.

Estas palabras se decían en 1936. Hoy, ese «muy pronto» ha llegado ya. Si hubiera que señalar la fecha que separa la esperanza de Reyes de nuestra certidumbre —con lo difícil que suelen ser esos señalamientos—, yo indicaría 1959: llegada al poder de la Revolución Cubana. Se podrían ir marcando algunas de las fechas que jalonan el advenimiento de esa cultura: las primeras son imprecisas, se refieren a combates de indígenas y revueltas de esclavos negros contra la opresión europea. En 1780, una fecha mayor: sublevación de Tupac Amaru en el Perú; en 1804, independencia de Haití; en 1810, inicio de los movimientos revolucionarios en varias de las colonias españolas de América, movimientos que van a extenderse hasta bien entrado el siglo; en 1867, victoria de Juárez sobre Maximiliano; en 1895, comienzo de la etapa final de la guerra de Cuba contra España —guerra que Martí previó también como una acción contra el naciente imperialismo yanqui—; en 1910, Revolución Mexicana; en los años veinte y treinta de este siglo, marcha de Prestes al interior del Brasil (1925-1927), resistencia en Nicaragua de Sandino, y afianzamiento en el Continente de la clase obrera como fuerza de vanguardia; en 1938, nacionalización del petróleo mexicano por Cárdenas; en 1944, llegada

⁷² Alfonso Reyes: «Notas sobre la inteligencia americana», *Obras completas*, t. XI, México, 1960, p. 88.

⁷³ *Op. cit.*, p. 90.

al poder de un régimen democrático en Guatemala, que se radicalizará en el gobierno; en 1946, inicio de la presidencia en la Argentina de Juan Domingo Perón, bajo la cual mostrarán su rostro los «descamisados»; en 1952, Revolución Boliviana; en 1959, triunfo de la Revolución Cubana; en 1961, Girón: primera derrota militar del imperialismo yanqui en América y proclamación del carácter marxista-leninista de nuestra Revolución; en 1967, caída del Che Guevara al frente de un naciente ejército latinoamericano en Bolivia; en 1970, llegada al gobierno, en Chile, del socialista Salvador Allende.

Fechas así, para una mirada superficial, podría parecer que no tienen relación muy directa con nuestra cultura. Y en realidad es todo lo contrario: nuestra cultura es —y sólo puede ser— hija de la revolución, de nuestro multiseccular rechazo a todos los colonialismos; nuestra cultura, al igual que toda cultura, requiere como primera condición nuestra propia existencia. No puedo eximirme de citar, aunque lo he hecho ya en otras ocasiones, uno de los momentos en que Martí abordó este hecho de manera más sencilla y luminosa: «No hay letras, que son expresión,» escribió en 1881, «hasta que no hay esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura hispanoamericana hasta que no haya Hispanoamérica». Y más adelante: «Lamentémonos ahora de que la gran obra nos falte, no porque nos falte ella, sino porque ésa es señal de que nos falta aún el pueblo magno de que ha de ser reflejo»⁷⁴. La cultura latinoamericana, pues, ha sido posible, en primer lugar, por cuantos han hecho, por cuantos están haciendo que exista ese «pueblo magno» de «nuestra América».

Pero ésta no es, por supuesto, la única cultura forjada aquí. Hay también la cultura de la anti-América: la de los opresores, la de quienes trataron (o tratan) de imponer en estas tierras esquemas metropolitanos, o simplemente, mansamente, reproducen de modo provinciano lo que en otros países puede tener su razón de ser. En la mejor de las posibilidades, se trata, para repetir una cita, de la obra de «quienes han trabajado, en algunos casos patrióticamente, por configurar la vida social toda con arreglo a pautas de otros países altamente desarrollados, cuya forma se debe a un proceso orgánico a lo largo de los siglos», y que al proceder así, dijo Martínez Estrada, «han traicionado a la causa de la verdadera emancipación de la América Latina»⁷⁵.

Todavía es muy visible esa cultura de la anti-América. Todavía en estructuras, en obras, en efemérides se proclama y perpetúa esa otra cultura. Pero

74 J.M.: «Cuadernos de apuntes, 5» [1881], *O.C.*, XXI, 164.

75 Ezequiel Martínez Estrada: «El colonialismo como realidad», cit. en nota 54.

no hay duda de que está en agonía, como en agonía está el sistema en que se basa. Nosotros podemos y debemos contribuir a colocar en su verdadero sitio la historia del opresor y la del oprimido. Pero, por supuesto, el triunfo de esta última será sobre todo obra de aquellos para quienes la historia, antes que obra de letras, es obra de hechos. Ellos lograrán el triunfo definitivo de la América verdadera, restableciendo su unidad a nuestro Continente, y esta vez a una luz del todo distinta:

Hispanoamérica, Latinoamérica, como se prefiera [escribió Mariátegui], no encontrará su unidad en el orden burgués. Este orden nos divide, forzosamente, en pequeños nacionalismos. A Norteamérica sajona le toca coronar y cerrar la civilización capitalista. El porvenir de la América latina es socialista⁷⁶.

Ese porvenir, que ya ha empezado, acabará por hacer incomprensible la ociosa pregunta sobre nuestra existencia.

¿Y ARIEL, AHORA?

Ariel, en el gran mito shakespeareano que he seguido en estas notas, es, como se ha dicho, el intelectual⁷⁷ de la misma isla que Caliban: puede optar entre servir a Próspero —es el caso de los intelectuales de la anti-América—, con el que aparentemente se entiende de maravillas, pero de quien no pasa de ser un temeroso esclavo, o unirse a Caliban en su lucha por la verdadera libertad. Podría decirse, en lenguaje gramsciano, que pienso sobre todo en intelectuales «tradicionales», de los que, incluso en el período de transición, el proletariado necesita asimilarse el mayor número posible, mientras va generando sus propios intelectuales «orgánicos».

Es sabido, en efecto, que una parte más o menos importante de la intelectualidad al servicio de las clases explotadas suele provenir de las clases explotadoras, de las cuales se desvincula radicalmente. Es el caso, por lo

76 José Carlos Mariátegui: cit. en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], La Habana, 1963, p. xii.

77 «Intelectual» en el sentido lato del término, tal como lo emplea Gramsci en sus clásicas páginas sobre el tema, que suscribo plenamente. Por suficientemente conocidas no considero necesario glosarlas aquí: cf. Antonio Gramsci: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, trad. de Raúl Sciarreta, Buenos Aires, 1960. Con este sentido amplio se usó ya la palabra entre nosotros en el Seminario Preparatorio del Congreso Cultural de La Habana (1967), y últimamente Fidel ha vuelto sobre el tema, en su discurso en el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura, al rechazar que la denominación sea usufructuada sólo por un pequeño grupo de «hechiceros», el cual «ha monopolizado el título de intelectuales», pretendiendo dejar fuera de él a «los maestros, los ingenieros, los técnicos, los investigadores...».

demás clásico, de figuras cimeras como Marx, Engels y Lenin. Este hecho había sido observado ya en el propio *Manifiesto comunista* de 1848. Allí escribieron Marx y Engels:

En los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan patente, que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir [...]. Y así [...] en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado teóricamente hasta la comprensión del conjunto del movimiento histórico⁷⁸.

Si esto es obviamente válido para las naciones capitalistas de más desarrollo —a las cuales tenían en mente Marx y Engels en su *Manifiesto*—, en el caso de nuestros países hay que añadir algo más. En ellos, «ese sector de los ideólogos burgueses» de que hablan Marx y Engels conoce un segundo grado de ruptura: salvo aquella zona que orgánicamente provenga de las clases explotadas, la intelectualidad que se considere revolucionaria⁷⁹ debe romper sus vínculos con la clase de origen (con frecuencia, la pequeña burguesía), y *también* debe romper sus nexos *de dependencia* con la cultura metropolitana que le enseñó, sin embargo, el lenguaje, el aparato conceptual y técnico. Ese lenguaje, en la terminología shakespeareana, le servirá para maldecir a Próspero. Fue el caso de José María Heredia, exclamando, en el mejor español del primer tercio del siglo XIX: «Aunque viles traidores le sirvan,/ del tirano es inútil la saña,/ que no en vano entre Cuba y España/ tiende inmenso sus olas el mar». O el de José Martí, al cabo de quince años de estancia en los Estados Unidos —estancia que le permitirá familiarizarse plenamente con la modernidad, y también detectar desde su seno el surgimiento del imperialismo norteamericano—: «Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas; y mi honda es la de David». Aunque preveo que a algunos oídos la sugerencia de que Heredia y Martí anduvieran maldiciendo les sonará feo, quiero recordarles que «tirano», «viles traidores» y «monstruo» tienen algo que ver con maldiciones. Shakespeare y la realidad parecen tener razón contra ellos. Y Heredia y Martí no son sino ejemplos arquetípicos. Últimamente, no han faltado tampoco los que han atribuido a deformaciones de nuestra Revolución

78 Carlos Marx y Federico Engels: *Manifiesto del Partido Comunista, Obras escogidas en dos tomos*, tomo 1, Moscú, s. f., p. 32.

79 Y hay que recordar que hace más de cuarenta años que Mariátegui escribió: «éste es un instante de nuestra historia en que no es posible ser efectivamente nacionalista y revolucionario sin ser socialista». J.C.M.: *Siete ensayos...*, cit. en nota 76, p. 26.

—Caliban, no lo olvidemos, es visto siempre como deforme por el ojo hostil—, la violencia volcánica de algunos discursos recientes de Fidel, como el que pronunciara en el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura. El que algunos de esos sobresaltados hubieran hecho el elogio de Fanon —otros posiblemente ni habían oído hablar de él, ya que guardan con la política, como dijo Rodolfo Walsh, la misma relación que con la astrofísica—, y ahora atribuyan a deformación o a influencia foránea una actitud que está en la raíz misma de nuestro ser histórico, puede ser prueba de varias cosas. Entre ellas, de total incoherencia. También de desconocimiento —cuando no de desprecio— de nuestras realidades concretas, tanto en el presente como en el pasado. Lo cual, por cierto, no los autoriza para tener mucho que ver con nuestro porvenir.

La situación y las tareas de ese intelectual al servicio de las clases explotadas no son por supuesto las mismas cuando se trata de países en los que aún no ha triunfado la revolución socialista, que cuando se trata de países en los que se desarrolla tal revolución. Por otra parte, ya he recordado que el término «intelectual» es lo bastante amplio como para hacer inútil forzar la mano con simplificación alguna. Intelectual será un teórico y dirigente —como Mariátegui o Mella—, un investigador —como Fernando Ortiz—, un escritor —como César Vallejo. En todos esos casos, sus ejemplos concretos nos dicen más que cualquier generalización vaga. Para planteos muy recientes, relativos al escritor, véanse ensayos como «Las prioridades del escritor», de Mario Benedetti.

La situación, como dije, no es igual en los países donde las masas populares latinoamericanas han llegado al fin al poder y han desencadenado una revolución socialista. El caso entusiasmante de Chile es demasiado inmediato para poder extraer de él conclusiones. Pero la revolución socialista cubana tiene más de doce años de vida, y a estas alturas ya pueden señalarse algunos hechos: aunque, por la naturaleza de este trabajo, aquí no me propongo sino mencionar rasgos muy salientes.

Esta revolución en su práctica y en su teoría, habiendo sido absolutamente fiel a la más exigente tradición popular latinoamericana, ha satisfecho en plenitud las aspiraciones de Mariátegui: «no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano»⁸⁰. Por eso no puede entenderse nuestra

80 José Carlos Mariátegui: «Aniversario y balance», cit., p. 249.

Revolución si se ignoran «nuestra propia realidad», «nuestro propio lenguaje», y a ellos me he referido largamente. Pero el imprescindible orgullo de haber heredado lo mejor de la historia latinoamericana, de pelear al frente de una vasta familia de doscientos millones de hermanos, no puede hacernos olvidar que, por eso mismo, formamos parte de otra vanguardia aún mayor, de una vanguardia planetaria: la de los países socialistas que ya van apareciendo en todos los continentes. Eso quiere decir que nuestra herencia es también la herencia mundial del socialismo, y que la asumimos como el capítulo más hermoso, más gigantesco, más batallador de la historia de la humanidad. Sentimos como plenamente nuestro el pasado del socialismo, desde los sueños de los socialistas utópicos hasta el apasionado rigor científico de Marx («aquel alemán de alma sedosa y mano férrea», que dijo Martí) y Engels; desde el intento heroico de la Comuna de París hace un siglo hasta el triunfo de la Revolución de Octubre y la lección impercedera de Lenin; desde el establecimiento de nuevos regímenes socialistas en Europa a raíz de la derrota del fascismo en la llamada Segunda Guerra Mundial, hasta revoluciones socialistas en países asiáticos «subdesarrollados». Al decir que asumimos esta herencia —herencia que además aspiramos a enriquecer con nuestros aportes—, no podemos olvidar que ella incluye, naturalmente, momentos luminosos y también momentos oscuros, aciertos y errores. ¡Cómo podríamos olvidarlo, si al hacer la historia *nuestra* (operación que nada tiene que ver con *leer* la historia *de otros*), nosotros también tenemos aciertos y errores, como los han tenido y tendrán todos los movimientos históricos reales!

Este hecho elemental es constantemente recordado no sólo por nuestros enemigos abiertos, sino incluso por algunos supuestos amigos que lo único que parecen objetarle en el fondo al socialismo es que exista, lleno de grandeza, pero también de dificultades, con lo impecable que se ve en los libros este cisne escrito. Y no podemos dejar de preguntarnos: ¿por qué debemos estar dando explicaciones sobre los problemas que afrontamos al construir el socialismo, a esos supuestos amigos, quienes, por su parte, se las arreglan con su conciencia permaneciendo integrados a sociedades explotadoras: y, en algunos casos, abandonando incluso nuestros países neocoloniales para demandar, con el sombrero entre las manos, un sitio en las propias sociedades explotadoras? No: no hay por qué dar explicación alguna a personas así, a quienes, de ser honestas, debía preocupar el coincidir en tantos puntos con nuestros enemigos. La manera superficial con que algunos intelectuales que se dicen de izquierda (y a quienes, sin embargo, las masas populares parecen importar un bledo) se lanzan sin pudor a repetir al pie de la letra los criterios que sobre el mundo socialista propone y divulga el capitalismo, sólo muestra

que aquellos intelectuales no han roto con él tan radicalmente como acaso quisieran. La natural consecuencia de esta actitud es que, so capa de rechazar errores —en lo que es fácil poner de acuerdo a tirios y troyanos—, se rechace también, como de pasada, al socialismo todo, arbitrariamente reducido a tales errores; o se deforme y generalice alguna concreta coyuntura histórica y, sacándola de sus casillas, se pretenda aplicar a otras coyunturas que tienen *sus propios caracteres, sus propias virtudes y sus propios errores*. Esto es algo que en lo tocante a Cuba hemos aprendido, como tantas cosas, en carne propia.

Durante estos doce años, en busca de soluciones originales y sobre todo *genuinas* a nuestros problemas, ha habido una amplia discusión sobre cuestiones culturales en Cuba. En la revista *Casa de las Américas* se han publicado materiales de esta discusión: pienso especialmente en la mesa redonda que un grupo de compañeros realizamos en 1969⁸¹.

Tampoco han sido remisos los propios dirigentes de la Revolución a expresar sus opiniones sobre estos hechos. Aunque, como dijo Fidel en 1961, «no tuvimos nuestra conferencia de Yenán»⁸² antes del triunfo de la Revolución, después de ese triunfo no ha dejado de haber discusiones, encuentros, congresos en que se abordaban estas cuestiones. Me limitaré a recordar algunos de los muchos textos de Fidel y el Che: en el caso de Fidel, su discurso en la Biblioteca Nacional el 30 de junio de 1961, que se publicó ese año —y así ha seguido siendo conocido— con el nombre de *Palabras a los intelectuales*; su discurso del 13 de marzo de 1969, en que planteó la universalización de la Universidad, y al que nos referimos varias veces en nuestra mesa redonda de 1969, y por último su intervención en el reciente Congreso de Educación y Cultura. No son ni de lejos, naturalmente, las únicas veces en que Fidel ha abordado problemas culturales; pero creo que dan idea suficiente de los criterios de la Revolución Cubana en este orden.

Aunque han transcurrido diez años entre el primero de estos discursos —que estoy seguro que apenas ha sido leído por muchos de sus comentaristas, quienes se limitan a citar alguna que otra frase fuera de contexto— y el último, la lectura real de ambos lo que demuestra sobre todo, a diez años de distancia, es su coherencia. En 1971, Fidel dijo sobre las obras literarias y artísticas:

Nosotros, un pueblo revolucionario, valoramos las creaciones culturales y artísticas en función de lo que aporten al hombre, en función de lo que aporten a la reivindicación del hombre, a la liberación del hombre, a la felicidad del hombre.

81 «Diez años de Revolución: el intelectual y la sociedad», *Casa de las Américas*, N° 56, septiembre-octubre de 1969. Se publicó también, con el título *El intelectual y la sociedad*, en México, 1969.

82 Fidel Castro: *Palabras a los intelectuales*, La Habana, 1961, p. 5.

Nuestra valoración es política. No puede haber valor estético sin contenido humano. No puede haber valor estético contra la felicidad del hombre. ¡No puede haberlo!

En 1961, había dicho:

Es precisamente el hombre, el semejante, la redención de sus semejantes, lo que constituye el objetivo de los revolucionarios. Si a los revolucionarios nos preguntan qué es lo que más nos importa, nosotros diremos: el pueblo y siempre el pueblo. El pueblo en su sentido real, es decir, esa mayoría del pueblo que ha tenido que vivir en la explotación y en el olvido más cruel. Nuestra preocupación fundamental serán siempre las grandes mayorías del pueblo, es decir las clases oprimidas y explotadas del pueblo. El prisma a través del cual lo miramos todo, es éste: para nosotros será bueno lo que sea bueno para ellas; para nosotros será noble, será bello y será útil, todo lo que sea noble, sea bello y sea útil para ellas.

La misma frase de 1961 que tanto se ha citado fuera de contexto, hay que reintegrarla a éste para que adquiera todo su sentido:

dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, nada. Contra la Revolución nada, porque la Revolución tiene también sus derechos, y el primer derecho de la Revolución es el derecho de ser y de existir. Nadie, por cuanto la Revolución comprende los intereses del pueblo, por cuanto la Revolución significa los intereses de la nación entera, nadie puede alegar un derecho contra ella.

Coherencia no quiere decir repetición. Que aquel discurso de 1961 y éste de 1971 sean congruentes, no significa que los diez años hayan transcurrido en vano. Al principio de sus *Palabras a los intelectuales*, había recordado Fidel que la revolución económica y social que estaba teniendo lugar en Cuba, tenía que producir inevitablemente, a su vez, una revolución en la cultura de nuestro país. A esta transformación que sería producida inevitablemente por la revolución económica y social, y que ya anunció en 1961, corresponden, entre otras, las decisiones proclamadas en el discurso del 13 de marzo de 1969, sobre la universalización de la Universidad, y en el discurso del Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura, en 1971. Durante esos diez años se ha ido produciendo una ininterrumpida radicalización de la Revolución que implica una creciente participación de las masas en el destino del país. Si a la reforma agraria de 1959 seguirá una revolución agraria, a la campaña de alfabetización seguirá la de seguimiento, y luego se anunciará una universalización de la Universidad, que supone ya la conquista por las masas de los predios de la llamada alta cultura; mientras, paralelamente, el proceso de democratización sindical hace sentir el indetenible crecimiento en la vida del país del papel de la clase obrera.

En 1961 no hubiera podido ser así todavía; ese año se estaba realizando apenas la campaña de alfabetización: se estaban echando las bases de una cultura realmente nueva. Hoy, 1971, se ha dado un salto en el desarrollo de la cultura; un salto que, por otra parte, ya había sido previsto en 1961, e implica tareas de inevitable cumplimiento por cualquier revolución que se diga socialista: la extensión de la educación a todo el pueblo, su asentamiento sobre bases revolucionarias, la construcción y afianzamiento de una cultura nueva, socialista.

Para comprender mejor tanto las metas como los caracteres específicos de *nuestra* transformación cultural en marcha, es útil confrontarla con procesos similares en otros países socialistas. El hacer que todo un pueblo que vivió explotado y analfabeto acceda a los más altos niveles del saber y de la creación, es uno de los pasos más hermosos de una revolución

Las cuestiones culturales ocuparon también buena parte de la meditación de Ernesto Che Guevara. Es suficientemente conocido su trabajo *El socialismo y el hombre en Cuba* como para que sea necesario glosarlo aquí. Baste con sugerir al lector, eso sí, que no proceda como algunos que lo toman por separado, reteniendo, por ejemplo, su censura a cierta concepción del realismo socialista⁸³, pero no su censura al arte decadente del capitalismo actual o su prolongación en nuestra sociedad; o viceversa. U olvidan cómo previó con pasmosa claridad algunos problemas de nuestra vida artística en términos que, al ser retomados por plumas menos prestigiosas que la suya, producirían objeciones que no se atrevieron a hacerle al propio Che.

Por ser mucho menos conocido que *El socialismo y el hombre en Cuba*, quisiera terminar citando con alguna extensión el final de un discurso que el Che pronunciara en la Universidad de Las Villas el 28 de diciembre de 1959, es decir, al comienzo mismo de nuestra Revolución. La Universidad le había

83 Cierta concepción estrecha del realismo socialista —que el Che rechaza en este texto al mismo tiempo que rechaza la falsa vanguardia que se atribuye hoy el arte capitalista y su influencia negativa entre nosotros— no ha causado estragos en nuestro arte, como dijo el Che, pero sí lo ha causado el temor extemporáneo a esa concepción, en un proceso que ha descrito bien Ambrosio Fornet: «Durante diez años [escribió], los novelistas cubanos sortearon hábilmente los peligros de una épica que podía llevarlos al esquematismo y la parálisis. En cambio, la mayor parte de sus obras, tanto en su contenido como en su forma, acusan un aire de timidez del que se libraron, por ejemplo, el cine documental y la poesía (y del que quizás se libre la cuentística) [...] si la nueva narrativa, en el clima de libertad artística en que creció, hubiera atravesado por un período épico, de exaltación ingenua de la realidad, quizás habría descubierto al menos un *tono* propio, que le hubiera exigido nuevas formas, y hoy podríamos hablar —es un decir— del vanguardismo épico de la narrativa cubana [...]. El riesgo debía asumirse *a partir* de una caída y no tratando de evitarla, porque el hecho de que no se *cayera* en el panfleto no garantizaba que no se *cayera* en el mimetismo y la mediocridad». A.F.: «A propósito de *Sacchario*», *Casa de las Américas*, N° 64, enero-febrero de 1971.

otorgado al Che el título de Profesor *Honoris Causa* de la Facultad de Pedagogía, y el Che debía agradecer en ese discurso la distinción. Pero lo que sobre todo hizo fue proponerle a la Universidad, a sus profesores y alumnos, una transformación que requerían —que requeríamos— todos para poder ser considerados verdaderamente revolucionarios, verdaderamente útiles:

No se me ocurriría a mí [dijo entonces el Che] exigir que los señores profesores o los señores alumnos actuales de la Universidad de Las Villas realizaran el milagro de hacer que las masas obreras y campesinas ingresaran en la Universidad. Se necesita un largo camino, un proceso que todos ustedes han vivido, de largos años de estudios preparatorios. Lo que sí pretendo, amparado en esta pequeña historia de revolucionario y de comandante rebelde, es que comprendan los estudiantes de hoy de la Universidad de las Villas que el estudio no es patrimonio de nadie, y que la casa de estudios donde ustedes realizan sus tareas no es patrimonio de nadie, pertenece al pueblo entero de Cuba, y al pueblo se la darán o el pueblo la tomará. Y quisiera, porque inicié todo este ciclo en vaivenes de mi carrera como universitario, como miembro de la clase media, como médico que tenía los mismos horizontes, las mismas aspiraciones de la juventud que tendrán ustedes, y porque he cambiado en el curso de la lucha, y porque me he convencido de la necesidad imperiosa de la Revolución y de la justicia inmensa de la causa del pueblo, por eso quisiera que ustedes, hoy dueños de la Universidad, se la dieran al pueblo. No lo digo como amenaza para que mañana no se la tomen, no; lo digo simplemente porque sería un ejemplo más de los tantos bellos ejemplos que se están dando en Cuba, que los dueños de la Universidad Central de Las Villas, los estudiantes, la dieran al pueblo a través de su Gobierno Revolucionario. Y a los señores profesores, mis colegas, tengo que decirles algo parecido: hay que pintarse de negro, de mulato, de obrero y de campesino; hay que bajar al pueblo, hay que vibrar con el pueblo, es decir, las necesidades todas de Cuba entera. Cuando esto se logre, nadie habrá perdido, todos habremos ganado y Cuba podrá seguir su marcha hacia el futuro con un paso más vigoroso, y no tendrán necesidad de incluir en su claustro a este médico, comandante, presidente de Banco y hoy profesor de pedagogía que se despide de todos⁸⁴.

Es decir, el Che le propuso a la «universidad europea», como hubiera dicho Martí, que cediera ante la «universidad americana»; le propuso a Ariel, con su propio ejemplo luminoso y aéreo si los ha habido, que pidiera a Caliban el privilegio de un puesto en sus filas revueltas y gloriosas.

La Habana, 7-20 de junio de 1971

84 Ernesto Che Guevara: «Que la Universidad se pinte de negro, de mulato, de obrero, de campesino», *Obras 1957-1967*, La Habana, 1970, tomo II, pp. 37-38.

POSDATA DE ENERO DE 1993⁸⁵

Como he dicho ya, mi ensayo *Caliban*, el más difundido de cuantos he escrito, se me volvió una suerte de encrucijada a la que conducían textos míos anteriores, y de la que partirían otros que aparecen en varios de mis libros⁸⁶. Pero muchos de esos textos no habían sido recogidos hasta ahora en libro editado en español. Todos fueron hechos a solicitud de editoras o universidades. Confío en que, tras la discreta revisión a que sometí aquel ensayo (revisión hecha sobre todo de añadidos, en especial bibliográficos), y la escritura de otros, pueda despedirme con gratitud del atormentado, tempestuoso y querido muchacho (que asumí como lo que Gayatri Chakravorty Spivak llamaría un «concepto-metáfora»⁸⁷; y, de modo todavía más claro, Gilles Deleuze y Felix Guattari, un «personaje conceptual»⁸⁸). Pues si a él lo despojaron de su ínsula, él casi me despoja a mí de mi magro ser. A punto estuve de no saber cuál de los dos escribiría estas líneas, como en la memorable página «Borges y yo». Llegué a confesarles a algunos amigos, sonriendo, que Caliban se me había convertido en mi Próspero. Sin embargo, antes de devolverle su dura y grandiosa libertad (y devolverme la sencilla mía), debo decir algunas cosas últimas sobre el texto.

En primer lugar, agradecer las muchas amistades intelectuales (y aun más) que él me ha deparado; los comentarios, ediciones, traducciones, revistas y colecciones con su nombre que ha merecido; la vasta familia mundial que me reveló (hecha de americanos, africanos, europeos y ojalá que también asiáticos y oceánicos), y a la que me permitió ingresar. Tengo particular gratitud para quienes, desde América y Europa, viajaron a la isla mediterránea, garibaldina y gramsciana de Cerdeña, donde hubiera podido soplar *La tempestad*, para participar, en 1990, en el Simposio Internacional *Caliban* que tuvo lugar en la Universidad de Sassari. Los trabajos presentados en aquel simposio se recogieron (con una generosa introducción de su organizador, Hernán

85 Posdata para una edición japonesa de Caliban. Con el título «Adiós a Caliban» se publicó por primera vez en *Casa de las Américas*, N° 191, abril-junio de 1993.

86 Esos libros son señaladamente *Ensayo de otro mundo* (La Habana, 1967; 2a. ed., ampliada, Santiago de Chile, 1969); *Lectura de Martí* (México, D.F., 1972; 2a. ed., corregida y aumentada, con el título *Introducción a José Martí*, La Habana, 1978); *El son de vuelo popular* (La Habana, 1972; 2a. ed., 1979); *Para una teoría de la literatura hispanoamericana* (La Habana, 1975; primera edición completa, Santafé de Bogotá, 1995); *Algunos usos de civilización y barbarie* (Buenos Aires, 1989; 2a. ed., corregida y aumentada, 1993). Una antología de ellos (y también de *Papelería*, La Habana, 1962) es *Para el perfil definitivo del hombre* (La Habana, 1981; 2a. ed., corregida y aumentada, 1995). En cierta forma puede considerarse también *Entrevisto* (La Habana, 1982).

87 Gayatri Chakravorty Spivak: «Subaltern Studies. Deconstructing Historiography» [1985], *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, 1987, p. 198.

88 Gilles Deleuze y Felix Guattari: «3. Les personnages conceptuels», *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, 1991, pp. 60-81.

Loyola) en el número doble 9-10 de la revista *Nuevo Texto Crítico*, que publica la Universidad de Stanford y dirige Jorge Ruffinelli. Ante la imposibilidad material de nombrar aquí a la treintena de amigas y amigos reunidos en tal ocasión, quisiera que con el agradecimiento que expreso a mis hermanos Hernán y Jorge se sintieran todas y todos abrazados.

Y así como, por razones de espacio, no puedo nombrar a cuantos participaron en aquel simposio, tampoco, por las mismas razones, puedo hacerlo con cuantos comentaron el texto a lo largo de más de dos décadas. Permítaseme también en este caso creer que un pelo puede valer por todo el lobo. Me limitaré a reiterar mi gratitud a Darcy Ribeiro, Fredric Jameson, Franco Cardini y Abel Prieto, prologuistas de las antologías de ensayos míos encabezadas o regidas por *Caliban* que aparecieron, respectivamente, en Brasil, los Estados Unidos, Italia y Cuba (me hubiera gustado que Martin Franzbach hubiera podido prologar la edición alemana, que tradujo, y Claude Fell la francesa, del ensayo sólo, que comentó); a Abelardo Villegas, que prologó, y supongo que también propuso, una edición conjunta (en una colección mexicana de clásicos americanos) del *Ariel* de Rodó y mi *Caliban*, el cual acaso no existiría sin aquel hermano mayor del que lo separan setenta y un años, no pocas ideas y la tersa prosa del gran uruguayo, y al que lo une lo demás, y en primer lugar el amor a nuestra América, a la verdad, al arte, al espíritu, hoy tan acorralados; a Leopoldo Zea, que en su magistral vejez acogió y propagó tesis del trabajo⁸⁹; a Jorge Alberto Manrique, Marta E. Sánchez, Rob Nixon y José David Saldívar, a quienes cito en el orden cronológico de sus comentarios, cuyas observaciones me llevaron a repensar (y a veces a retocar, lo que durante años me negué a hacer) algunos puntos del ensayo: Saldívar, además, estudió con agudeza el conjunto de trabajos míos nucleados en torno a *Caliban*, y llegó a hablar de «la escuela de Caliban», que hace partir de George Lamming, Aimé Césaire y el autor de estas líneas⁹⁰.

Mencionaré en segundo lugar algunas de las escasas novedades de esta versión. Por ejemplo, ante la excesiva presencia de varones en la edición inicial (dicho mejor: ante la excesiva ausencia allí de mujeres, que reveló mi triste

89 En el merecido homenaje a Zea con motivo de sus ochenta años (en el que también participé con un trabajo), un discípulo tan confiable de aquél como Abelardo Villegas escribió: «Esta segunda etapa está [...] regida por algunos conceptos clave [...] También influyó mucho en el pensamiento de Zea un libro que publicó en México el poeta cubano Roberto Fernández Retamar que se titula *Caliban*». A.V.: «La filosofía como compromiso», Varios: *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, D.F., 1992, tomo II, p. 393.

90 José David Saldívar: *The Dialectics of Our America* [...], cit en nota 29. Cf. en particular, sobre el último punto mencionado, «The School of Caliban», pp [123]-148.

arrancada machista)⁹¹, incluí ahora los nombres de varias de ellas al hablar de la historia, de la cultura de Caliban. Y puesto a ampliar las listas correspondientes, añadí otros nombres, lo que siempre es motivo de discusiones. Al hacerlo, recordé que Manrique, uno de los primeros en escribir sobre el texto, me hizo ver que en mis ríspidas líneas sobre Borges (que a tantos sobresaltaron, como a Gene Bell Villada), yo no había reconocido su original condición calibanesca⁹². También tenía razón. Sin embargo, entre los nombres calibanescos a que ahora di entrada no incluí al cabo el del autor de *Fervor de Buenos Aires* (el hermoso libro cuyos setenta años celebramos en 1993), a fin de no restarle coherencia al ensayo. Pero ruego al lector / a la lectora que tome en cuenta que aquellas líneas nacieron en una encendida coyuntura polémica; y también que antes y después he escrito más equilibradamente sobre Borges: véase el prólogo que le dediqué al frente de las *Páginas escogidas* de él que, con su anuencia, seleccioné entre 1985 y 1986 y la Casa de las Américas publicó en 1988⁹³; más equilibradamente, repito, pero con similar entusiasmo por lo esencial de su obra. Una de las cosas gratas que me ocurrieron cuando apareció *Caliban* fue que un joven escritor que era entonces alumno

91 Rob Nixon llamó la atención sobre el hecho, que yo sepa, primero en «Caribbean and African Appropriations of *The Tempest*», *Critical Inquiry*, N° 13, primavera de 1987, especialmente p. 577 (por cierto, en ese trabajo Nixon llama equivocadamente al *Ariel* de Rodó «novela», p. 575, nota 30), y luego en su recensión de mi *Caliban and Other Essays* (University of Minnesota Press, 1989) que publicó en *Village Voice*, diciembre de 1989. La similitud entre la situación colonial encarnada en Caliban, y la de la mujer, la señalaron autoras como Sara Castro-Klarén en «La crítica literaria feminista y la escritora en América Latina», *La sartén por el mango. Encuentro de Escritoras Latinoamericanas*, ed. Patricia Elena González y Eliana Ortega [Río Piedras, Puerto Rico], 1984; y Beatriz González-Stephan en «Para comerte mejor: cultura calibanesca y formas literarias alternativas» [1990], *Nuevo Texto Crítico*, N° 9/10, cit. Para la primera, la concepción, propia de la misoginia patrista, que «hace de “las mujeres monstruos sin habla, rellenas de un conocimiento indigesto”», «¿no es [...] la misma imagen que Fernández Retamar reclama para América Latina en su rebelde Caliban?» (p. 41); para la segunda, «Caliban también tiene rostro de mujer. Configuraron para ella una literatura de segunda clase» (p. 214). A propósito del libro autobiográfico de Cherrie Moraga *Loving in the War Years*, Saldívar comenta: «Como obra de una intelectual feminista chicana, la autobiografía de Moraga puede en último extremo servir como correctivo a las reescrituras masculinistas de *La tempestad* hechas por Lamming, Césaire y Fernández Retamar» (*op. cit.* en nota 29, p. 145). Acercar las discriminaciones contra la mujer y contra determinadas etnias, hace tiempo que es algo frecuente. También lo hice en «Sobre *Ramona*, de Helen Hunt Jackson y José Martí», de Helen H. Jackson: *Ramona*, traducción y prólogo de José Martí, La Habana, 1975, pp. 419-420.

92 Jorge Alberto Manrique: «Ariel entre Próspero y Caliban», *Revista de la Universidad de México*, febrero-marzo de 1972, p. [90].

93 Con ligeras variantes, y el título «Encuentro con Jorge Luis Borges», recogí después este prólogo en libros míos como *Fervor de la Argentina* (Buenos Aires, 1993) y *Recuerdo a* (La Habana, 1998). En el primero se encontrarán además otros textos míos sobre Borges. Y con motivo del centenario del argentino, al realizarse en Buenos Aires en junio de 1999 el encuentro de escritores *Borges y yo. Diálogo con las letras latinoamericanas*, leí allí «Como yo amé mi Borges», que se publicaría después en varias ocasiones (nota de marzo de 2000).

mío me dijo que lo había leído, y que no sabía que yo admirara tanto a Borges. Me encantó saber que a despecho de la irritación, afortunadamente pasajera, por debajo latía entero el amor, más permanente. Que él se manifieste con el viento a favor, está bien; mejor está que lo haga con el viento en contra. Pues aquella era, por mi parte, una pelea de familia: y en cuanto a Borges, supongo que ni se enteró de sus términos. Como tuve ocasión de decirle a él mismo en 1985 (entiendo que con su acuerdo), yo no había sido más duro con él que él con Darío y Lugones. Y aun ahora no sé cuál de los dos, él o yo, tenía más o menos razón, más o menos pasión al proceder como procedimos.

Quien se tome el trabajo de cotejar la primera edición del ensayo con la actual, verá otros cambios, menores, relacionados casi todos, como ya dije, con cuestiones bibliográficas. Me satisface, después de una lectura más atenta de *The Pleasures of Exile*, haberle hecho ahora justicia a George Lamming, cuya obra es necesaria para nosotros los caribeños, y no sólo para los caribeños. Tales son también los casos de otros que no cité en la primera edición, como C.L.R. James, ya tan admirado entonces y a quien conocí en 1968; y Marcus Garvey, cuya gran faena yo ignoraba cuando escribí el ensayo. También ignoraba la obra precursora del chileno Francisco Bilbao: empecé a familiarizarme con ella gracias a Armando Cassígoli, en su casa de Chile, cuando en octubre de 1972 ya se vivía allí el peligroso ambiente encrespado que le costaría la vida al noble Salvador Allende. ¡Y con tanta ignorancia me creía digno de hablar en nombre de Caliban! Decididamente, nos habían enseñado (pretenden seguir enseñándonos) el mundo de cabeza. Me he pasado más de la mitad de mi vida intentando contribuir a ponerlo sobre sus pies.

Hay cosas en el texto que al margen de lo que crea ahora no voy a cambiar, o porque están fundidas con él, o porque cambiarlas a estas alturas me resulta moralmente imposible. Una de estas últimas cosas, es obvio, es la opinión que entonces tenía de que los países europeos que se proclamaban socialistas, no obstante sus conocidas manquedades, persistirían en sus proyectos (los cuales era imprescindible mejorar, no evaporar), y que ello era útil para las tierras de Caliban. Lo que ha ocurrido después (el abandono de tales proyectos, y los intentos por restablecer allí, de manera torpe, el capitalismo) no puede sino afectar negativamente a dichas tierras. Y si bien este ensayo, sin desconocer aportes fundamentales provenientes del resto del mundo, se escribió, como es claro, desde puntos de vista de nuestra América; desde puntos de vista que se remiten en primerísimo lugar a Martí, mi maestro absoluto, y también a Bolívar, a Ortiz, a Mariátegui, a Martínez Estrada, a Fanon, al Che, a muchos otros (por ejemplo, aunque no siempre se note, a mi entra-

ñable Haydee Santamaría), no es éste el momento (no lo es nunca) de pretender, de manera oportunista, rescribir el pasado.

Lo que más me inquieta desde hace años en este ensayo es que pueda pensarse (equivocadamente) que él lleva agua al molino de cierta concepción, que me es completamente ajena e inaceptable, del mestizaje: el cual en el texto es considerado sobre todo en sentido cultural más que étnico⁹⁴. Hablé en él de «nuestra América *mestiza*» con palabras, y sobre todo con razonamientos, de José Martí. De hecho, *Caliban* no se propuso sino pensar nuestra realidad (la realidad), a la altura de 1971, con las entendederas que nos dio Martí. No me corresponde decir si lo logró o no. Pero sé muy bien cuál fue su propósito. Y el concepto de mestizaje en Martí de ninguna manera puede ser homologado con el que tienen de él no pocas oligarquías del Continente y sus amanuenses. Me complace también reconocer aquí mi deuda con otro pensador esencial: Fernando Ortiz, autor, entre tantas obras admirables, de *El engaño de las razas* (La Habana, 1946).

Cuando se piensa en el papel desempeñado por el racismo en el seno de la ideología que aspira a cohonestar la rapiña de unas cuantas potencias hegemónicas (el racismo puede llamarse abiertamente así, o eugenesia, o fascismo o de cualquier forma: su esencia no cambia); cuando se sabe que en las dos últimas décadas del siglo XIX, que vieron el rapaz comienzo del imperialismo moderno, el racismo alcanzó un predominio casi absoluto en el mundo, permeando por supuesto el pensamiento de derecha, pero también gran parte del pensamiento de izquierda; y cuando se recuerda que precisamente en esa época Martí (quien había nacido en 1853, el mismo año en que Gobineau comenzó a publicar en París su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* y el marino Perry agredió al Japón para «abrirlo» al Occidente) libró una fuerte campaña antirracista, se está obligado a detenerse con respeto ante él también en lo que toca a esta cuestión. En 1891, en su programático «Nuestra América», escribió: «No hay odio de razas, porque no hay razas».

94 Estoy seguro de que la lectura que requiere (que merece) *Caliban* no autoriza tal equivocación. Pero en un comentario sin duda inteligente («Caliban: the New Latin-American Protagonist of *The Tempest*», *Diacritics*, 6/1, 1976), Marta E. Sánchez no parece compartir esta seguridad mía. Supongo que comentarios como el de ella me llevaron a ser más explícito en textos como «El mestizaje cultural: ¿fin del racismo?», *El Correo de la UNESCO*, noviembre de 1983. Dije allí: «¿podemos aceptar la idea de que los sincretismos culturales, tan inevitables y abundantes entre nosotros, conducirán a la superación del racismo? Sería muy grato que pudiéramos responder afirmativamente esta pregunta. Pero no podemos hacerlo» (p. 31); y también: «postular como solución del racismo al mestizaje pertenece, en última instancia, al dominio de ilusiones como la negritud» (p. 32). Aún más explícito seré en las líneas que siguen.

¿Cuántas figuras intelectuales importantes de la época habrían compartido esta opinión en países libres? Pienso que lo hubieran hecho, en los Estados Unidos, Mark Twain (y por descontado muchos negros); en Francia, «El Tigre» Clemenceau; en Haití, por supuesto, Antenor Firmin, quien se atrevió a impugnar a Gobineau desde el fondo de la admirable negrez (Césaire no había creado aún la palabra «negritud») de su patria admirable, pórtico de la independencia de nuestra América y primer país en abolir la esclavitud en el mundo moderno, todo lo cual ha debido pagar atrocemente hasta hoy. ¿Cuántos más? ¿No se habría pretendido acallar a Martí esgrimiéndole incontables datos supuestamente científicos (Unamuno los llamaría luego cientificistas)? ¿No se le echaría en cara, como tantas veces se hizo, que era un poeta, un soñador (un utópico, dirían ahora), un loco? ¿O que, aunque parecía blanco, era negro por dentro, como Fernando Ortiz contó que su abuelo le dijo; como yo, siendo niño, oí decir del propio Ortiz? Muchos sedicentes materialistas y socialistas ¿no habrían aceptado, y otros aceptarían luego, el racismo? El antirracismo de Martí es llameante, y no ha perdido un ápice de su valor. Como no lo ha perdido su decisión de echar su suerte «con los pobres de la tierra», «con los oprimidos»: ¿y quiénes más pobres, más oprimidos en América que muchísimos indios, negros y mestizos? En ese antirracismo martiano (integrante básico de su radicalismo político, social y moral) se afina su concepción del mestizaje. Concepción que, en consecuencia, se separa radicalmente de cualquier otra en que un mestizaje abstracto forme parte del arsenal ideológico de algunas oligarquías de nuestra América: como la idea de que haya razas superiores y razas inferiores, de que haya simplemente razas, forma parte orgánica de la ideología del Occidente depredador. El mestizaje es en Martí popular, auténtico, antirracista; y en las oligarquías y sus voceros, tramposo, señorial, otra manifestación (astuta) del racismo. Ortiz haría culminar entre nosotros, con amplio acopio de datos y vigorosa acometida, el rechazo, verdaderamente científico él, de todo racismo. Dicho lo anterior, añadiré algunas cosas.

En primer lugar, recordaré la existencia de millones de descendientes directos de los habitantes originarios de América, de sus únicos descubridores. Nos lo dicen con fría crudeza las estadísticas, y algunas son impresionantes. Por ejemplo, en Perú y Ecuador, los indios son más de la tercera parte de sus habitantes; en Guatemala y Bolivia, más de la mitad. Es decir, que en los dos últimos países, sus pretensas «minorías nacionales» son en verdad mayorías reales. Y sin embargo, con la excepción de Paraguay, todos los países iberoamericanos, incluso aquellos donde los «civilizadores» no llegaron al exterminio de los indios, tienen como únicas lenguas oficiales al español o al

portugués: los cuales, notoriamente, *no* son las lenguas de millones de «iberoamericanos» que ni saben qué significa esa palabra (tampoco «latinoamericanos»), y a quienes se les pretende imponer a sangre y fuego otra civilización (¿la nuestra?: en todo caso no será la mía), que es lo mismo que intentaron los conquistadores.

Pero no es necesario consultar las estadísticas para comprobar la sobrevivencia de los llamados indios en buena parte de nuestros países: basta con visitar en ellos un hotel, un restorán, una tienda, un banco. No miremos allí al gerente, al *chef*, al administrador, al director, que si no son del todo «blancos», harán lo posible por disfrazar su mestizaje étnico; busquemos a quienes limpian el piso, lavan la ropa, botan la basura, realizan las tareas más humildes: y en sus caras encontraremos repetidos los rasgos que en espléndidas obras de arte multiseculares se muestran a turistas, para muchos de los cuales aquellos laboriosos apenas si existen como estorbos necesarios, como robots parlantes.

No es una cuestión «racial», en el grotesco sentido zoológico del término. Ni es *sólo* una cuestión social, si esta última es castrada al privársela de su riqueza concreta; es social, sí, pero tomando en consideración, junto al indudable hecho clasista (que nunca existe en abstracto), el hecho de que los indios de América tienen otros idiomas, otras costumbres, otras religiones, otras creencias, otras artes: otras culturas, en fin. Las oligarquías criollas no los han tratado mejor que los colonizadores: a pesar de lo cual, quinientos años después de 1492 millones de indios americanos han conservado sus culturas. No será con la explotación, la ignorancia de sus realidades, el desprecio y el intento cruel y grotesco de imponerles una cultura occidental de segunda o tercera mano, como se logrará que las comunidades indígenas se muevan hacia un mestizaje fértil. Tal mestizaje sólo puede nacer de la interpenetración de las matrices culturales originarias *de unos y otros*: lo que hace más de medio siglo Fernando Ortiz llamó «transculturación»⁹⁵. La cual, a su vez, sólo se logra a plenitud cuando se ha extinguido la explotación: condición, por otra parte, necesaria pero no suficiente, como la historia ha mostrado de sobra; y condición que requiere faenas de varia naturaleza realizadas en común por los dis-

95 Ortiz empleó por primera vez el vocablo en «II. Del fenómeno social de la “transculturación” y de su importancia en Cuba», *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* [...], La Habana, 1940, pp. 136-142. En la «Introducción» al libro, Bronislaw Malinowski expresó su «entusiasta acogida para este neologismo» (p. [xv]), aunque apenas lo empleó (sobre las escasas ocasiones en que lo usó, cf. Fernando Coronil: «Introduction...» a la traducción al inglés de la obra de Ortiz publicada por Duke University Press, Durham y Londres, 1995, pp. xlv-xlvii [nota de marzo del 2000]).

tintos conglomerados que habitan en un país: lo que podría llamarse una transculturación también política. Seres occidentalizados que se consideran sucursales de la civilización han pretendido iluminar a las comunidades indias, supuestamente bárbaras o atrasadas, llevándoles adulteradas versiones de la Biblia, el Libro Mayor o algún manual de marxismo-leninismo. Así no se ha ido ni se puede ir lejos. José María Arguedas, Darcy Ribeiro, Guillermo Bonfil, Rigoberta Menchú, muchísimos más nos han enseñado enormemente sobre esto. La posición al respecto de la derecha, como era esperable, es monstruosa: aun hoy, sus más conspicuos voceros proclaman desvergonzadamente que la modernización de nuestros países (que en sus bocas quiere decir una entrega mayor, más completa al imperialismo) requiere el abandono por los indios de sus culturas, que es como decir de sus almas. En cuanto a la izquierda que de alguna forma comparte, a sabiendas o no, tales criterios, no se ve por qué, en este sentido, merezca ser considerada izquierda; no se ve cómo ninguna comunidad pueda vivirle la historia a otra, ni qué autoridad tienen para impugnar el colonialismo que padecen, quienes se comportan con respecto a otros como colonizadores o subcolonizadores.

La situación no es idéntica, pero es mala, en lo tocante a muchos de los que conservan bien vivas y directas las herencias biológicas y culturales de los africanos traídos a América. De nada ha valido que sus (nuestros) antepasados, habiendo sido sometidos a la selección más brutal que ha sufrido conglomerado humano alguno (sólo se escogía a los más jóvenes y saludables, sólo sobrevivían a la travesía los más fuertes), hayan engendrado en el «Nuevo Mundo» criaturas de vigor y hermosura extraordinarios. Puesto que aquellos fueron esclavos hasta ayer, a estos los persigue en casi todas partes ese marchamo, aunque su enorme superioridad numérica en muchos lugares del Caribe, una fuerte mezcla en otros, tradiciones menos segregacionistas, y

Ortiz lo propuso para que «en la terminología sociológica» pudiera «sustituir, en gran parte al menos, al vocablo *aculturación*» (p. 136). Y añadió: «Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz inglesa *aculturación*, sino que el proceso indica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola» (p. 142). Sobre este fundamental aporte, cf. de Diana Iznaga: *Transculturación en Fernando Ortiz*, La Habana, 1989. Una aplicación del término la hizo Ángel Rama en *Transculturación narrativa en América Latina*, México, 1982. Cf. allí en particular, tocante a esta cuestión, «3. Transculturación y género narrativo», pp. 32-56.

cambios positivos habidos en algunos países, sobre todo en Cuba, hagan imposible la práctica de un *apartheid* como el del Sur de África o de los Estados Unidos.

Tampoco existen en América comunidades de procedencia africana equivalentes a las comunidades indias. Las sobrevivencias africanas idiomáticas, religiosas, artísticas (culturales en general) no pueden homologarse de modo mecánico con las de los indios: el proceso de interpenetración de tales sobrevivencias africanas y las europeas es mayor. No en balde Ortiz forjó el mencionado término «transculturación» al estudiar la realidad de un país sin amerindios sobrevivientes y con fuertes aportes africanos como Cuba, tan similar en éste y muchos otros órdenes a las demás Antillas hispanohablantes; e incluso, con matices a veces grandes, a otras zonas del Caribe. Desde hace tiempo, aquella interpenetración está en marcha. A nadie en sus cabales se le ocurriría decir entre nosotros, por ejemplo, que Hostos, Gómez o Lezama son grandes figuras blancas, y Maceo, los Henríquez Ureña o Guillén, grandes figuras negras. Todos son representantes de una historia, de una cultura mestizas: o híbridas, según prefieren decir ahora algunos autores⁹⁶. Pero en el caso de Garvey no es dable soslayar su enérgico, imprescindible combate en favor de los negros (en países como Haití, Jamaica, Barbados, cuyas poblaciones son en su inmensa mayoría negras, muchos mestizos vienen a ocupar el lugar de los blancos: predicar allí de manera superficial cierto mestizaje, aun cuando se insista en que no es sólo étnico sino sobre todo cultural, puede no ser positivo, no digamos revolucionario). Ni tampoco es dable soslayar el hecho de que también en esta cuestión capital el fin de la explotación es algo necesario pero no suficiente para borrar todos los prejuicios y hacer realidad una transculturación integral.

96 Por ejemplo, Néstor García Canclini, en su valioso libro *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México, D.F., 1990), dijo: «Se encontrarán ocasionales menciones de los términos *sincretismo*, *mestizaje* y otros empleados para designar procesos de *hibridación*. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales —no sólo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje”— y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales» (nota en pp. 14-15: énfasis de N.G.C.). Como es evidente —y lo ratifica el no existir en la bibliografía del libro referencia a título alguno de Fernando Ortiz—, García Canclini no ha tomado en consideración el uso de tales términos por aquél, para quien ni *mestizaje* «suele limitarse» a mezclas «raciales», ni *sincretismo* es «fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas», etc. Por ejemplo, en *Contrapunteo...*, cit. en nota 95, Ortiz habló de «amestizamiento de razas y *culturas*» (p. 138) y de «un nuevo sincretismo de *culturas*» (p. 137): énfasis de R.F.R.; en cambio, en ocasión posterior afirmó que «la mulatez o mestizaje no es hibridismo insustancial, ni eclecticismo [F.O. escribió mucho antes de la rehabilitación «posmodernista» de este concepto], ni decoloración, sino simplemente un *tertium quid*, realidad vital y fecunda, fruto generado por cópula de pigmentaciones y culturas, una nueva sustancia, un nuevo color, un alquitarado producto de transculturación». F.O.: «Preludios étnicos de la música afrocaribañera», *Revista Bimestre Cubana*, enero-febrero de 1947, p. 12. Como se ve, también en este orden la querrela terminológica/conceptual está lejos de haber sido clausurada.

Las discriminaciones de indios y negros (y otras comunidades, como las que tienen orígenes asiáticos) en nuestra América no podrán sobrepasarse, pues, con el *deus ex machina* de un mestizaje milagroso que, al margen de etnias, culturas, clases, engendraría una criatura nacida de una mezcla armónica en donde se habrían fundido además el patrón y el obrero, el gamonal y el pongo, y a la cual sólo le faltaría, para reunir lo diverso, ser a la vez hombre y mujer. Sin negar en absoluto imprescindibles concepciones revolucionarias del mestizaje, y la lucha por la efectiva igualdad de derechos para todos, hay que reconocer, proclamar y defender el derecho a la diferencia tanto étnica como sexual: es absurdo que al indio o al negro se le proponga (que incluso se le pretenda imponer) pasar sin más a ser mestizo, y a la mujer ¿hombre o andrógino? No, no es así como se salvaguarda el carácter múltiple y complejo de nuestros países, tan artificiales a menudo, tan pensados desde fuera y explotados desde todas partes.

Esta (cualquier) posdata no puede ser más extensa que el ensayo que comenta, así que voy a terminar. Querría, antes de hacerlo, que no se olvidara que en aquellas páginas las personas (en primer lugar la del autor) son aleatorias. Aquel no es un texto *ad hominem*, no obstante su carácter a ratos autobiográfico, que más de un comentarista ha señalado. Allí interesan ideas, creencias, posiciones. Que el caso de Borges (al que podría sumar otros, de Sarmiento a Fuentes) sirva de pauta. Salvo cuando se trata del de algún canalla profesional (no recuerdo ahora más que un caso, ínfimo), el lector puede asumir que, sea cual fuere el nombre con que se encuentre (incluso el de Emir Rodríguez Monegal, al que me enfrentaron razones sobre todo políticas, y que acabó interesándose también él, a su manera, por Caliban), ese nombre me atañe, es también el mío: en cierta forma discuto conmigo, con el que fui, con el que me hicieron; excuse pues el lector la irritación, o entiéndala como un autocastigo, o como un momento hacia otra serenidad.

Que con estas aclaraciones salga a la luz de nuevo, a veintidós años de haberlo hecho por vez primera, este texto al que tanto debo, y del que creo que me despido ahora definitivamente, para que ambos (¿o somos tres: el texto, yo ... y Caliban?) podamos respirar en paz y pasar a otras tareas.

La Habana, enero de 1993

CALIBAN REVISITADO*

EN 1985 se han cumplido doscientos cuarenta años de la muerte de Jonathan Swift. Algunos han dicho que terminó idiota, o al menos aquejado de grave desorden síquico. Ignoro si es verdad: la lectura de biografías e historias de seres y cosas que conocí me ha hecho desconfiar de lo que algunos han dicho. En todo caso, de seguro fue antes de tal posible desorden cuando escribió su admirable y famoso epitafio, que comienza diciendo: «Lit ubi saeva indignatio ulterius cor lacerari nequit», y concluye: «Abi, viator, et imitare, si poteris, strenuum pro virili libertatis vindicatore». Así pues, en 1745 marchó a donde la fiera indignación no podría lastimar más su corazón quien se consideraba, y tenía razón al hacerlo, capacitado para retar al viajero, si era capaz de ello, a que imitara su esfuerzo en favor de la libertad del hombre. Esta tarea la realizó Swift en una múltiple y mordiente obra literaria que hoy es menos leída de lo que merece¹, con una excepción: su libro *Viajes de Gulliver* (1726). Este libro es también una tremenda lección para los escritores. Porque el ardiente panfletario que mereciera elogios entre otros de hom-

* Notas para acompañar a selecciones de ensayos del autor aparecidas en varios países. Se publicaron originalmente en *Casa de las Américas*, N° 157, julio-agosto de 1986.

1 En lo que toca al inglés, ello se colige del trabajo de Edward W. Said «Swift as intellectual», *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, 1983. Puedo dar fe de que el hecho se repite con más intensidad en español. Pero en este idioma me complace señalar el trabajo de Beatriz Maggi sobre Swift: «Panfleto y literatura», *Panfleto y literatura*, La Habana, 1982.

bres que me son tan queridos como Bernard Shaw y Bertolt Brecht; el que no se cansó de zaherir los males de la humanidad, ha pasado a la posteridad como un amable fabulador para niños². De su tigre, no indigno del de Blake, se ha hecho un manso gatico que divierte a los lectores menudos. Pero aquel libro fue una sátira nacida de la fiera indignación del autor, como casi todo lo que escribió. Inesperadamente, nos iba a dar aún otra lección con esta metamorfosis. No es una lección nueva ni mucho menos única, pero en su caso adquiere dimensiones estruendosas: un texto, fuera no ya de la intención (a menudo inverificable) de su autor, sino de su contexto, puede llegar a convertirse en algo bien diferente de lo que fue, de lo que es.

Me he permitido este magno recuerdo ante un hecho bien pequeño: están al cumplirse los primeros quince años de mi ensayo *Caliban*, que desde la fecha de su aparición, en las páginas de la revista cubana *Casa de las Américas* (Nº 68, septiembre-octubre de 1971) hasta hoy ha conocido numerosas ediciones tanto en su idioma original como en otros a los que ha sido traducido. También ha conocido una cantidad no pequeña de comentarios. La diversa naturaleza de estos últimos, y el que aquél vuelva a ver la luz a tres lustros de su nacimiento, me lleva a visitarlo de nuevo. Algunos de esos comentarios me siguen provocando gratitud. Otros, como es habitual, los considero equivocados. Pero lo que más me llama la atención es que, arrancado de su contexto, con buena intención en unos casos, con mala en otros, ha habido ocasiones en que se ha convertido en un material irreconocible para mí mismo. De no ser restituido a la coyuntura en relación con la cual se escribió, corre el riesgo de convertirse en una algarabía. Por ello no me queda más remedio que recordar, aunque sea a grandes rasgos, cuál fue la circunstancia de su nacimiento. Trataré de hacerlo.

No soy particularmente afecto a la división de la historia en décadas, tan grata a los anglosajones: pero a veces parece inevitable, como inevitable es la división en siglos. Lo malo está en que tomemos demasiado en serio tales divisiones, y nos imaginemos, por ejemplo, que el primero de enero de 1991 o el primero de enero del 2001 algo definitivamente nuevo comenzó o va a comenzar. Sin embargo, con las precauciones del caso, tanto los siglos como las décadas pueden sernos útiles. Quiero llamar la atención, por ejemplo, sobre un libro notable: *Los sesenta sin excusas* (1984)³.

2 Naturalmente que esto no implica desdén alguno por la literatura infantil, sino simple señalamiento de trasmutación del sentido de una obra.

3 *The 60s without Apology*, ed. por Sohnya Sayres, Anders Stephanson, Stanley Aronowitz, Fredric Jameson, Minneapolis, 1984.

Armado con estas precauciones, es necesario tener en cuenta que *Caliban* apareció en 1971: en el gozne entre la década del sesenta, que ya había concluido, y la del setenta, que acababa de empezar. Quiero evocar la primera de estas décadas, como indica el título del libro mentado, sin excusas: y también sin nostalgias, porque nuevos y necesarios combates habrá siempre. Aquél fue un momento hermoso en que en muchos países la vida intelectual estuvo, al menos en considerable medida, hegemonizada por la izquierda: como en este momento en que escribo está, en no pocos países, hegemonizada por la derecha. No en balde se habla de una nueva derecha en muchos de esos países, mientras en otros una situación similar asume la forma de una aparente despolitización. Razón de más, dicho sea al pasar, para estimar a quienes en esas circunstancias mantienen con valor las banderas justas. La hermosa Revolución Sandinista de Nicaragua, al triunfar en 1979, lo ha hecho en medio de este ambiente. Lo que, sin embargo, no impedirá a las fuerzas democráticas evitar una agresión imperialista directa a la patria de Rubén Darío.

Poco antes de iniciarse la década de los sesenta había llegado al poder la Revolución Cubana, cuya repercusión está lejos de haberse extinguido, pero que se sintió muy fuertemente en esa década. Y en los sesenta se vieron, entre otros hechos, el triunfo de la Revolución Argelina y buena parte de la guerra de Vietnam, cuya conclusión ocurriría tiempo después: acontecimientos que influirían fuertemente en las metrópolis respectivas. La derecha vio desarrollarse ante sus ojos movimientos en favor de «razas» y comunidades oprimidas, de la mujer, de pueblos marginales. No faltó, como es natural, el desvarío, encarnado en fenómenos como los hippies o el *flower power*. En nuestra América, la certidumbre de victoria de movimientos guerrilleros de amplia orientación socialista prendió en muchos corazones y encarnó en innumerables actos heroicos. Jalonando el camino de estas esperanzas quedaron cuantiosas figuras, la más heráldica de las cuales es sin duda la del Che. En nuestra América, también, la literatura, encabezada (pero no absorbida) por la novela, pasó a un primer plano mundial, acompañada de cerca por el nuevo cine y la nueva canción. Al ir a alborear la próxima década, en 1970, fue electo presidente de Chile el socialista Salvador Allende.

Por supuesto, el imperialismo no permaneció (no permanece nunca) de brazos cruzados. Si en lo político acometió múltiples maniobras, desde las agresiones a Cuba y la ocupación de la República Dominicana, la organización de contraguerrillas y la implantación de nuevos tiranos, hasta la Alianza para el Progreso, en lo intelectual urdió una versión académica de la política demagógica que en los años de la Segunda Guerra Mundial había ejemplificado una famosa película de Walt Disney. Esa versión podría haberse llama-

do, en homenaje a dicha película, *Saludos, amigos escritores y artistas latinoamericanos* (en español en el original). Proliferaron becas, florecieron coloquios, surgieron como hongos después de la lluvia cátedras para estudiarnos o diseccionarnos: hasta se habló, con deleznable mal gusto bursátil, del *boom* de nuestra novela. Sería injusto atribuir todo esto a la malevolencia. Hubo una seria actitud por parte de muchos intelectuales e instituciones del mundo occidental volcados hacia las realidades emergentes de lo que hasta entonces había sido como un borrón al margen de la historia. Ello ocurrió en el seno de un interés auténtico por lo que ya en 1952 había sido bautizado por el demógrafo francés Alfred Sauvy «el Tercer Mundo». El manifiesto desdén que se expresa en nuestros días en tantos medios abiertamente reaccionarios, y en otros que les hacen eco (de acuerdo con el corrimiento del espectro hacia la derecha), por el «tercermundismo», no puede hacer olvidar que la preocupación por los países coloniales y excoloniales implicó, y en muchos casos sigue implicando, un genuino interés sin el cual no es dable llegar a entender el mundo en que vivimos.

Ya en los inicios de la Guerra Fría, cuando todavía el Tercer Mundo no había entrado con tanta intensidad en la palestra, los Estados Unidos habían organizado, entre otras maniobras, el Congreso por la Libertad de la Cultura⁴, donde el crudo anticomunismo de los políticos de acción estaba adornado con suspiros intelectuales y desgarraduras de vestes. En español, la revista de este congreso se llamó *Cuadernos*, y no pudo sobrevivir, por su forma esclerosada, a la marea creciente de los años sesenta. Fue así que naufragó en su número 100. Entonces se proyectó y realizó sustituir *Cuadernos* por la revista *Mundo Nuevo*.

La discusión en torno a esta revista es una de las raíces del ambiente en que se iba a gestar *Caliban*. Un grupo de escritores, entre los cuales se encontró el autor de estas líneas, llamó la atención, desde que a mediados de los años sesenta se dio a conocer la futura aparición de dicha revista en París, sobre el hecho de que ella no haría sino darle un rostro más simpático a la anterior, pero que, en esencia, desempeñaría funciones similares a aquélla. *Mundo Nuevo*, literariamente, fue sin duda superior a *Cuadernos*, y en gran medida renovó su equipo. El proyecto era claro: disputarle desde Europa, con visos de modernidad, la hegemonía a la línea revolucionaria en el trabajo intelectual

4 Cf. Christopher Lasch: «The Cultural CoId War: a Short History of the Congress for Cultural Freedom», *Towards a New Past. Dissenting Essays in American History*, ed. por Barton J. Bemstein, Nueva York, 1967.

dentro del continente latinoamericano⁵. Sería equivocado, y nunca fue planteado así por nosotros, pensar que cuantos colaboraran en *Mundo Nuevo* eran necesariamente hostiles a la Revolución. Por el contrario, se trataba de crear un ambiente confuso, que hiciera difícil detectar las verdaderas funciones que se le habían encomendado a dicha revista. Las impugnaciones alcanzaron una nueva medida cuando el 27 de abril de 1966 el *New York Times* publicó un vasto artículo sobre el financiamiento por la CIA del Congreso por la Libertad de la Cultura y sus publicaciones. No obstante los farisaicos desmentidos hechos por dirigentes del Congreso y algunos colaboradores suyos, el 14 de mayo de 1967 los periódicos londinenses *The Sunday Times* y *The Observer* traían extensas informaciones que esclarecían definitivamente el asunto: el secretario ejecutivo del Congreso, Michael Josselson, lo admitía todo en París. Para *The Sunday Times*, se trataba de una «historia de una Bahía de Cochinos literaria». Entre los comentarios en español de estos acontecimientos, fue particularmente significativo un artículo publicado en el semanario uruguayo *Marcha* el 27 de mayo de ese año por el destacado escritor peruano Mario Vargas Llosa: «Epitafio para un imperio cultural». Hace pocos años, Vargas Llosa (ahora bien alejado de la izquierda) ha publicado una selección de sus artículos con el título *Contra viento y marea (1962-1982)*⁶. Por desgracia, en este libro nutrido, sobre el que he de volver, Vargas Llosa no encontró espacio para artículo tan importante, el cual concluía:

El «imperio cultural» armado con tanta minuciosa habilidad, con tanto gasto, se ha desmoronado como un castillo de naipes, y lo lastimoso es que, entre sus ruinas humosas, quedan, maltrechos, ensuciados, culpables e inocentes, los que actuaron de buena fe y los que lo hicieron de mala fe, los que creían estar allí luchando por la libertad y los que sólo pensaban en cobrar un sueldo⁷.

En su número siguiente (del 2 de junio), *Marcha*, entonces con Ángel Rama al frente de su sección literaria, publicó la historia sucinta, en forma de cuaderno cronológico, de las polémicas sobre el asunto, comenzando con las cartas cruzadas entre el director de *Mundo Nuevo* y yo (cartas acogidas por varias publicaciones periódicas), y siguiendo con otros detalles.

Pensar que el «imperio cultural» se había extinguido tan sólo porque una de sus maniobras había sido desenmascarada era tomar los deseos por realidades. *Mundo Nuevo* desapareció tras aquellas revelaciones. Pero dejó sem-

5 Cf. Ambrosio Fornet «*New World* en español», *Casa de las Américas*, N° 40, enero-febrero de 1967.

6 Mario Vargas Llosa: *Contra viento y marea (1962-1982)*, Barcelona, 1983.

7 Mario Vargas Llosa: «Epitafio para un imperio cultural», *Marcha*, 27 de mayo de 1967, p. 31.

brada en gentes muy variadas la posible desconfianza hacia la revolución latinoamericana, que entonces sólo podía ofrecer el ejemplo victorioso de Cuba, casi abrumada por las ilusiones diversas (y hasta contradictorias) que muchos habían depositado en ella, pero realmente limitada a sus escasas fuerzas, y con inevitables errores. En 1968, la discusión en torno a un premio literario otorgado a un libro del poeta Heberto Padilla por la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (que publicó el libro con un prólogo discrepante) dio nuevos impulsos a «los que actuaron de buena fe y los que lo hicieron de mala fe». A lo largo de tres años, el autor de aquel libro siguió trabajando y escribiendo en Cuba. Pero en 1971, el haber estado encarcelado alrededor de un mes bajo la acusación de actividades contrarrevolucionarias (no por la redacción o la publicación de poema alguno) desató una amplia discusión a la que fueron arrastrados, mucho más que nunca antes, hombres y mujeres de mala y buena fe. Comenzaba, por otra parte, el movimiento hacia la derecha. Del lado de los censores de la Revolución Cubana, lo más trascendente fue la aparición de dos cartas abiertas dirigidas a Fidel desde Europa. En la primera se expresaba que los firmantes, no obstante ser «solidarios con los principios y metas de la Revolución Cubana», se dirigían a él «para expresarle sus preocupaciones con motivo de la detención del conocido poeta y escritor Heberto Padilla». Más adelante se explicaba:

Dado que hasta el momento el Gobierno cubano no ha proporcionado ninguna información sobre el asunto, el hecho nos hace temer la reaparición de un proceso de sectarismo más fuerte y peligroso que el denunciado por usted en marzo de 1962 [...] // En el momento en que la instauración de un gobierno socialista en Chile, y la nueva situación creada en Perú y Bolivia, facilitan la ruptura del bloqueo criminal de Cuba por parte del imperialismo norteamericano, el empleo de métodos represivos contra los intelectuales y escritores que han ejercido el derecho de crítica dentro de la Revolución sólo puede tener una repercusión profundamente negativa entre las fuerzas antimperialistas del mundo entero, y muy especialmente de América Latina, para quienes la revolución cubana es un símbolo y una bandera [...]⁸.

Esta carta fue copiosamente divulgada por los medios capitalistas del planeta, convirtiéndose, sean cuales hayan sido las intenciones de algunos de sus firmantes, en una abierta inculpación contra la Revolución Cubana, al dar por sentado «el empleo de métodos represivos», etc. Pero sus tintas palidecieron frente a la segunda carta. Contrariamente a lo que se ha dicho incluso

⁸ Cf. *Libre. Revista Crítica Trimestral del Mundo de Habla Española*, N° 1, septiembre-noviembre [de 1971], pp. [95]-96. Énfasis de R.F.R.

con la mejor voluntad, esta segunda carta no fue la consecuencia necesaria de que no se haya respondido (hecho prácticamente imposible) a la primera. Entre una y otra mediaron un discurso encendido de Fidel, la excarcelación de Padilla y, a solicitud suya, la exposición de una especie de autocrítica que, como se hizo evidente después, no era sino la caricatura maliciosa de las autoacusaciones de los tristemente célebres procesos de Moscú de mediados de los años treinta. Es decir, era un material cuya finalidad era ser descodificado por quienes ya se encontraban dispuestos a considerar a Cuba como viviendo un período similar al llamado «culto a la personalidad» en la URSS de entonces. Esta segunda carta dejó de contar con la adhesión de muchos de los que habían prestado su nombre para la primera. Entre ellos, por la resonancia de su conducta y por su permanente honradez, ocupa lugar destacado Julio Cortázar. En carta suya del 4 de febrero de 1972, en que respondía a otra que le enviara Haydee Santamaría, dijo Cortázar:

en cuanto a la redacción de la primera carta, la que yo firmé, puedo decirte simplemente esto: el texto original que me sometió [Juan] Goytisolo era muy parecido al de la segunda carta, es decir, *paternalista, insolente, inaceptable desde todo punto de vista*. Me negué a firmarlo, y propuse un texto de remplazo, que se limitaba, respetuosamente, a un pedido de información sobre lo sucedido; tú dirás que además se expresaba la inquietud de que en Cuba se estuviera produciendo una «pulsión sectaria» o algo así, y es cierto; teníamos miedo de que eso estuviera sucediendo, pero ese miedo no era ni traición ni indignación ni protesta. Relee el texto, por favor, y compáralo con el de la segunda carta que naturalmente yo no firmé. A ti puedo decirte (la «Policrítica» lo dice también, por supuesto) que lamento que ese pedido de información de compañeros a compañeros se viera completado por esta expresión de inquietud; pero insisto en que de ninguna manera se podía atribuir a los firmantes *una injerencia insolente o un paternalismo como el que muestra la segunda e incalificable carta*⁹.

Esa segunda carta, que tales adjetivos le merecía a Cortázar, expresaba:

Creemos un deber comunicarle nuestra vergüenza y nuestra cólera. El lastimoso texto de la confesión que ha firmado Heberto Padilla sólo puede haberse obtenido mediante métodos que son la negación de la legalidad y la justicia revolucionarias. El contenido y la forma de dicha confesión, con sus acusaciones absurdas y afirmaciones delirantes, así como el acto celebrado en la UNEAC en el cual el propio Padilla y los compañeros Belkis Cuza, Díaz Martínez, César López y Pablo

9 Cf. *Casa de las Américas*, N° 145-146, julio-octubre de 1984, p. 148. El número fue un homenaje a Julio Cortázar a raíz de su muerte. Énfasis de R.F.R.

Armando Fernández¹⁰ se sometieron a una penosa mascarada de autocrítica, recuerdan los momentos más sórdidos de la época del stalinismo, sus usos prefabricados y sus cacerías de brujas. Con la misma vehemencia con que hemos defendido desde el primer día la Revolución Cubana, que nos parecía ejemplar en su respeto al ser humano y en su lucha por su liberación, lo exhortamos a evitar a Cuba el oscurantismo dogmático, la xenofobia cultural y el sistema represivo que impuso el stalinismo en los países socialistas, y del que fueron manifestaciones flagrantes sucesos similares a los que están ocurriendo en Cuba. El desprecio a la dignidad humana que supone forzar a un hombre a acusarse ridículamente de las peores traiciones y vilezas no nos alarma por tratarse de un escritor, sino porque cualquier compañero cubano —campesino, obrero, técnico o intelectual— puede ser también víctima de una violencia y una humillación parecida. Quisiéramos que la revolución cubana volviera a ser lo que en un momento nos hizo considerarla un modelo dentro del socialismo¹¹.

Cortázar murió fiel a las ideas que le había expuesto a Haydee en su carta de 4 de febrero de 1972. Ello se colige del texto añadido a una edición ulterior de su valiente libro *Nicaragua tan violentamente dulce*, que, según el colofón, «se terminó de imprimir el 25 de enero de 1984» en Barcelona (la primera edición, sin ese trabajo, había aparecido ya en Nicaragua en 1983). El nuevo texto se llama «Apuntes al margen de una relectura de 1984». Aunque allí afirma que «si para algo sirvió en definitiva el caso Padilla, fue para separar el trigo de la paja fuera de Cuba», insiste en las presuntas bondades de la primera carta, mientras a la segunda la llama «la famosa carta *de los intelectuales franceses* a Fidel Castro [...] *que fue una carta paternalista e imperdonable por su insolencia*», y a continuación añade: «pero puedo afirmar con todas las pruebas necesarias que esa carta no hubiera sido enviada si el primer pedido de información de los hechos —que firmé con muchos otros— hubiera tenido una respuesta en un plazo razonable»¹².

Evidentemente, Cortázar al escribir esas palabras no había leído el libro ya mentado de Vargas Llosa *Contra viento y marea (1962-1982)*, «impreso en el mes de noviembre de 1983», según su colofón: lo que lo hace prácticamente coetáneo del de Julio. En el libro del peruano aparece dicha segunda carta a Fidel con la siguiente nota al pie:

10 Como se sabe, Padilla y su esposa Belkis Cuza realizan hoy una campaña hostil fuera de Cuba. Se sabe menos que Díaz Martínez, César López y Pablo Armando Fernández —quienes fueron acusados por Padilla— viven y trabajan normalmente en Cuba, y con frecuencia la representan en el extranjero [el primero de ellos abandonó luego Cuba. Nota de 1993].

11 Cf. Mario Vargas Llosa: *op. cit.* en nota 6, pp. 166 y 167.

12 Julio Cortázar: «Apuntes al margen de una relectura de 1984», *Nicaragua tan violentamente dulce*, Barcelona, 1984, p. 13. Énfasis de R.F.R.

La iniciativa de esta propuesta nació en Barcelona, al dar a conocer la prensa internacional el acto de la UNEAC en que Heberto Padilla emergió de los calabozos de la policía cubana para hacer su «autocrítica». Juan y Luis Goytisolo, José María Castellet, Hans Magnus Enzensberger, Carlos Barral (quien luego decidió no firmar la carta) y yo nos reunimos en mi casa y redactamos, cada uno por separado, un borrador. Luego lo comparamos y por votación se eligió el mío. El poeta Jaime Gil de Biedma mejoró el texto enmendando un adverbio¹³.

Vargas Llosa, pues, reconoce varias cosas en esta cita, y en primer lugar haber sido autor de la carta, que no fue, en consecuencia, «de los intelectuales franceses» (proporcionalmente, no más abundantes aquí que en la primera carta). Y añade la lista de sesenta y un firmantes, indiferente al hecho de que muchos de ellos, así como de la anterior carta, expresaron después su desacuerdo con aquella conducta.

Además de dichos documentos, hubo muchos otros en favor y en contra de la posición cubana, esparcidos en numerosas publicaciones.

Si he traído a colación estas cosas, es porque ellas son la chispa que encendió la redacción de *Caliban*. Tres números de la revista *Casa de las Américas* se hicieron cargo de las discusiones. El último de ellos, que tenía el título colectivo *Sobre cultura y revolución en la América Latina*, incluía mi ensayo. Si a estas alturas se lo desgaja de aquella polémica, o no se la toma en cuenta, es evidente que se lo traiciona. No pretendo que el lector esté familiarizado con todos los materiales que surgieron al calor de la polémica, pero sí que recuerde la acritud de la misma. Mis líneas no nacieron del vacío sino de una coyuntura concreta llena de pasión y, por nuestra parte, de indignación ante el paternalismo, la acusación a la ligera contra Cuba, y hasta las grotescas «vergüenza» y «cólera» de quienes habían decidido proclamarse, cómodamente instalados en Occidente, con sus miedos, sus culpas y sus prejuicios, fiscales de la revolución.

Pero también pecaría de simplismo si supusiera que fueron sólo aquellas escaramuzas las que dieron lugar a mi texto. Desde mucho antes, acuciado por el gran desafío intelectual que nos lanzaba la revolución que vivíamos (y vivimos), había venido acercándome a temas que de alguna manera anunciaban el texto de 1971. Básteme recordar algunos trabajos periodísticos de 1959, y los ensayos «El son de vuelo popular» (1962: dedicado a la obra de Nicolás Guillén), «Martí en su (tercer) mundo» (1965), o «Introducción al pensamiento del Che»¹⁴ (1967), para ir señalando algunos escalones previos.

13 Cf. Mario Vargas Llosa, *op. cit.* en nota 6, p. 166, nota al pie.

14 Los dos últimos trabajos fueron luego ampliados y aparecieron, respectivamente, con los títulos «Introducción a José Martí» y «Para leer al Che».

En general, se trataba de una reinterpretación de nuestro mundo, a la luz exigente de la revolución.

No voy a dedicar un tiempo extemporáneo a asuntos como la historia anagramática de *Caliban*, minuciosamente tratada por Roger Toumson en su libro *Trois Calibans* (1981)¹⁵; tampoco a si soy o no afrancesado, según el epíteto que me endilgó, después de un largo silencio, el ex-director de *Mundo Nuevo*, el crítico uruguayo Emir Rodríguez Monegal¹⁶. No me entusiasma discutir con difuntos, ni pretendo negarle la sal y el agua a cuanto escribiera este autor. Pero no creo que su inmersión abierta en la política cultural auspiciada por el imperialismo le hiciera bien. Al llamarme afrancesado, por suponer que mi uso del símbolo de Caliban tenía una raíz francesa (como la tiene una parte de mi formación cultural, también con otras raíces, por supuesto), coincidió, quizá sin saberlo, con una reiterada acusación que me hacía el programa *Cita con Cuba*, de *La Voz de los Estados Unidos de América*, reuniéndome con amigos como Carpentier, Pérez de la Riva y Le Riverand en una suerte de arcaico insulto español de siglos atrás. Rodríguez Monegal parecía olvidar que Caliban es un personaje no francés, sino inglés, por una parte; y que, por otra, fueron escritores de las Antillas de lengua inglesa, como George Lamming, en primer lugar¹⁷, y Edward Kamau Brathwaite, ambos citados en mi texto, quienes vincularon el personaje con nuestras tierras, concretamente el Caribe. En español, sin que ello lo proclame gran mérito, creo que me corresponde la primacía, especialmente considerado el símbolo aplicado a nuestra América. En cualquier caso, a Rodríguez Monegal llegó a interesarle tanto el tema que no paró hasta ofrecer cursos universitarios sobre el mismo, lo que siempre entendí como una forma de involuntario homenaje que me rendía.

A propósito de dos autores vivos quisiera decir algunas cosas: uno es Jorge Luis Borges; otro, Carlos Fuentes. Sobre el primero, a quien se llama en el texto «un escritor verdaderamente importante, aunque discrepe tanto de él»,

15 Cf. Roger Toumson: «Caliban/Cannibale ou les avatars d'un cannibalisme anagrammatique», *Trois Calibans*, La Habana, 1981, pp. 201-299. Sin desdeñar el valor que para otros fines puedan tener la investigación y las conjeturas de Toumson, mucho más cerca del propósito de mi texto está el uso que de él hace Louis-Jean Calvet en *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*, París, 1974, pp. 59, 223 y 224.

16 Emir Rodríguez Monegal: «Las metamorfosis de Caliban», que apareció en inglés en la revista académica estadounidense *Diacritics* (Nº 7, 1977), y en español en la revista política mexicana *Vuelta* (Nº 25, diciembre de 1978).

17 La obra de Lamming *The Pleasures of Exile*, de la que apareció una segunda edición en Londres en 1984, merecía mucha más atención de la que le di en la primera versión de *Caliban*. Creo que le he hecho justicia en la versión que aparece en el presente libro.

es necesario decir que jamás he creído, como sospechó el crítico inglés J. M. Cohen en un útil libro sobre el argentino, que los premios y distinciones de que ha sido objeto hayan tenido nada que ver con su evolución política¹⁸. Por el contrario, siempre creí, y tuve ocasión de ratificarlo, que, con su humor irónico, se trataba de un hombre honrado y modesto, dotado de excepcional talento, cuya brújula política, que lo llevó a elogiar en su juventud a la Revolución de Octubre, a defender luego a la República Española y a oponerse al antisemitismo nazi, se desarticuló con el acceso de Perón al gobierno de su país, lo que también ocurrió a muchos otros argentinos. Sus declaraciones llegaron a ser delirantes, y además, en contra de lo que él mismo piensa, es un escritor de tendencia política, que oscila entre el anarquismo y el conservadurismo¹⁹. Pero sus declaraciones se han ido atenuando, y su calidad literaria me parece, vista su obra en conjunto desde la mucha vejez, aún superior de lo que me parecía entonces. Por último, creo que le asiste la razón al crítico mexicano Jorge Alberto Manrique cuando, al escribir una de las primeras notas sobre *Caliban*, señaló:

Cabría recordar, según el mismo Borges lo ha dicho, que él asume, frente a [...] [la] lectura de Europa una actitud socarrona de francotirador, «desde fuera»: de eso está hecho lo mejor de su obra: y en eso podría reconocerse una actitud de Caliban. Que cada quien tiene sus respuestas, y vale la pena tratar de entenderlas²⁰.

No sería justo, por otra parte, que ocultara que la acidez, y algún que otro sarcasmo expresados a propósito de Fuentes, no tomaban en cuenta sólo su obra, sino también el hecho de que el mexicano, uno de los más importantes narradores latinoamericanos de estos años, después de haber sido un compañero cercano (lo que me gustará que siga siendo), fue uno de los principales colaboradores e ideólogos de *Mundo Nuevo*, firmante de las dos cartas a Fidel en 1971, y autor de líneas injustas contra Cuba. Éste era el telón de fondo que me movía a impugnar vivamente sus criterios de entonces: criterios que, por otra parte, me siguen pareciendo equivocados. Pero desde aquella fecha hasta hoy, si por una parte Fuentes no me ha ahorrado injurias (en vez de argumentos) en más de una entrevista, por otra ha manifestado su adhesión a las revoluciones de Cuba y Nicaragua. No podría visitar mi ensayo sin decir estas cosas, sea cual fuere la reacción que produzcan.

18 Cf. J. M. Cohen: *Jorge Luis Borges*, Edimburgo, 1973, pp. 107-109.

19 Cf. Julio Rodríguez-Luis: «La intención política en la obra de Borges: hacia una visión de conjunto», *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 361-362, julio-agosto de 1980.

20 Jorge Alberto Manrique: «Ariel entre Próspero y Caliban», *Revista de la Universidad de México*, febrero-marzo de 1972, p. [90].

La forma como tuvo que ser escrito *Caliban*, en unos cuantos días, casi sin dormir ni comer, mientras me sentía acorralado por algunos de los hombres que más había apreciado, es responsable de varios cabos sueltos en el trabajo, que dieron lugar a malentendidos. En años sucesivos, traté de atajar esos cabos. Así, por ejemplo, la relación entre nuestra América y su vieja metrópoli colectiva me llevó a escribir «Nuestra América y Occidente»; mientras la relación de Hispanoamérica con España fue abordada en «Contra la Leyenda Negra», que alguien llamó mi declaración de amor a España. Y en un plano más amplio, desbordando las estrecheces regionales, creí imprescindible revisar «Algunos usos de civilización y barbarie». En otros casos, más que consideraciones históricas, me preocupaban consideraciones literarias. Creo que el trabajo que me disgusta menos entre los que he hecho en este orden es «Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana». También he tocado (antes y después) temas menos vastos, limitándome a autores o situaciones particulares, pero con la misma óptica.

Caliban, pues, se me constituyó en una suerte de encrucijada a donde conducían trabajos anteriores y de donde partirían trabajos posteriores. Pero no quisiera ser juzgado por él tomado aisladamente, sino dentro de la constelación formada en torno suyo por mis otros papeles. Mi aspiración no es, no fue nunca, presentar la América Latina y el Caribe como una comarca cortada del resto del mundo, sino como una parte del mundo: una parte que debe ser vista con la misma atención y el mismo respeto que las demás, no como una nueva paráfrasis de Occidente. Varios amigos²¹ me señalaron puntos de contacto (que me honran) entre este propósito mío, tocante a nuestra realidad, y el que acomete para su mundo el palestino Edward W. Said en su notable libro *Orientalism* (1978)²².

Si algo me inquieta hoy en la expresión «Tercer Mundo», es la degradación que acaso involuntariamente supone. No hay más que un mundo, donde luchan opresores y oprimidos, y donde estos últimos obtendrán más temprano que tarde la victoria. Nuestra América está aportando sus matices a esta lucha, a esta victoria. La tempestad no ha amainado. Pero en tierra firme se ven erguirse los náufragos de *La tempestad*, Crusoe y Gulliver, a los que esperan no sólo Próspero, Ariel y Caliban, Don Quijote, Viernes y Fausto, sino también Sofía y Oliveira, el Coronel Aureliano Buendía y, a mitad de camino entre la historia y el sueño, Marx y Lenin, Bolívar y Martí, Sandino y el Che Guevara.

La Habana, 13 de marzo de 1986

21 Fueron, por separado, John Beverley, Ambrosio Fornet y Desiderio Navarro. A ellos agradezco el conocimiento del libro.

22 Edward W. Said: *Orientalism*, Nueva York, 1978.

CALIBAN EN ESTA HORA DE NUESTRA AMÉRICA*

ME COMPLACE comenzar agradeciendo la honrosa invitación con «pie forzado», como dicen nuestros poetas repentistas, que al señalarme el tema me ha obligado a regresar al ensayo aludido en el título y a tratar de complementarlo de alguna manera¹. En este 1991 tal ensayo cumple veinte años de haber visto la luz simultáneamente en Cuba y en México; después se iría a recorrer otros países y otras lenguas. No me da alegría por él ni por mí, sino porque de esa manera prestan algún servicio páginas que no tienen más valor,

* Este trabajo fue leído en Mérida, México, el 8 de julio de 1991, como conferencia inaugural del III Encuentro de Investigadores del Caribe organizado por la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán; y el 6 de septiembre de ese mismo año en la Cátedra de la América Latina y el Caribe de la Universidad de La Habana. En ambos casos, al invitarme, los respectivos organizadores me sugirieron el título aproximado, y, en consecuencia, el contenido de la conferencia. A eso alude la mención en las primeras líneas del «pie forzado». El texto se publicó por primera vez en *Casa de las Américas*, N° 185, octubre-diciembre de 1991.

1 Me atengo a lo que el título anuncia y el espacio permite. En otras ocasiones he vuelto ya sobre el ensayo. Además de los que se recogen en este libro, para el Simposio Internacional *Caliban. Por una redefinición de la imagen de América Latina en vísperas del 1992* (Universidad de Sassari, 15-17 de noviembre de 1990), escribí «Casi veinte años después», que con los otros materiales del Simposio apareció en la revista *Nuevo Texto Crítico* (N° 9-10, de 1992). En la presente conferencia me valgo de algunos aspectos de este último trabajo, así como de la ponencia «Rubén Darío en las modernidades de nuestra América», presentada en el congreso *Rubén Darío: la tradición y el proceso de modernización* (Universidad de Illinois, 5-7 de mayo de 1988), cuya versión original se publicó en *Recreaciones. Ensayos sobre la obra de Rubén Darío* [...], Prólogo y edición de Ivan A. Schulman [...], Hannover, Estados Unidos, 1992.

si alguno, que el de haber invitado a contemplar aspectos de nuestra América con los ojos que nos dio el hombre mayor nacido en este Hemisferio, el caribeño José Martí, cuya irradiación mundial no ha hecho más que comenzar. De Martí son las ideas cardinales de aquel trabajo, y también quiso serlo lo que podría llamarse la estrategia de esas ideas.

A propósito del ensayo de Martí «Nuestra América», cuyo centenario estamos celebrando, uno de los mejores estudiosos de aquél y poeta en todo lo que hace, Cintio Vitier, señaló con su luz habitual la naturaleza y la función de las imágenes martianas en ese texto, lo que en general es válido para el resto de su obra. Tales imágenes no son nunca en él ornamentos ni volutas: es cierto que tienen una innegable raíz poética, pero *por eso mismo* en ellas está «líquida y difusa», para usar palabras unamunianas², la captación profunda de la realidad, el *pensamiento*, término con el que quiero rendir homenaje a José Gaos³, de Martí.

¿Y qué es *Caliban* sino una imagen, una imagen que forjó el deslumbrante poeta Shakespeare, y otro poeta, a mucha distancia (espacial, temporal y de la otra), presentó de manera distinta, pero rindiéndole homenaje al Bardo que volvió a soñar el mundo? Si esa segunda imagen ha logrado hacer ver algunas cosas (el vocablo *idea* es en su origen, como se sabe bien, contemplación o visión), es porque tal es el destino de toda imagen, con independencia de cualquier pretensión didáctica. Un compatriota y amigo de José Lezama Lima, a quien se debe uno de los más encarnizados acercamientos a la *imago*, creo que no necesita insistir mucho en este punto.

Con la perspectiva abierta por la revolución que tiene lugar en mi país desde 1959, y asumiendo e intentando desarrollar, como ya he dicho, el ideario del orientador constante de esa revolución, José Martí, empecé a escribir *Caliban* en un momento difícil para Cuba, y por tanto para mí, al terminar de vivir mis cuarenta años, y, tras algunos días y noches febriles, le di término con cuarenta y uno. Si el tiempo transcurrido desde entonces, en lo estrechamente personal, me ha llevado a ser un sexagenario, ello carece de importancia. Lo importante es cómo ha cambiado el mundo desde 1971, y qué es

2 «Nuestra filosofía, la filosofía española [y *mutatis mutandis* la de nuestra América], está *líquida y difusa* en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos». Miguel de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, décima edición, Buenos Aires, 1952, p. 244. Énfasis de R.F.R.

3 De los varios e importantes trabajos de Gaos sobre nuestro «pensamiento» quiero nombrar en especial su memorable *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, México, 1945. Por cierto que, aunque discípulo de Ortega y Gasset, en su concepción del «pensamiento» quizá Gaos esté más cerca de Unamuno que de Ortega.

menester añadir hoy para la más útil lectura de ese texto y de otros que son su compañía.

En 1971 estaba aún fresca la acogida internacional recibida por la narrativa latinoamericana, en representación de una cultura viviente. En aquella ocasión propuse ir señalando algunas de las fechas que jalonaban el advenimiento de esa cultura: la última de esas fechas era 1970, con el inicio del gobierno en Chile del socialista Salvador Allende. Si ahora retomamos, para ponerla al día, esa enumeración, el resultado en general no puede sino ser, por decir lo menos, preocupante. Su continuación se abre, precisamente, con el derrocamiento del gobierno de la Unidad Popular en Chile y la muerte heroica del presidente Allende, en 1973. Y si bien en 1979 llegan al poder regímenes revolucionarios en Granada y Nicaragua, cuatro años después, decapitado el primero de esos regímenes con el asesinato de Maurice Bishop, los Estados Unidos invaden la minúscula Granada, obteniendo una victoria vergonzosa y reabriendo el capítulo nunca cerrado del todo de su política de las cañoneras y del Gran Garrote. Nicaragua, por su parte, sufriría una guerra sucia impuesta, con total desprecio de las leyes internacionales, por el gobierno de los Estados Unidos, el cual además decretó un embargo contra la nación centroamericana. Las decenas de millares de nicaragüenses muertos en dicha guerra y la gravísima situación económica provocada por el estrangulamiento del país harían que el Frente Sandinista de Liberación Nacional perdiera las elecciones en febrero de 1990, aunque lograra recibir el cuarenta por ciento de los votos, lo que lo hace la principal fuerza política del país. Desde mediados de los años setenta, Cuba dio pasos concretos para institucionalizar su revolución, incluyendo un plebiscito en el cual el pueblo aprobó por inmensa mayoría la nueva constitución, de carácter socialista; y en 1986 inició un proceso aún en marcha de rectificación de errores, siempre buscando formas y soluciones propias que garantizaran la genuinidad de un acontecimiento histórico de repercusión y horizonte mundiales pero nacido de las entrañas del país y de nuestra América. En diciembre de 1989 los Estados Unidos invadieron de nuevo otra república latinoamericana: esta vez la de Panamá, valiéndose de una excusa falaz. Y aunque en varios países del Continente se conocieron, después de sangrientas dictaduras militares, esperanzadoras pero frágiles aperturas democráticas (las más recientes de las cuales son la del propio Chile, donde el general Pinochet conserva el supremo mando militar, y la de Haití, donde una enorme mayoría popular llevó al Padre Aristide a encabezar un gobierno que empezó a ser acosado desde antes de la toma del poder), esto ocurre cuando una onerosa e impagable deuda externa abrumba a nuestros pueblos y multiplica la exportación de sus capitales en países ya muy lastimados por un creciente intercambio desigual.

Más allá de nuestras fronteras, la llegada al poder en los Estados Unidos, en 1981, de Reagan y su equipo conservador implicó una política altamente agresiva para nuestros países, política explicitada en el *Programa de Santa Fe* (y su segunda formulación) y que prosigue, incrementada, hasta nuestros días. En el texto poco entusiasta «La transición cubana», aparecido en la revista mexicana *Nexos* en julio de 1991, su autor, Francis Pisani, afirma:

Algunos dirigentes del Tercer Mundo temen —y el artículo [publicado en abril de este año, con un «amenazador título», por la revista *Time*] demuestra que no les faltan motivos— que el Nuevo Orden Mundial no sea más que el último seudónimo de la vieja *pax americana* cuyos gastos pagan los latinoamericanos desde la doctrina Monroe de 1823 y de la que, hasta este día, [la] Cuba [revolucionaria] es la única excepción [p. 54].

Muy avanzada la década del ochenta, la Unión Soviética desencadenó una serie de transformaciones conocidas como *perestroika*. Por la repercusión de ésta, y por otras razones, el llamado campo socialista o «socialismo real» desapareció en la Europa del Este, embarcándose casi todos los países que lo integraban en un tránsito hacia lo que se ha nombrado simétricamente «el capitalismo real». Han dejado de existir no el socialismo sino versiones deformes de él, y además el mundo bipolar nacido a raíz de la Segunda Guerra Mundial⁴. Nos encontramos en un mundo unipolar⁵, donde los Estados Unidos (que ya Martí había considerado «una república imperial», «la Roma americana»)⁶ son más arrogantes y agresivos que nunca, aunque tengan aliados que defienden, y defenderán cada vez más, intereses propios entre los otros países capitalistas desarrollados⁷. Las consecuencias de ese cuadro para la América Latina y el Caribe disgregados son sin duda alarmantes. La reciente y espantosa guerra de destrucción contra Iraq, desencadenada por el hecho en verdad inaceptable de que el gobierno de ese país se atreviera a invadir Kuwait como el gobierno de

4 Cf. «Stability and Change in a Bipolar World, 1943-1980», en Paul Kennedy: *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Changes and Military Conflicts from 1500 to 2000*, Nueva York, 1987.

5 En su discurso de 7 de diciembre de 1989 Fidel Castro mencionó el fin del mundo bipolar y la existencia de un mundo unipolar.

6 «En el fiel de América están las Antillas, que serían, si esclavas, mero pontón de una *república imperial* contra el mundo celoso y superior que se prepara ya a negarle el poder, —mero fortín de la *Roma americana* [...]». J.M.: «El tercer año del Partido Revolucionario Cubano. El alma de la Revolución, y el deber de Cuba en América» [1894], *O. C.*, III, 142. Énfasis de R.F.R.

7 Sobre este punto es importante conocer el criterio realista y agudo de Martí, quien escribió en uno de sus cuadernos de apuntes, refiriéndose a nuestra América: «mientras llegamos a ser bastante fuertes para defendernos por nosotros mismos, nuestra salvación, y la garantía de nuestra independencia, están en el equilibrio de potencias extranjeras rivales». J.M.: *O. C.*, XXII. *Fragmentos* [1885-1895], 116.

los Estados Unidos había invadido Panamá, en este último caso impunemente, muestra con descarnado cinismo cuáles son las actuales reglas del juego en el plano internacional. Por lo pronto, una nueva y enérgica derechización del mundo no puede menos que repercutir en nuestro Continente, lo que se pone de manifiesto en varios terrenos, incluyendo desde luego el político pero también el estrictamente cultural, que con frecuencia se traslapan⁸.

Razones universitarias me llevaron a volver a consultar no hace mucho algunos de los libros que fueron leídos con avidez en la década del sesenta, década que ahora tantos quisieran borrar. Varios títulos me llamaron la atención en particular: así, *El saqueo del Tercer Mundo* (1965), de Pierre Jalée, y *Países ricos, países pobres. La brecha que se ensancha* (1965), de L.J. Zimmerman. El saqueo del Tercer Mundo enunciado entonces ha alcanzado niveles descomunales, y en consecuencia lo mismo ha ocurrido con la brecha que se ensancha. Los países capitalistas desarrollados, que en 1968 propuse llamar «subdesarrollantes»⁹, son más ricos que nunca, y los países subdesarrollados por aquellos, cada vez más pobres. A esto se corresponde una fanfarrona y mistificadora ideología antipopular que quizá sólo pueda compararse con la que acompañó al ascenso del fascismo en la primera mitad de este siglo. Parte de la izquierda se encuentra perpleja tanto ante los hechos como ante las ideas propagadas al calor de esos hechos. Ello implica para nosotros (pienso ahora particularmente en quienes en la América Latina y el Caribe no nos resignaremos a plegar nuestras banderas) profundizar en nuestras convicciones, reconocer por supuesto errores, pero subrayando que no pocos de esos errores no son nuestros, ahondar en el caudal de nuestro pensamiento genuino, y extraer lecciones de la ardua y convulsa historia que hemos vivido. En ningún orden podemos aceptar ser juzgados con la vara de medir propia de otras experiencias. En el discurso pronunciado al recibir en 1982 el Premio Nobel de Literatura, García Márquez preguntó: «¿Por qué la originalidad que se nos admite sin reservas en la literatura se nos niega con toda clase de suspicacias en nuestras tentativas tan difíciles de cambios sociales?»¹⁰. Hoy más

8 Cf. Alain Finkielkraut: *La nueva derecha norteamericana. (La Revancha y la Utopía)*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, 1982; y Varios: *Tiempos conservadores. América Latina en la derechización de Occidente*, Quito, 1987.

9 R.F.R.: «Ensayo de otro mundo», *Ensayo de otro mundo*, La Habana, 1967; y «Responsabilidad de los intelectuales de los países subdesarrollantes», *Casa de las Américas*, N° 47, marzo-abril de 1968. Ambos se publicaron también en *Ensayo de otro mundo*, 2a. edición, aumentada, Santiago de Chile, 1969.

10 Gabriel García Márquez: «La soledad de América Latina» [1982], *La soledad de América Latina. Escritos sobre arte y literatura, 1948-1984*, selección y prólogo de Víctor Rodríguez Núñez, La Habana, 1990, p. 508.

que nunca estamos obligados a permanecer fieles a nosotros mismos, a «nuestras tentativas tan difíciles de cambios sociales».

Caliban se escribió cuando la década del sesenta todavía echaba resplandores y hacía nacer esperanzas que en considerable medida habían sido alimentadas por la emergencia del Tercer Mundo después de la Segunda Guerra Mundial. Sabemos cuándo y cómo surgió la expresión Tercer Mundo. Su creador, el demógrafo francés Alfred Sauvy, me comunicó en La Habana, en 1971, que él la empleó por primera vez en un artículo que publicara en 1952 en el semanario *France Observateur*¹¹. Según me explicó, él estableció allí un paralelo con los estamentos de la Francia del XVIII: el Primer Mundo equivalía para él a la nobleza, y correspondía a los países capitalistas desarrollados; el Segundo Mundo, el alto clero, lo encarnaba la Unión Soviética del aún vivo Stalin (*horresco referens*) acompañada por los otros países del entonces llamado campo socialista europeo; y el Tercer Mundo, el Tercer Estado¹², eran los países pobres, que ya se conocían como subdesarrollados¹³, muchos de los cuales eran o habían sido hasta hacía relativamente poco colonias, y en conjunto albergaban (siguen albergando) a la inmensa mayoría de los habitantes del planeta: las tres cuartas partes ahora; probablemente las cuatro quintas partes en el año 2000, es decir, dentro de menos de nueve años. Como sabemos, aquella expresión, que hoy padece de tan mala prensa e inquieta a tantas malas conciencias, hizo rápida fortuna. Después de todo, el Tercer Estado, o parte de él, había sido el beneficiario de la Revolución Francesa. Gobernantes, estudiosos, poetas asumieron con fervor la imagen, la denominación. Llegó a ser de buen tono para las personas más disímiles ocuparse del Tercer Mundo. Pero ese mundo no logró romper el círculo de fuego del subdesarrollo, siguió siendo saqueado por el Primer Mundo, fue sumido aún más en la miseria y el marasmo, y perdió interés a los ojos de muchos, para quienes apenas había sido motivo de devaneo intelectual. No obstante ello, la

11 Cf. «El inventor de “Tercer Mundo”» (sin firma de autor), *Casa de las Américas*, N° 70, enero-febrero de 1972, p. 188. Sobre el papel desempeñado por la emergencia del Tercer Mundo en el pensamiento rebelde y revolucionario de los sesenta, cf. de Fredric Jameson: «Periodizing the 60s», en *The 60s without Apology*, editado por Sohnya Sayries, Anders Stephanson, Stanley Aronowitz y el propio Jameson, Minneapolis, 1984, en particular «1. Third World Beginnings» y «6. In the Sierra Maestra». Este trabajo de F.J. se recoge en su obra *The Ideology of Theory. Essays 1971-1986*, volumen 1: *Situations of Theory*. Volumen 2: *The Syntax of History*, prefacio de Neil Larsen, Minneapolis, 1988. El trabajo en cuestión es el último del primer volumen.

12 Cf. Emmanuel Sieyès: *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* [1789] prefacio de Jean Tulard, París, 1982.

13 Se cree que entre 1944 y 1945 los técnicos de las emergentes Naciones Unidas forjan la expresión «zona económicamente subdesarrollada» para nombrar lo que se había llamado «zonas coloniales o zonas atrasadas». Cf. J.L. Zimmerman: *Países pobres, países ricos. La brecha que se ensancha*, trad. de F. González Aramburo, México, D.F., 1966, p. 1.

contradicción entre los países subdesarrollantes y los países subdesarrollados por aquellos no sólo ha conservado sino que ha acrecentado su vigencia, y es hoy la contradicción principal de la humanidad.

Desde finales de la década pasada, la cual ha sido considerada «una década perdida» para nuestros países, se prefiere dar a aquella contradicción el nombre de relación Norte- Sur, fórmula que parece que se mantendrá durante cierto tiempo. Abogan en favor de este nuevo nombramiento varios hechos, y señaladamente dos: la corrosión que ha venido sufriendo el sintagma Tercer Mundo, y la evaporación de buena parte del que fue considerado Segundo Mundo: de hecho, salvo en la zona europea de la Unión Soviética, ningún gobierno de Europa se propone ahora, así sea nominalmente, la construcción del socialismo; y en el momento en que escribo estas líneas, el destino de la propia Unión Soviética es bien incierto. Los países como China, Corea, Vietnam y Cuba en los cuales están vigentes proyectos socialistas, pertenecen indudablemente al nuevo Sur: el cual, es ocioso decirlo, tiene una connotación socioeconómica antes que geográfica; razón por la cual países como México, los de la América Central y las Antillas, e incluso algunos de la América del Sur, situados al Norte del Ecuador, son, al igual que los restantes de nuestra América (a pesar de lo que algún que otro trasnochado pueda creer), países del Sur, mientras, por ejemplo, la República de África del Sur, en el extremo meridional de África, y Australia son países del nuevo Norte. A este nuevo Norte bien se le pueden aplicar los adjetivos que la víspera de morir en combate Martí, en carta inconclusa a su fraterno amigo mexicano Mercado, dedicó a los Estados Unidos, al llamarlos «el Norte revuelto y brutal que los desprecia»¹⁴; y si «los» correspondió entonces sólo a los países de nuestra América, ahora es evidente que abarca a todos los países del Sur. En este mismo año acaba de aparecer en México la versión en español del informe de la Comisión del Sur, constituida oficialmente en 1987 bajo la presidencia de Julius K. Nyerere. El valioso informe tiene el título *Desafío para el Sur*¹⁵.

Voy a volver a ceñirme a nuestra América, y mencionar un tema que, como el nuevo sentido de Sur, aunque se había esbozado antes encontró desarrollo sobre todo después de la primera aparición de *Caliban*. Me refiero al concepto de *modernidad* entre nosotros: concepto que de una u otra forma se

14 J.M.: Carta a Manuel Mercado de 18 de mayo de 1895, *O. C.*, IV, 168.

15 Comisión del Sur: *Desafío para el Sur*, México, D.F., 1991. El «desafío» se explicita en las pp. 33 y 34.

relacionó con otro que se tenía por más consolidado: el de *modernismo* literario. Y aquí empiezan (o continúan) algunos de nuestros problemas semánticos, pues lo que en lengua castellana llamamos modernismo no se corresponde con lo que en los Estados Unidos, distintos países eslavos o el Brasil llaman así, y que en esos países significa lo que para nosotros es el vanguardismo.

Al parecer, quien suscitó el contrapunto fue Federico de Onís, cuando en su conocida *Antología* de 1934 hablando de Martí dijo: «su modernidad apuntaba más lejos que la de los modernistas, y hoy es más válida y patente que entonces»¹⁶. Otros críticos asumirían también este punto de vista, y De Onís enumerará años después a algunos de ellos: Augier, Iduarte, Lazo, Lida. Pero en el texto, de 1953, en que hará esa enumeración, De Onís añadió una rectificación capital: «Nuestro error», dijo entonces, «está en la implicación de que haya diferencia entre “modernismo” y “modernidad”, porque modernismo es esencialmente, como adivinaron los que le pusieron ese nombre, la busca de la modernidad»¹⁷. Al año siguiente, Max Henríquez Ureña, quien había escuchado a De Onís exponer su importante rectificación (pues se hallaba presente en el llamado Congreso de escritores martianos, realizado en La Habana, donde aquélla se hizo), escribió en su *Breve historia del modernismo*: «Ya en 1888 el vocablo [modernismo] era empleado por Rubén Darío en un sentido general, equivalente a *modernidad* (“calidad de moderno” según el diccionario de la Real Academia Española)»¹⁸.

¿Es pues «modernismo», como aseguró De Onís en 1953, «la busca de la modernidad»? ¿Y esta última, a su vez, si hemos de dar crédito a lo dicho por Max Henríquez Ureña en 1954, se contenta con ser lo que le asigna el diccionario de la Academia: «calidad de moderno»? No parece que hayamos avanzado mucho: y, sin embargo, ha entrado en nuestra liza un vocablo destinado a dar guerra: *modernidad*, cuyas raíces, por cierto, son bien antiguas, pues se remontan a la Edad Media, cuando aparece en latín la expresión *modernitas*. Este término reaparecerá en francés a mediados del siglo XIX, en la pluma de Baudelaire: *modernité*, y de allí pasaría a otros idiomas¹⁹.

16 Federico de Onís: «José Martí. 1853-1895», en *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, Madrid, 1934, p. 35.

17 Federico de Onís: «Martí y el modernismo», *Memoria del Congreso de escritores martianos (febrero 20 a 27 de 1953)*, La Habana, 1953, p. 436.

18 Max Henríquez Ureña: *Breve historia del modernismo*, México, 1954, p. 156.

19 Adrian Marino: «Modernisme et modernité: quelques précisions sémantiques», *Neohelicon*, II, 3-4, Budapest, 1974.

Alfonso Reyes, ante los adoradores de las etimologías, recordó que «nadie se pone a la sombra de una semilla, sino de un árbol»²⁰. El diálogo, sin duda útil, entre modernismo y modernidad no puede ser un diálogo entre semillas, sino entre lo que históricamente han venido a significar esos términos. Aunque, por otra parte, cierta polisemia, aquí como en tantos casos, sea inevitable. En el libro particularmente amargo de Jean Chesneaux *De la modernidad* (1983), que comienza diciendo que la modernidad es la «palabra maestra de nuestra época»²¹, para pasar después a deplorar incansablemente aquello en que ese concepto ha venido a encarnar (y que parece ser más bien la norteamericanización y banalización del mundo en la segunda posguerra de este siglo), se cita esta expresión de Michel Leiris: «En este mundo odioso, en estos tiempos cargados de horror, la modernidad se ha convertido en mierdonidad»²².

Pero por amplia que sea la polisemia con que vamos a encontrarnos en adelante, nunca llegaremos al extremo de Leiris. Es más, trataré de ceñirme a textos en que aquel diálogo entre modernismo y modernidad tenga un sentido que podamos seguir, lo que por supuesto no significa que le demos siempre nuestro acuerdo. Tal diálogo, así considerado, está presente, por ejemplo, en obras sobre el tema de Rafael Gutiérrez Girardot, Ivan A. Schulman y Ángel Rama.

Rafael Gutiérrez Girardot, en su peleador y útil libro *Modernismo* (1983), que se propone «situar las letras hispánicas de fin de siglo en el contexto europeo»²³, afirma que tal libro «abarca también la caracterización del “Modernismo” o de la “Modernidad”, con la que hoy se trata de dilucidar la compleja literatura europea de fin de siglo, de la cual forman parte las letras hispanas de esos dos o tres decenios»²⁴. E Ivan A. Schulman, quien tituló significativamente su ponencia «Modernismo/modernidad: metamorfosis de un

20 Alfonso Reyes: «Prólogo» a *La iliada de Homero, traslado de Alfonso Reyes. Primera parte: Aquiles agraviado*, México, 1951, p. 7. Por su parte, Jorge Luis Borges observó en «Sobre los clásicos»: «Escasas disciplinas habrá de mayor interés que la etimología; ello se debe a las imprevisibles transformaciones del sentido primitivo de las palabras, a lo largo del tiempo. Dadas tales transformaciones, muy poco nos servirá para la aclaración de un concepto el origen de una palabra. Saber que cálculo, en latín, quiere decir piedrita [lo que es familiar a los médicos y a muchos que padecen de cálculos biliares, renales o vesicales] y que los pitagóricos las usaron antes de la invención de los números, no nos permite dominar los arcanos del álgebra; saber que hipócrito era actor, y persona, máscara, no es un instrumento valioso para el estudio de la ética». J.L.B.: *Páginas escogidas*, selección y prólogo de R.F.R., La Habana, 1988, p. 240.

21 Jean Chesneaux: *De la modernité*, París, 1983, p. 5.

22 *Ibid.*

23 Rafael Gutiérrez Girardot: *Modernismo*, Barcelona, 1983, p. 7.

24 *Op. cit.* en nota 23, p. 8.

concepto» (1977), añade: «El modernismo, pese a los enfoques exclusivamente historicistas, es un fenómeno sociocultural multifacético, cuya cronología rebasa los límites de su vida creadora más intensa, fundiéndose con la modernidad en un acto simbiótico y a la vez metamórfico»²⁵.

Si los criterios de Federico de Onís y de Max Henríquez Ureña de cierta manera nos dejan en un instante previo a la discusión contemporánea sobre los conceptos en cuestión, no ocurre igual con los criterios de Gutiérrez Girardot, Schulman y Rama, quienes, no siempre de modo coincidente, nos remiten a una discusión actual. El meollo de esa discusión implica distinguir lo que es propio del modernismo y lo que es propio de la modernidad, y llegar a nociones claras sobre ellos. A este respecto me parecen acertadas varias ideas de Rama. Por ejemplo, cuando postula en 1971:

El modernismo [...] es [...] el conjunto de formas literarias que traducen las diferentes maneras de la incorporación de la América Latina a la *modernidad*, concepción sociocultural generada por la civilización industrial de la burguesía del XIX, a la que fue asociada rápida y violentamente nuestra América en el último tercio del siglo pasado, por la expansión económica y política de los imperios europeos a la que se suman los Estados Unidos²⁶.

O cuando, pasando de la modernidad a la modernización, que hace posible aquélla, nos dice años después:

La modernización, como nunca debemos olvidarlo, no nace de una autónoma evolución interna sino de un reclamo externo, siendo por lo tanto un ejemplo de contacto de civilizaciones de distinto nivel, lo que es la norma del funcionamiento del continente desde la Conquista. Si bien fue un largo reclamo de las culturas latinoamericanas (la capital obra de Sarmiento), sólo comenzó a ser realidad cuando las demandas económicas de las metrópolis externas se intensifican tras la Guerra de Secesión en Estados Unidos y la franco-prusiana en Europa. Las aperturas internas y externas se conjugaron óptimamente en ese momento, aunque las segundas dispusieron de una potencialidad incomparablemente mayor que las primeras, las que a veces se confundían con una simple y quejosa reclamación de ese «orden y progreso» que concluiría siendo la divisa positiva del período²⁷.

De acuerdo con lo anterior, lo que se ha dado en llamar modernidad en relación con nuestra América es el resultado de un proceso de modernización del

25 Ivan A. Schulman: «Modernismo/modernidad: metamorfosis de un concepto», en Varios: *Nuevos asedios al modernismo*, ed. de Ivan A. Schulman, Madrid, 1987, p. 11.

26 Ángel Rama: «La dialéctica de la Modernidad en José Martí» [1971], Varios: *Estudios martianos*, Universidad de Puerto Rico, 1974, p. 129.

27 Ángel Rama: *Las máscaras democráticas del Modernismo*, Montevideo, 1985, p. 32.

capitalismo dependiente en la zona. O, como dije hace quince años, «la modernidad a la cual se abría entonces nuestra América era una dolorosa realidad: entre [1880 y 1920] nuestros países son uncidos, como meras tierras de explotación, al mercado del capitalismo monopolista»²⁸. En consecuencia, no se trató ni remotamente de un caso único, sino de un fenómeno planetario: entonces estaba en trance de ocurrir el paso del capitalismo a su etapa imperialista. Como ha escrito Gutiérrez Girardot, nuestras

«especificidades» que hasta ahora se han considerado como el único factor dominante deben ser colocadas en el contexto histórico general de la expansión del capitalismo y de la sociedad burguesa, de la compleja red de «dependencias» entre los centros metropolitanos, sus regiones provinciales y los países llamados periféricos. La comparación entre las literaturas de los países metropolitanos y de los países periféricos resultará provechosa sólo si se tienen en cuenta sus contextos sociales. De otro modo, las literaturas de los países periféricos seguirán apareciendo como literaturas «dependientes», miméticas, es decir, incapaces de un proceso de definición y de formación original, incapaces de ser, simplemente, literaturas, expresión propia. Ésta, por lo demás, sólo puede perfilarse en una relación de contraste y asimilación con las literaturas o expresiones extrañas. Y, a su vez, este contraste y asimilación sólo son posibles cuando las situaciones sociales son semejantes²⁹.

Los nuestros se hallan sin duda entre esos «países llamados periféricos». Pero tal carácter, ostensible en lo económico y en lo político, al margen de los muchos matices que presenta de un país a otro y de un momento a otro, en forma alguna puede ser trasladado de modo mecánico a nuestra literatura, a nuestras artes, a nuestro pensamiento: es sabido que parte de ellos tiene jerarquía mayor. Como lo sintetizó José Emilio Pacheco en 1982, «nuestras sociedades fracasaron, nuestros poetas no»³⁰.

Cuando Pacheco afirma que «nuestras sociedades fracasaron», entiendo que se refiere al fracaso de esa modernización que «no nace de una autónoma evolución interna sino de un reclamo externo», según palabras de Rama, y, como se ha visto a lo largo de más de un siglo, no ha conducido a ninguno de nuestros países a un desarrollo capitalista. Si bien en grados distintos, todos ellos, con rara excepción, conservan nexos de dependencia económica y política, y esas aberraciones estructurales que aunque desagrade la palabra no cabe más remedio que considerar características del subdesarrollo.

28 R.F.R.: «Para el perfil definitivo del hombre» [1976], *Para el perfil definitivo del hombre*, La Habana, 1981, p. 522.

29 Rafael Gutiérrez Girardot: *op. cit.* en nota 23, p. 25.

30 José Emilio Pacheco: prólogo a *Poesía modernista. Una antología general*, México, 1982, p. 1.

Pero aquellos rasgos deformantes no tienen por qué traducirse de manera automática en la expresión artística de nuestros pueblos, la cual, además de las atendibles razones aducidas por Gutiérrez Girardot, suele disfrutar siempre de un margen de autonomía que en nuestro caso dará ejemplos sobrados. La acogida internacional que hace unas décadas recibió al fin nuestra literatura, en especial nuestra narrativa, fue sólo una prueba de ello. Y hay que decir que, paradójicamente, tal hecho ha sido estimulado por esa misma modernización que en lo estructural ha fracasado. Nuestra literatura, impulsada por un afán de actualización y renovación a la vez que deseosa de mostrar nuestro rostro auténtico (no tipicista), alcanzó audiencia mundial. Y es innegable que el modernismo hispanoamericano fue la expresión literaria de la entrada de nuestra América en esa modernidad inevitablemente traumática.

La forma como el estremecimiento fue sentido por nuestros mejores espíritus de entonces recorre el conjunto de sus obras, y alcanzó desde los primeros momentos una formulación ya clásica en el texto de José Martí «El Poema del Niágara» (1882)³¹, con un fragmento del cual Ricardo Gullón inicia la sección «Manifiestos modernistas» de su antología *El modernismo visto por los modernistas*³². El tema, característico de la modernidad, de la «muerte de Dios» o la «secularización», para Gutiérrez Girardot «José Martí lo formuló no en su forma manifiesta, sino en su resultado»³³, en aquel texto, el cual para Garfield y Schulman es «una especie de manifiesto sobre la emergente modernidad americana», y aún más: «el ensayo-manifiesto de la modernidad»³⁴, con lo que coincide Rama al llamarlo «texto que puede ser considerado el *Manifiesto de la modernidad* en Hispanoamérica»³⁵.

Sin embargo, no es posible olvidar el carácter atípico de Martí entre los modernistas: no obstante las muchas afinidades que conserva con ellos, él no es fundamentalmente una criatura de letras: es un hombre entregado a la redención de los hombres, y en vías de ininterrumpida radicalización política. Por lo pronto, «El Poema del Niágara», que tanto dice sobre la trepidación sufrida por los modernistas en su existencia, en sus creencias, en su expresión ante el cataclismo que implicaba la modernización que empezaban a vivir, es también para Martí ocasión de hablar de esta

31 J.M.: «El Poema del Niágara», O. C., VII.

32 *El modernismo visto por los modernistas*, introducción y selección de Ricardo Gullón, Barcelona, 1980.

33 Rafael Gutiérrez Girardot: *op. cit.* en nota 23, p. 76. En la p. 144 se llama a dicho texto de Martí «denso prólogo al poema “Al Niágara”».

34 Evelyn Picon Garfield e Ivan A. Schulman: «Las entrañas del vacío». *Ensayos sobre la modernidad hispanoamericana*, México, 1984, pp. 56 y 80.

35 Ángel Rama: *Las máscaras...*, cit. en nota 27, p. 25.

época de elaboración y transformación espléndidas [...] época en que las colinas se están encimando a las montañas; en que las cumbres se van deshaciendo en llanuras; época ya cercana de la otra en que todas las llanuras serán cumbres. [...] Asístese como a una descentralización de la inteligencia. [...] El genio va pasando de individual a colectivo. El hombre pierde en beneficio de los hombres. Se diluyen, se expanden las cualidades de los privilegiados a la masa; lo que no placará a los privilegiados de alma baja, pero sí a los de corazón gallardo y generoso [...]»³⁶.

Es difícil no pensar que la modernidad a que remite aquí Martí no es la misma que la que produciría la modernización capitalista exógena. Esa *otra* modernidad avizorada por Martí es la que sería asumida por el proyecto de la actual Revolución Cubana, pero aún no por otros proyectos de nuestra América, los cuales explícita o implícitamente se atienen al que ha venido a ser el sentido habitual de la modernidad.

Ahora bien, todavía no se habían apagado (no se han apagado aún) los fuegos de la discusión sobre nuestra modernidad, considerada en su acepción corriente, cuando se cruzaron con nuevos fuegos, provocados por la irrupción de otros conceptos que han conocido singular boga en los años inmediatos. Me refiero como es obvio a lo que se ha llamado la posmodernidad y a su familia, que recibieron bautizo en los países occidentales durante la década del setenta, para designar una realidad visible en las letras y las artes (se dice) desde finales de los años cincuenta y principios de los sesenta³⁷. También en este caso el nombre prendió como una chispa en la pradera seca, saltando de las letras y las artes a las más diversas zonas, incluso la política³⁸. Es inevitable decir que, según es frecuente en casos así, los cuantiosos textos provocados alternan entre la lucidez y la algarabía, entre la precisión y la simple moda. (¿Acaso no hay quienes nos aseguran que el posmodernismo ha muerto ayer o anteayer a manos del neobarroco?).

En español, como es harto conocido, el término *posmodernismo*, con sentido bien diferente, había sido empleado ya en su *Antología* de 1934 por

36 J.M.: «El *Poema...*», cit. en nota 31, 224 y 228.

37 Cf. por ejemplo Ihab Hassan: *The Dismemberment of Orpheus: Towards a Postmodern Literature*, Nueva York, 1971; y Charles Jencks: *The Language of Post-Modern Architecture*, Nueva York, 1977. Cf. en general *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, editado por Hal Foster, Washington, 1983.

38 Cf. *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, editado por Andrew Ross (para el colectivo de *Social Text*), Minneapolis, 1989.

Federico de Onís³⁹; e incluso en 1916, en las primeras páginas de *El Espectador*, Ortega y Gasset había rechazado con energía el siglo XIX llamándolo «el siglo de la modernidad...!», y proponiendo en lugar de ésta lo que llamó no el posmodernismo, pero sí el «inmodernismo». «Por mi parte,» concluyó glosando a Darío, «la suerte está echada. No soy nada *moderno*; pero muy *siglo XX*»⁴⁰.

Estas páginas, esta conferencia no son la ocasión para detenernos en el tema. Quiero sólo decir que me sigue pareciendo convincente el texto «El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío» (1984)⁴¹, de Fredric Jameson, quien acepta allí la tesis general de Ernest Mandel en su libro *Capitalismo tardío*, donde señala que el capitalismo ha atravesado tres momentos fundamentales: el capitalismo de mercado, el estadio monopolista o imperialista, y nuestro propio momento, al que erróneamente se denomina posindustrial, pero para el cual un nombre mejor podría ser el de capitalismo multinacional. Este último, también llamado capitalismo tardío o de consumo,

constituye [...] la forma más pura de capital que haya surgido, una prodigiosa expansión del capital hacia zonas que no habían sido previamente convertidas en mercancías. De aquí que este capitalismo más puro de nuestros días elimine los enclaves de organización precapitalista que hasta el momento había tolerado y explotado de manera tributaria: se siente la tentación de mencionar en este sentido una penetración y colonización nuevas e históricamente originales de la Naturaleza y el Inconciente: me refiero a la destrucción de la agricultura precapitalista del Tercer Mundo a manos de la Revolución Verde, y al auge de la industria de los medios masivos y de la propaganda comercial. De cualquier modo, habrá resultado evidente también que la periodización cultural que he propuesto,

39 Federico de Onís: *Antología...*, cit. en nota 16, esp. pp. xviii-xix y 621-953. No deja de ser curioso el desenfoco que supone que en su artículo «¿Qué es el posmodernismo?» Charles Jencks diga: «Parece que el primero en usar el concepto [posmodernismo] fue el escritor español Federico de Onís en su *Antología de la poesía española e hispanoamericana* (1934) para describir una reacción surgida dentro del modernismo [...], en los *Cuadernos del Norte*, N° 43, julio-agosto de 1987, p. 2. Visiblemente, Jencks no ha reparado en que las palabras castellanas *modernismo* y *posmodernismo* implican conceptos distintos que las palabras inglesas *modernism* y *postmodernism*. Es un punto sobre el que en varias ocasiones ha insistido, con razón, Octavio Paz.

40 José Ortega y Gasset: «Nada “moderno” y muy “siglo XX”» [1916], en *Obras completas*, tomo II, *El Espectador (1916-1934)*, segunda edición, Madrid, 1950, pp. 23-24.

41 Fredric Jameson: «El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío» [1984], *Casa de las Américas*, N° 155-156, marzo-junio de 1986. Cf. también de este autor «La política de la teoría. Posiciones ideológicas en el debate sobre el postmodernismo» [1984], *Criterios. Estudios de Teoría Literaria, Estética y Culturología*, N° 25-28, enero de 1989-diciembre de 1990. En este último trabajo, recogido en la obra del autor citada en la nota 11, Jameson distingue entre posiciones de derecha y de izquierda en cuanto al posmodernismo.

a saber, en los estadios del realismo, el modernismo y el posmodernismo, está a la vez inspirada y confirmada en el esquema tripartito de Mandel⁴².

Para nosotros, en nuestra América, se impone la pregunta de hasta qué punto esta discusión nos atañe. Indudablemente no puede sernos muy estimulante que digamos leer en las primeras líneas del libro programático de Jean-François Lyotard *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (1979), que «este estudio tiene por objeto la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. Se ha decidido llamar a esta condición “postmoderna”». Y más adelante:

Se sabe que el saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción, lo que ya ha modificado notablemente la composición de las poblaciones activas de los países más desarrollados, y que es lo que constituye el principal embudo para los países en vías de desarrollo. En la edad postindustrial y postmoderna la ciencia conservará y, sin duda, reforzará más aún su importancia en la batería de las capacidades productivas de los Estados-naciones. Esta situación es una de las razones que lleva[n] a pensar que la separación con respecto a los países en vías de desarrollo no dejará de aumentar en el porvenir⁴³.

Por ello, si bien al menos desde mediados de la pasada década el tema ha sido considerado en nuestra América⁴⁴, es pertinente la pregunta que desde el título de un trabajo de 1989 se hace George Yúdice: «¿Puede hablarse de postmodernidad en América Latina?». Como también, sin desconocer la coherencia de no pocas respuestas negativas a tal pregunta, me parece digna de consideración la respuesta afirmativa dada por Yúdice:

42 F.J.: «El posmodernismo o la lógica...», citado en nota 41, p. 162.

43 Jean-François Lyotard: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* [1979], traducción de Mariano Antolín Rato, 3a. ed., Madrid, 1987, pp. 9, 16 y 17. Énfasis de R.F.R.

44 Simplemente a modo de ejemplos, bien parciales, puede recordarse la presencia del tema en revistas como *Casa de las Américas*, N° 155-156, marzo-junio de 1986; *Universidad de México...*, N° 437, junio de 1987; *Vuelta*, N° 127, junio de 1987; *David y Goliath...*, N° 52, septiembre de 1987. Sin duda es dable ampliar considerablemente esta lista. El número mencionado de *Vuelta* incluye una nota de Octavio Paz llamada «¿Postmodernidad?», donde se lee: «uno de los primeros en interesarse en el tema, años antes de su presente popularidad, fue Octavio Paz (pido perdón por hablar de mí en la tercera persona). Primero en 1961», etc. Una reclamación similar ya había sido hecha por O.P. en otras ocasiones. Así, en la carta que a propósito de un artículo de John Barth enviara a *La Jornada Semanal*, donde dicha carta, con el título «La querrela del Modernismo», apareció publicada el 20 de octubre de 1985. Aunque más de una vez he visto mencionado el parecido de Paz con Ortega y Gasset, no sé si se ha escrito, como lo merece, un buen trabajo sobre este interesante paralelo. Si bien Ortega careció del talento poético de Paz, ambos han sido ensayistas brillantes de países periféricos a los cuales han querido airear y poner al día, desde perspectivas similares, en ciertos aspectos, a las del Edmund Burke «liberal y contrarrevolucionario» significativamente exaltado por la revista que Paz dirige (cf. Conor Cruise O'Brien: «Vindicación de Edmund Burke», *Vuelta*, N° 176, julio de 1991). Y un punto lateral contribuye a acercar más al español y el mexicano: su énfasis en

si por postmodernidad entendemos las «respuestas/propuestas estético-ideológicas» locales ante, frente y dentro de la transnacionalización capitalista, ya no sólo en Estados Unidos y Europa sino en todo el mundo, el análisis de las culturas latinoamericanas tiene que partir de esta relación dialógica⁴⁵.

Pues no puede negarse que a raíz de la llegada de los europeos a lo que iba a ser llamado América, en 1492, y de las subsiguientes conquista y explotación, nuestra suerte se vinculó hasta hoy (y confiamos que no en el mañana que merecemos) con el desarrollo en los países metropolitanos de las distintas etapas del capitalismo, aunque tal desarrollo haya estado lejos de beneficiarnos: nuestro papel ha sido contribuir a hacerlo posible en lo que sería considerado el Occidente, del que los Estados Unidos formarían parte esencial. Saqueados una y otra vez, nuestros pueblos han padecido pero no ejercido la deseada (y temida) modernidad⁴⁶. Y, sin embargo, desde hace algunos años se nos está anunciando que aquella aspiración carece ya de sentido. Como ha expresado el ensayista paraguayo Ticio Escobar en «Posmodernidad/precapitalismo»:

Impulsadas, casi siempre desde afuera, hacia un ideal de progreso ubicado en un punto futuro que parece cada vez más lejano, las sociedades latinoamericanas ven pasar, desorientadas, a un movimiento contrario que regresa de la modernidad,

hacer ver que ya ellos habían dicho antes (y mejor) lo que otros dirán después. A partir de este punto, confío en que no se me tome a mal expresar mi sorpresa al leer, en la página 194 del polémico y estimulante libro de O.P. *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia* (Barcelona, 1974): «La poesía de la postvanguardia (no sé si haya que resignarse a este nombre no muy exacto que *empiezan a darnos* [sic] algunos críticos) nació», etc. (énfasis de R.F.R.). A un hombre como Paz, tan sensible a que se le nombre o se le ningunee —según el insustituible mexicanismo—, no podrá extrañarle que otro, en este caso yo, eche de menos su nombre. Pues empleé el término *posvanguardismo*, creo que por primera vez en nuestro idioma, para aplicarlo a la poesía de la generación de Lezama (cuya obra *La fijeza* no es de 1944, como dice O.P. en la página 192 de su libro, sino de 1949) y de él, en la conferencia «Situación actual de la poesía hispanoamericana», que ofrecí en la Universidad de Columbia, Nueva York, en 1957, y publicó al año siguiente la *Revista Hispánica Moderna*. Sé que Octavio Paz conoce esta conferencia (a la que se refiere por ejemplo José Olivio Jiménez en el prólogo a su *Antología de la poesía hispanoamericana contemporánea: 1914-1970*, Madrid, 1971), porque tuve el gusto de dársela, y de conversar luego ambos sobre ella, en días felices de París, hace más de treinta años.

45 George Yúdice: «¿Puede hablarse de postmodernidad en América Latina?», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, N° 29, primer semestre de 1989, pp. 106-107. Énfasis de R.F.R.

46 Sobre la ambigüedad del concepto para nuestra América, cf. de Julio Ramos *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, 1989. Ya Ángel Rama había advertido: «La modernidad no es renunciable y negarse a ella es suicida; lo es también renunciar a sí mismo para aceptarla». *Transculturación narrativa en América Latina*, México, 1982, p. 71.

incrédulo ante grandes discursos suyos tenidos hasta hace pocas décadas como dogmas inmutables: el papel salvador de las vanguardias, las promesas de la ciencia y la tecnología de construir un mundo mejor, el triunfo de un modelo civilizatorio único lleno de augurios de bienaventuranza, etc. // El proyecto de la modernidad está en el banquillo de los acusados: sus paradigmas tecnológicos y sus mitos racionalistas ya no convencen; se descubre el lado oculto de sus sueños y el fraude de sus utopías y se denuncia el fracaso de la razón totalizante. [...] Y nosotros, moradores de regiones periféricas, espectadores de segunda fila ante una representación en la que muy pocas veces participamos, vemos de pronto cambiado el libreto. No terminamos aún de ser modernos —tanto esfuerzo que ha costado— y ya debemos ser posmodernos⁴⁷.

La realidad es que dada la internacionalización (o mejor, según palabras de Yúdice, «la transnacionalización capitalista») del mundo, no nos es posible permanecer indiferentes a la posmodernidad. Y no sólo porque, al decir de Claudio Guillén, «la actualidad artística e intelectual, que hemos dado en rotular, para bien o para mal, Posmodernismo», incluya, según él, obras de autores latinoamericanos como Carlos Fuentes, García Márquez, Mujica Láinez, Jorge Ibarguengoitia o Vargas Llosa (otros, por ejemplo Antonio Blanch, proponen a autores diferentes, como Borges y Lezama)⁴⁸, sino porque el capitalismo multinacional o tardío no nos es, no puede sernos ajeno: nos concierne fatalmente, aunque sea desde el lado de la sombra.

En un texto sobre «Posmodernidad, posmodernismo y socialismo» que hace suyos los postulados básicos de Jameson, Adolfo Sánchez Vázquez nos advierte que

la historia es otra de las cabezas que ruedan bajo la guillotina posmodernista. Ya no se trata de la historia sin sujeto, postulada por el estructuralismo francés, ni tampoco de la falta del sentido de la historia, sino que se trata pura y sencillamente de que no hay historia, de que si la ha habido ha llegado a su fin o de que estamos en la *poshistoria*⁴⁹.

47 Ticio Escobar: «Posmodernidad/precapitalismo», *Casa de las Américas*, N° 168, mayo-junio de 1988, p. 13.

48 Claudio Guillén: *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, 1985, pp. 429-430; Antonio Blanch: «Algunas ideas sobre la llamada novela posmoderna», *La Gaceta de Cuba*, abril de 1990, pp. 22-23. Sobre «la aparición de un etnocentrismo en la apasionante discusión actual en torno al posmodernismo» y el «hecho de que hoy, más que nunca, vivimos en la “no simultaneidad de lo simultáneo”» cf. Desiderio Navarro: «Critique de la critique et postmodernisme», *Association Internationale des Critiques Littéraires. Revue*, N° 33, XIV *Colloque International «La critique de la critique»*, 20-24 septembre, 1989, París, 1990, p. 21.

49 Adolfo Sánchez Vázquez: «Posmodernidad, posmodernismo y socialismo», *Casa de las Américas*, N° 175, julio-agosto de 1989, p. 141

Un ejemplo resonante de esa pretensión de decapitar la historia aparece en el muy difundido artículo «¿El fin de la historia?», que el verano de 1989 publicara en la revista *The National Interest* Francis Fukuyama. Dando por sentado el triunfo del capitalismo subdesarrollante, y de su ideología «liberal» (léase «y contrarrevolucionaria»), en los países que han protagonizado la historia durante los últimos siglos, Fukuyama se pregunta: «¿Hemos llegado efectivamente al fin de la historia?»; y se responde:

Nuestra tarea no es contestar en forma exhaustiva los desafíos al liberalismo promovidos por cada mesías medio loco, que anda por el mundo, sino solamente aquellos que se encarnen en fuerzas y movimientos sociales y políticos importantes, y que por lo tanto forman parte de la historia del mundo. Para nuestros fines, importa muy poco qué extraños pensamientos puedan ocurrírseles a la gente de Albania o de Burkina Faso, porque en lo que estamos interesados es en lo que en algún sentido se podría llamar la herencia ideológica común de la humanidad.

No puede menos que recordarse el desdén de otro pensador fuertemente reaccionario, antecesor del nazismo y de Fukuyama: Oswald Spengler, quien en *La decadencia de Occidente* no vaciló en escribir: «Una batalla entre dos tribus del Sudán, o entre los queruscos y los catos, en tiempos de César, o, lo que en esencia es lo mismo, entre dos ejércitos de hormigas, constituye simplemente un espectáculo de la naturaleza viviente»⁵⁰.

Al replicar, también en *The National Interest* (invierno de 1989/1990), a algunos de sus críticos, Fukuyama añadió:

Una última palabra con respecto al Tercer Mundo, pues me han acusado de menospreciarlo. Mis observaciones no estaban destinadas a rebajar su importancia, sino tan sólo a registrar el hecho evidente en sí mismo de que las principales ideologías en torno a las cuales el mundo elabora sus opciones políticas parecen fluir primariamente desde el Primer al Tercer Mundo y no a la inversa. Ignoro por qué ello es así, pero no obstante resulta notable la persistencia con que los revolucionarios de esos países siguen estudiando las obras de filósofos y polemistas del Primer Mundo, fallecidos hace tiempo.

El ex-funcionario del Departamento de Estado norteamericano Fukuyama parece olvidar o desconocer aquí varias cosas. Por ejemplo, que las expresiones metafóricas «Primer Mundo» y «Tercer Mundo» no remiten en la realidad a compartimientos estancos: uno (el llamado «Primero») se ha hecho y se hace sobre la implacable explotación de otro (el llamado «Tercero»), lo que

50 Oswald Spengler: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal* [1918-1922], trad. de Manuel G. Morente, Buenos Aires, México, 1952, tomo 2, p. 72.

los vincula a ambos en una historia común, en la cual el Tercer Mundo suele proveer de mano de obra barata y materias primas (incluso materias primas culturales, con frecuencia folclorizadas), y el Primer Mundo productos elaborados e ideologías dominantes. «Ignoro por qué ello es así», dice este supuesto candoroso, a quien le «resulta notable» que los revolucionarios «de esos países» sigan estudiando a filósofos y polemistas del Primer Mundo «fallecidos hace tiempo». Aquí todo es escandaloso. Fukuyama comenzó sus páginas declarándose secuaz de Hegel, de cierta interpretación derechista de Hegel. Hace pocos años estuve, en un pequeño y bello cementerio de Berlín, ante la tumba del autor de *Fenomenología del espíritu* y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tuve (tengo) la certidumbre de que o la tumba estaba vacía, como pasaba a veces con la del inolvidable conde Drácula, o Hegel es un filósofo fallecido hace tiempo, cuya obra, como se sabe desde el propio siglo XIX, es pasible de una lectura de izquierda. ¿Y por qué demonios el hegeliano de derecha (y de pacotilla) Fukuyama puede evocarlo y nosotros no? Además, cuando los revolucionarios de nuestros países estudiamos a filósofos y polemistas del Primer Mundo (por ejemplo, a Carlos Marx), se trata con frecuencia de personas que combatieron o combaten la esencia de ese mundo, el capitalismo, lo que los hace patrimonio de todos los revolucionarios de hoy, necesariamente anticapitalistas. Por último, ¿qué sabe Fukuyama de los pensadores orgánicos de nuestro mundo? ¿Qué sabe de lo que beneficiaría a la humanidad, digamos, la propagación de los pensamientos de Martí, de Mariátegui, del Che como ya la ha beneficiado la propagación de obras de nuestros escritores y artistas?

El destino de nuestra América no será un destino de hormigas. Cuando María Esther Gilio le preguntó no hace mucho a Noam Chomsky qué opinaba sobre el criterio de Fukuyama, aquél respondió: «Esta idea tomada de Hegel y aplicada al momento actual mueve a risa. De hecho, en los últimos diez años hubo un ataque muy importante a la democracia. El capitalismo ha demostrado ser una catástrofe total. Baste mirar a América Latina, donde este modelo fue aplicado»⁵¹. Ese modelo supone una economía de mercado, neoliberal, auspiciada para nuestros países por los Estados Unidos. He aquí lo que Chomsky opina sobre este hecho:

Para Estados Unidos va a ser mucho más fácil robarlos y explotarlos. Ningún país con poder suficiente accedería a aceptar los principios del mercado. Por ejemplo,

51 María Esther Gilio: Entrevista con Noam Chomsky: «Estados Unidos: de la libertad al conformismo fascista», *Brecha*, 29 de junio de 1990, p. 3.

Estados Unidos tiene la deuda externa más alta del mundo. Pero si el Fondo Monetario dictara a Estados Unidos normas por las que éste debería regir su economía, todo el mundo se reiría a carcajadas. Ningún empresario [norte]americano aceptaría guiarse por esas normas. En Estados Unidos como en Japón, o en cualquier otro país poderoso, el mundo de la empresa se empeña en que exista un fuerte poder estatal que los proteja, que organice subsidios para la industria, que regule el mercado, que intervenga a favor de ellos⁵².

Hace algún tiempo, al señalar ciertas similitudes estructurales entre nuestra América y la Europa periférica, en especial los países del Este de Europa, propuse incrementar la realización de estudios de literatura comparada entre obras de ambas zonas del planeta⁵³. Los sucesos recientes en la Europa Oriental parece que van a acercar aún más esa zona a la nuestra en cuanto a los problemas a afrontar. En este orden, es interesante conocer la opinión expuesta por Chomsky en la entrevista mencionada. Para él, «la Europa del Este tiene en más de un sentido características muy semejantes a América Latina, y Estados Unidos espera que sea también una región que nos abastezca de materias primas, mano de obra barata y oportunidad para explotar la contaminación»⁵⁴.

Otro estudioso norteamericano, James Petras, propone un nuevo paralelo, y extrae singulares conclusiones:

El fracaso del capitalismo de mercado libre en la América Latina es una realidad significativa en la historia mundial contemporánea, tal como el colapso de los regímenes estalinistas en la Europa Oriental. Solamente esto último ha sido resaltado en el mundo por los medios capitalistas, debido a razones obvias. Sin embargo, la crisis socioeconómica del capitalismo de la América Latina es aún más profunda, según cualquier indicador razonable: estándares de vida declinantes, estancamiento económico, astronómicas tasas inflacionarias, fuga de capitales, relaciones entre deuda/exportación insostenibles, migración masiva, etc. Si la crisis y los cambios políticos en la Europa Oriental están aumentando el alcance de la influencia del capitalismo occidental, la crisis en la América Latina eleva por lo menos serias dudas acerca del futuro del capitalismo y ha creado al máximo un caldo de cultivo para la emergencia de regímenes políticos anticapitalistas. A un nivel político, la crisis del capitalismo latinoamericano ha continuado y se ha profundizado, a pesar de cambios en los regímenes políticos, del militar al electoral,

52 *Ibid.*

53 R.F.R.: «Algunos problemas teóricos de la literatura hispanoamericana» [1974], *Casa de las Américas*, N° 89, marzo-abril de 1975, trabajo recogido en el libro del autor *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, La Habana, 1975 y ediciones posteriores.

54 *Op. cit.* en nota 51, p. 3.

desde los conservadores del mercado libre, respaldados por los Estados Unidos, hasta los socialdemócratas de la Segunda Internacional. [...] Objetivamente, la izquierda latinoamericana nunca ha confrontado una situación socioeconómica a nivel de todo el continente tan «madura» para las soluciones socialistas como el presente⁵⁵.

Amigas y amigos: hay que terminar. Voy a hacerlo con la mirada en el porvenir, citando las palabras finales de un texto elaborado colectivamente en la Casa de las Américas para dar a conocer su posición ante el Quinto Centenario; un texto que encabeza al número 184 (julio a septiembre de este año) de la revista *Casa*. Se trata del último punto de una especie de declaración de principios, así que no le exijan a él lo que debe aparecer en los puntos anteriores:

La llegada del Quinto Centenario no puede ser ocasión para azuzar divisiones, rencores, altanerías y odios estériles, sino para insistir, con total respeto para las diferencias que son riquezas, en la integración, tan difícil como imprescindible, de nuestra América. Sólo tal integración («que de hecho», según el paraguayo Augusto Roa Bastos, «existe en potencia, pese a todos los pesares de su fragmentación y balcanización secular[es]»), nos hará posible participar a plenitud en la historia mayor de la humanidad, de la que la prepotente y voraz civilización occidental («una civilización devastadora» [según Martí]) no es en absoluto el triste capítulo último, sino el preludio de una etapa realmente ecuménica, generosa y fraterna, dentro de la cual se hará viable el complejo «fenómeno humano» también en el Continente que honraran tantos hombres y mujeres «desde los viejos tiempos de Netzahualcoyotl» hasta estos días arduos en que sería indigno arriar la esperanza.

55 James Petras; «Transformaciones globales y el futuro del socialismo en la América Latina», *Casa de las Américas*, N° 181, julio-agosto de 1990, p. 4.

CALIBAN QUINIENTOS AÑOS MÁS TARDE*

DE ACUERDO con la invitación que he recibido, hablaré sobre Caliban, y con frecuencia desde él. Hace más de veinte años¹ propuse al mítico hijo de Sycorax como imagen de la cultura correspondiente a lo que José Martí llamó

* Invitado por la Universidad de Nueva York a desarrollar el tema que anuncia el título, en una mesa redonda llamada *Encuentro con el Otro* (lo que hice el primero de octubre de 1992, compartiendo dicha mesa con Kamau Brathwaite y Serge Gruzinski), recibí luego invitaciones de otras universidades de los Estados Unidos. En varias de ellas (Iowa, Illinois en Champaign-Urbana, California en Berkeley y Stanford, Nueva York en Purchase) ofrecí versiones ampliadas del texto inicial. Aun así, por razones de tiempo, no pude leer todo el material que aquí se publica; ni pude, desde luego, valirme de las notas al pie. Algunos pasajes del ensayo los utilicé en otros también escritos en 1992, y dados a conocer en Buenos Aires, Jalapa, Veracruz, Madrid, Florencia y La Habana. Agradezco su generosidad a las amigas y los amigos que me invitaron, así como a las instituciones que me permitieron exponer mis preocupaciones y esperanzas. Y agradezco a Adelaida de Juan (con quien compartí el reciente periplo estadounidense, como hace cuarenta años comparto la vida) el haber puesto en un inglés tolerable, para alivio de los oyentes, estas páginas, varias de las cuales he tenido ahora que traducir al español. Pues Adelaida, que sabe tanto de inglés y español como de arte (lo que comprobaron quienes asistieron a las conferencias que dio al alimón conmigo), no sólo tradujo casi todo, sino que hizo constantes sugerencias, aportó citas (a veces a partir de fuentes increíbles, como el menú de un hotel en Iowa), refrenó mi enlaberinado estilo, escuchó sin cansancio y discutió sin ira. Aunque lleve sólo mi firma, este trabajo, salvo en los costados delirantes, es pues también suyo: lo que, por otra parte, debe ser dicho de cuanto he escrito a partir de mi primer libro de estudios, que en 1993 cumple cuatro décadas de haberse terminado. El texto se publicó por primera vez en *Nuevo Texto Crítico*, N° 11, primer semestre de 1993.

1 Me refiero, naturalmente, al ensayo inicial de este libro.

«Nuestra América»², la cual tiene vastas raíces mundiales. Pero el poderoso concepto-metáfora que es Caliban (insisto: un «concepto-metáfora», en forma alguna solamente «un nombre en una pieza»)³ aludirá en estas páginas no sólo a la América Latina y el Caribe sino, como ha sido tan frecuente, a los condenados de la Tierra⁴ en su conjunto, cuya existencia alcanzó dimensión única a partir de 1492.

Mi tarea aquí, según anuncié, es hablar *desde* Caliban, no siempre *sobre* él. Esto es lo que el ojo de Caliban ve, lo que la voz de Caliban dice quinientos años más tarde. Después de todo, es la mirada y no el objeto mirado lo que implica genuinidad. Tal genuinidad de la mirada, para mencionar un ejemplo de otra importante zona del mundo, explica el hecho de que no haya escritor más inglés que aquel cuyas historias ocurren no sólo en su pequeño país sino también en Verona, en Venecia, en Roma, en Dinamarca, en Atenas, en Troya, en Alejandría, en las tierras azotadas por el ciclón del Mediterráneo americano, en bosques hechizados, en pesadillas inducidas por el ansia de poder, en el corazón, en la locura, en ninguna parte, en todas.

Ahora, medio milenio después de 1492, los invito a hacer un alto en el ya aburrido deporte de remontarnos quinientos años atrás, y participar en el menos frecuente de remontarnos mil. Qué poquita cosa la Europa de 992, ¿verdad? Así como los egipcios, en la época en que practicaban un milenario

2 J.M.: «Nuestra América», *La Revista Ilustrada de Nueva York*, primero de enero de 1891. Se recoge en J.M.: *O.C.*, VI. Sobre la formación e irradiación de este concepto martiano, que se remonta a su destierro en México y Guatemala entre 1875 y 1878, cf.: R.F.R.: «La revelación de nuestra América», *Introducción a José Martí*, La Habana, 1978.

3 En un comentario a mi *Caliban*, que le agradezco por cuanto aprecio su obra, Gayatri Chakravorty Spivak, quien lo llama allí una «conversación» entre Europa y la América Latina (¿y los Estados Unidos?), y cita lo que considera «un conmovedor pasaje» del ensayo, no me parece que entienda siempre su sentido. Por ejemplo, en aquél no se niega, *sino todo lo contrario*, «la posibilidad de una «cultura latinoamericana» identificable»; ni se olvida que Caliban *haya sido* «un nombre en una pieza» (G.C.S.: «Three Women's Texts and a Critique of Imperialism», *Critical Inquiry*, N° 12, otoño de 1985, p. 245). En cuanto a esto último, asumí los personajes shakespearianos (y antes y después de mí muchos otros lo han hecho también, historizándolos) como «conceptos-metáforas», para emplear un útil sintagma de que se valió ese mismo año 1985 la propia Gayatri («Subaltern Studies. Deconstructing Historiography» [1985], *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, 1987, p. 198). O como «personajes conceptuales», según el vocabulario de Gilles Deleuze y Felix Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, 1991, esp. pp. 60-81. Esos aportes terminológicos impiden que, por ejemplo, ante lo que Freud llamó, con perspectiva psicoanalítica, el complejo de Edipo, a alguien se le ocurra decir que Freud olvidó que Edipo es un nombre en una pieza.

4 Naturalmente, me valgo de la denominación acuñada por Frantz Fanon en *Les damnés de la Terre*, prefacio de Jean Paul Sartre, París, 1961. Ya Martí, a finales del siglo XIX, había empleado con un sentido similar la expresión «los pobres de la tierra». Cf. de R.F.R.: «Introducción a José Martí», *Introducción a José Martí*, cit. en nota 2; y «Fanon y la América Latina», *Ensayo de otro mundo*, La Habana, 1967.

egiptocentrismo, miraban por encima del hombro a los griegos que vivieron algunos siglos antes de Cristo, a quienes consideraban niños e impuros, ¿de qué otra manera podían mirar los refinados árabes o los refinados bizantinos (quizá los refinadísimos chinos y ciertamente los mayas ni sospechaban en 992 que existieran europeos); de qué otra manera, digo, podrían mirar a los pobrecitos europeos coetáneos, entonces borrosos y esmirriados, con excepción de los que vivían bajo los regímenes árabe y bizantino: regímenes considerados orientales? No es extraño que Bernard Lewis escribiera sobre *El descubrimiento musulmán de Europa*⁵.

Y si así ocurrió, e incontrovertiblemente ocurrió así, ¿cómo es que mil años después la realidad es tan otra? ¿Qué tendría que ver con ello la llegada de europeos a lo que iba a ser llamado aleatoriamente América? Tal llegada ¿estaría cargada *per se* de algún poder demiúrgico? Pero cuando hace cerca de un milenio este Hemisferio fue visitado por los primeros europeos que se sepa que hayan realizado tal hazaña, Leif Ericson y sus osados marinos nórdicos, nada fundamental cambió en el mundo. La razón es bien simple: aquella aventura no se inscribía en proyecto mayor alguno, ni hubiera podido engendrarlo la apagada Europa de entonces. Otro sería el caso cuando, quinientos años después, por segunda vez arribaran europeos al Hemisferio Occidental, que para ellos fue un Asia apócrifa, pero indudablemente salvadora (como se ha dicho, de no ser por «América» tales europeos habrían perecido en el larguísimo viaje al Asia real, para el cual carecían de vituallas). Esta nueva arribada sí iba a cambiar al mundo. Pues en 1492 no llegaron sólo el mesiánico genovés y sus no menos osados marinos españoles, sino sobre todo un vasto proyecto que esta vez sí germinaba en zonas de la sociedad europea. Harto sabemos que se trataba del capitalismo, el cual requería para su florecimiento, entre otros hechos, del inmisericorde pillaje del resto del planeta (aún no maduro para acceder a *su* propio capitalismo), a fin de hacer posible en beneficio de una parte de los europeos la acumulación originaria de capital. Así alboreó la modernidad (posmodernidad incluida) que iba a llamarse mundo occidental, sinónimo, según han señalado José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea⁶, del capitalismo. Pues como «capitalismo» es más bien incómodo como nombre, ya que hace recordar que el capital vino al mundo «chorreando sangre y lodo por todos sus poros»; como «sociedad burguesa» es también expresión fea, y hasta muchos escritores y artistas europeos del siglo XIX, con mayor

5 Bernard Lewis: *The Muslim Discovery of Europe*, Nueva York, 1982.

6 José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], La Habana, 1963, p. 5; Leopoldo Zea: *América en la historia*, 1956, p. 80.

o menor conciencia de lo que hacían, estigmatizaron al «burgués», haciéndolo (revelándolo) equivalente de beocio o filisteo, pobres pueblos; como así eran las cosas, intelectuales al servicio del capitalismo nacido en Europa, atareados Arieles, le estimularon nombres geográficos en su origen, pero prestigiados por relumbres imperiales y eclesiásticos: «Oeste», «Occidente», «mundo, cultura, civilización o sociedad occidental» son los trajes con que sale de paseo el capitalismo. A veces se añade (sin ningún derecho verdadero) el nombre de «cristiano», y entonces considera que está precioso: es decir, perfumado y letal.

En relación con el orto del capitalismo es necesario destacar varios hechos. En primer lugar, que la invasión de América por europeos que siguió a 1492; la conquista y el genocidio monstruosamente sangrientos, como los han sido siempre; la destrucción de admirables culturas en todos los continentes; la brutal servidumbre impuesta a los aborígenes para hacerlos producir en favor de los conquistadores; los millones arrancados de África (y luego de otros sitios), esclavizados y llevados a trabajar como bestias en regiones donde los aborígenes habían sido exterminados o estaban a punto de serlo; las muy diversas formas ulteriores, directas o indirectas, de explotación, unidas desde luego a la opresión de vastos sectores de sus propios pueblos, desempeñaron (desempeñan) un papel decisivo en el crecimiento del capitalismo (occidental, valga la redundancia), cuyas raíces difícilmente hubieran podido ser más crueles. Una publicación insospechable del menor gesto radical, la revista *Time*, dedicó su entrega especial del otoño de 1992 al tema *Más allá del año 2000. Qué esperar del nuevo milenio*. Entre no pocas cosas digamos pintorescas, en esa entrega se leen estas palabras, elocuentes por aparecer donde aparecen: «El triunfo del Oeste fue en muchos aspectos una sangrienta vergüenza —una historia de atrocidad y rapiña, de arrogancia, avaricia y expoliación ecológica, de desdén hybrístico hacia otras culturas e intolerancia ante creencias no cristianas»⁷. «A confesión de parte relevo de pruebas», reza una fórmula jurídica. Un punto apenas habría que modificar en las líneas de *Time*: el uso del pasado. Tal «sangrienta vergüenza» no es sólo lo que *fue*: es también lo que *es* la historia del Oeste, tal como fue padecida ayer y lo es hoy por el resto del planeta.

En segundo lugar, debe destacarse que no obstante haber sido ibéricos los primeros europeos en establecerse en América, y no obstante los enormes aportes hechos por sus países al desarrollo capitalista *de otros países europeos*

7 John Elson: «The Millenium of Discovery», *Time. Special Issue. Beyond the Year 2000. What to Expect in the New Millenium*, otoño de 1992, p. 18.

(así Holanda, Inglaterra, Francia, Alemania), aquellos países, por razones conocidas, como la expulsión de los judíos de España hace ahora también quinientos años, no alcanzaron ellos mismos tal desarrollo; y, no obstante además ser geográficamente los más occidentales del continente europeo, quedaron al cabo en la periferia de Occidente, como países *paleooccidentales*. Éste sería, *a fortiori*, el caso de países de la Europa central y oriental.

Fuera de Europa, desarrollos capitalistas realmente grandes sólo serían conocidos por unas pocas ex-colonias británicas, cuya metrópoli sucedió a Holanda en cuanto a ser, hasta comienzos de este siglo, la nación capitalista por excelencia: y no ex-colonias cualesquiera (no las de África, Asia y el Caribe, por ejemplo), sino aquellas donde los británicos prácticamente exterminaron a los aborígenes, y reprodujeron y a veces multiplicaron las estructuras metropolitanas. Me refiero desde luego, con variantes, a países como los Estados Unidos, Canadá y Australia, ejemplos de lo que Darcy Ribeiro llamaría «pueblos trasplantados»⁸. Hay, sin embargo, una excepción: Japón, el cual (debido a varios factores, y entre ellos a un equilibrio involuntario, no conocido ni antes ni después, entre grandes potencias depredadoras) logró pasar de su feudalismo a un capitalismo propio y poderoso, convirtiéndose así en el único país no poblado por europeos en que ello ha ocurrido⁹. Pues el ejemplo de los «tigres» o «dragones» de Asia es aún demasiado cercano e indeterminado para hacer posible un juicio suficiente sobre ellos¹⁰.

8 Darcy Ribeiro: *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, 2a. ed. revisada y ampliada, traducida del portugués por Renzo Pi Hugarte, Buenos Aires, 1972, esp. «Tipología étnico-nacional» (pp. 80-90) y «Los pueblos trasplantados» (pp. 401-489).

9 De la bibliografía sobre el importante tema me limitaré a citar: Paul A. Baran: *La economía política del crecimiento* [1957], trad. del inglés por Nathan Warman, 2a. ed. en español, México, 1961, pp. 176-187; L.J. Zimmerman: «El caso del Japón», *Países pobres, países ricos. La brecha que se ensancha* [1965], trad. del inglés por Francisco González Aramburo, México D.F., 1966, pp. 113-125; y Paul Bairoch: «El Japón o la excepción que confirma la regla», *El Tercer Mundo en la encrucijada. El despegue económico desde el siglo XVIII al XX* [1971], trad. del francés por Jacobo García-Blanco Cicerón, 2a. ed. en español, Madrid, 1982, pp. [133]-146 (el proverbio repetido sin ton ni son a que remite el título del último capítulo citado no implica que una excepción pueda probar la *validez* de regla alguna, validez que sería mayor de no haber excepción, sino la *existencia* de aquella: el proverbio tiene pretensión ontológica, no axiológica). Me gustaría conocer puntos de vista japoneses sobre la evolución del país.

10 Pero es útil leer el agudo libro de Walden Bello y Stephanie Rosenfeld *Dragons in Distress. Asia's Miracle Economics in Crisis*, San Francisco, 1990, cuyo conocimiento (precisamente en San Francisco) agradezco a Susan Jonas. El libro estudia los casos de Corea del Sur («Se desenreda un modelo»), Taiwán («en problemas») y Singapur («a la deriva»), y excluye a Hong Kong por sus fuertes vínculos económicos e inminentemente políticos con China. Como algunos voceros de la derecha proponen sin rigor intelectual dragonizar a países de nuestra América, es útil también leer, de Bruce Cuming: «The Abortive Abertura: South Korea in Light of Latin American Experience», *New Left Review*, N° 173, enero-febrero de 1989.

Se da así el caso de que mientras España y Portugal, los países geográficamente más occidentales del continente europeo, no son plenamente «occidentales» sino paleoccidentales (a pesar de sus modernizaciones recientes, que no les han permitido dejar de encontrarse entre los más atrasados de la Comunidad Europea), Japón, país del llamado «Extremo Oriente», no sólo sí es «occidental», sino que, con su kimono computarizado, forma parte del cogollo de «Occidente», del capitalismo más desarrollado, siendo uno de los siete *Big Brothers* cuyos representantes se reúnen de tiempo en tiempo para hablar de cómo repartirse mejor el pastel. Es más, hoy integra el cogollo de ese cogollo, donde hay un solo país europeo (Alemania), uno americano (los Estados Unidos) y uno asiático (Japón). ¿Será necesario añadir a estas alturas que expresiones eurocéntricas como la ya nombrada «Extremo Oriente», y otras como «Medio Oriente», «Cercano Oriente», «tierras lejanas» o *là bas* no significan nada, excepto que quien las usa no está en esos lugares?

Y si en dos ex-colonias inglesas en tierras americanas floreció, siguiendo la estela de su «madre patria», un capitalismo vigoroso, no es extraño que en Iberoamérica, siguiendo las estelas patituertas de España y Portugal, *no* se desarrollara capitalismo vigoroso alguno, sino un capitalismo de segunda, raquítico, periférico, que, como el de gran parte de Asia y África, ha provisto y provee a las naciones hegemónicas de «proletariados externos», para usar la expresión que consagró Toynbee, y hace de la casi totalidad de nuestros países, si no colonias abiertas o encubiertas, neocolonias de diverso pelaje. No ha sido posible saber cómo hubiera sido el capitalismo desarrollado en algunos de esos países, *en uno al menos*, por la sencilla razón de que no lo ha habido, no lo hay, ni lo habrá en nuestra América, si las condiciones presentes no cambian. A dos siglos del inicio de nuestras guerras independentistas (inicio que, aunque por racismo suele no mencionarse tanto como debiera ser, ocurrió en Haití, en 1791), contamos (se dice) con la independencia política, memorias de auténticos héroes, relucientes constituciones, himnos, banderas, escudos, presidentes, parlamentos, estatuas de próceres y de cuatreros (a veces son los mismos), ejércitos y otros hechos y atributos similares. Pero no contamos siquiera con *un* Japón latinoamericano, por modesto que fuera, que se le hubiese escabullido a las grandes potencias para crear un capitalismo de verdad.

Ahora debo hacer una aparente y necesaria digresión. Es claro que debemos rechazar el absurdo término «Descubrimiento» para lo que ocurrió en 1492, pues en aquel momento, el del segundo arribo azaroso de europeos a América —en este caso, Colón con sus tres barquitos españoles—, había en ella decenas de millones de seres humanos, había varias grandes culturas que

conocían desde el cero hasta los astros, y se encontraba una de las dos ciudades más populosas de la época, Tenochtitlán (la otra tampoco estaba en Europa, pues era Pekín); por cierto, la heredera de aquella, la actual México D.F., es de nuevo una de las dos ciudades más populosas del planeta. Y por razones similares, es imprescindible, a fin de ser coherentes, proceder de modo equivalente con el *sistema* terminológico/conceptual del que aquella denominación, «descubrimiento», forma parte: es decir, hay que objetar la ideología de Próspero. Más que nunca hoy, cuando proclaman la muerte de las ideologías (y de paso de muchas otras cosas: de la utopía a la historia, de los sujetos a los grandes relatos legitimadores, del hombre al superhombre, de la modernidad a la totalidad, del autor al arte, y por supuesto del socialismo), quienes dan por sentado que la ideología de Occidente ha triunfado en toda la línea: sobresaturación ideológica a la que con frecuencia dan el pasmoso nombre de desideologización.

No tengo tiempo ni espacio para detenerme en todas y cada una de las mentiras que Occidente ha propagado sobre sí y sobre los demás. Se trata de nombramientos que desde luego han corrido a cuenta suya: quien manda, nombra (lo que se sabía desde mucho antes de Foucault). Me limitaré a mencionar algunas falsedades, de las cuales el que el mundo «occidental» no sea occidental, el Descubrimiento no fuera descubrimiento y los llamados indios de América no sean indios, no es más que un *hors d'oeuvre*. Pues de modo similar, el presunto antepasado por excelencia de Occidente, el mundo griego «clásico», es mucho más afroasiático o, si se quiere, oriental¹¹. El cristianismo, la religión que Occidente proclama (y lastima) como característicamente suya y coonestadora de sus tropelías señoriales, fue una secta, una herejía oriental cuyo hermoso y escandaloso igualitarismo lo hizo arraigar entre los esclavos del Imperio Romano¹². No sólo los supuestos terrores mundiales del año 1000

11 Cf. Martin Bernal: *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Volumen I, *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985* [1987], 6a. ed. en rústica, New Brunswick, New Jersey, 1991. Un segundo volumen, *The Archeological and Documentary Evidence*, New Brunswick, New Jersey, 1992, fue objeto de una ácida crítica, «The World Turned Upside Down», por Emily Vermeule, *The New York Review of Books*, 26 de marzo de 1992. Presumo que esto habrá desencadenado (o formado parte de) una polémica que no he podido seguir. Sobre éste y otros puntos similares, cf. también: Samir Amin: *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, traducido por Rosa Cusminsky de Cendrero, Madrid, 1989.

12 El origen fuertemente popular y rebelde de la implantación del cristianismo en tierras europeas (que ahora la Teología de la Liberación reclama con energía como su pasado orgánico) llevó a Federico Engels a escribir: «La historia del cristianismo primitivo tiene notables puntos de semejanza con el movimiento moderno de la clase obrera». F.E.: «Sobre la historia del cristianismo primitivo», Carlos Marx y F.E.: *Sobre la religión*, Buenos Aires, 1959, p. 272. Cf. también la introducción de Engels a la obra de Marx *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, La Habana, 1973, pp. 34-36.

no existieron nunca¹³, sino que de haber existido sólo habrían afectado a un puñado de europeos (la población de toda la Tierra era entonces aproximadamente la actual población de los Estados Unidos), ya que los calendarios de la gran mayoría de la Humanidad de entonces tenían otras divisiones del tiempo. El término «raza», inventado por occidentales en el siglo XVI, se dice que fue pedido en préstamo a la terminología zoológica: si en efecto fue así, sobran los comentarios. Esta nueva, flamante palabra, «raza», devino muy importante, pues aunque los seres humanos han sabido siempre que hay entre ellos notorias e intrascendentes diferencias somáticas (¿cómo no evocar el *Cantar de los cantares* dedicado a una mujer negra?), sólo a partir de 1492, al iniciarse el saqueo del resto del mundo por Occidente, y con la finalidad de pretender justificar esa rapiña sin igual, se postuló que tales diferencias implicaban significantes fijos de significados no menos fijos, y que esos significados eran positivos en el caso de los de piel «blanca» (de modo más realista, Shaw y Chesterton sugirieron denominaciones como «marrón claro» y «rosado», pues ¿quién rayos ha visto nunca a un ser humano fantasmalmente blanco?) y negativos en los demás casos, considerados «coloreados»¹⁴. El término «civilización», creado

13 Hace tiempo que esta cuestión, en la que todavía creían Michelet y en cierta forma Henri Focillon, fue dilucidada. Cf. por ejemplo, de Edmond Pognon: *L'An Mille...*, París, 1947 (E.P. fue el editor) y *La vie quotidienne en l'An Mille* (París, 1981); y *L'An Mil*, presentado por Georges Duby, París, 1980. En este último libro, se dice que es «a finales del siglo XV, en los triunfos del nuevo humanismo, cuando aparece la primera descripción conocida de los terrores del Año Mil. Ella responde al desprecio que profesaba la joven cultura de Occidente [subrayado mío, R.F.R.] hacia los siglos oscuros y rudos de los que salía, que renegaba, para mirar, más allá de ese abismo bárbaro, hacia la Antigüedad, su modelo» (p. 9). Se trató pues de otra maniobra ideológica de Occidente (entonces, más que «joven», naciente), en su intento de rechazar su verdadero pasado e inventarse otro.

14 La bibliografía sobre el tema es enorme, aunque no siempre satisfactoria y frecuentemente mistificadora. Me sigue pareciendo excelente el libro de Fernando Ortiz *El engaño de las razas* [1946], 2a. ed. La Habana, 1975. Cf. allí «La raza, su vocablo y su concepto», pp. 35-66. Ortiz vincula con notable acopio de datos filológicos e históricos la aparición y difusión de la palabra/concepto «raza», a la explotación y esclavización a que Occidente sometió al resto del mundo a partir de 1492: «la voz "raza" [escribe], no por metáfora sino ya como un sentido más preciso, como una caracterización ostensible y hereditaria o significadora de un conjunto de cualidades congénitas y fatales de los seres humanos, no se empleó en el lenguaje general hasta por los siglos XVI y XVII» [p. 41]. Años después corroborarían Paul Baran y Paul M. Sweezy (en *Capital monopolístico. Un ensayo sobre la estructura socioeconómica norteamericana*, La Habana, 1969, pp. 199-200): «El prejuicio racial, tal como existe en el mundo actualmente, es casi una actitud de los blancos, y tuvo sus orígenes en la necesidad de los conquistadores europeos del siglo XVI en adelante de racionalizar y justificar el robo, la esclavitud y la continua explotación de sus víctimas de color en todo el mundo». Si se tiene en cuenta que las dos últimas décadas del siglo XIX, cuando se inició el saqueo imperialista en grande del planeta, fueron «los años cumbre de la supremacía blanca occidental en todo el mundo» (Harold J. Isaacs: *The New World of Negro Americans*, Nueva York, 1963, p. 119: cit. en Baran y Sweezy, p. 201, n.), se entenderá la independencia y la audacia de Martí cuando en «Nuestra América» (1891), discrepando de la gran mayoría de los pensadores de derecha y de izquierda de su época, escribió: «No hay odio de razas, porque no hay razas» (*op. cit.* en nota 2, p. 22). Cf. algunas opiniones valiosas y relativamente recientes sobre el tema en «Race», *Writing and Difference*, ed. por Henry Louis Gates, Jr., Chicago, 1986.

a mediados del siglo XVIII¹⁵, implicó que el verdadero ser humano vive en la ciudad (del lat. «cives»), mientras quien prácticamente no es humano vive en la selva y es un salvaje (del lat. «silva» provienen el ital. «selvaggio», el fr. «sauvage», el esp. «salvaje», el ing. «savage»). La presunta civilización designó al estado que tenía entonces Occidente, y fue considerada la forma *única* de vida realmente humana, arrojando a las comunidades del resto del planeta, en muchas de las cuales había grandes culturas previas al arribo de Occidente que éste lastimó o desbarató, a la condición de salvajes o bárbaros¹⁶, con lo que la sedicente civilización (la imposición occidental sobre la supuesta barbarie) se convirtió en un arma criminal, incluso en manos cipayas por desgracia bien presentes en nuestra América: idea que, al menos desde 1884 (por cierto, el año en que se inició en Berlín la atroz conferencia civilizatoria en que representantes de numerosos países europeos, más Turquía y los Estados Unidos, se reunieron para dividirse África), desenmascaró José Martí al rechazar

el pretexto de que unos ambiciosos que saben latín tienen derecho natural de robar su tierra a unos africanos que hablan árabe; el pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea¹⁷.

En cuanto a que colonizar es civilizar («la pesada misión del hombre blanco» de que se burla Basil Davidson en su reciente libro *La carga del hombre negro*)¹⁸, es algo tan elemental que ni vale la pena refutarlo.

Por el interés que desde hace unas décadas adquirió el hecho, voy a detenerme un poco en peculiares sintagmas inventados a mediados de la década del cuarenta de este siglo por técnicos de la entonces emergente Organización

15 Sobre la aparición a mediados del siglo XVIII, primero en Francia y luego en otros países europeos, del término «civilización», cf. Lucien Febvre: «Civilisation: évolution d'un mot et d'un groupe d'idées» [1930], *Pour une histoire à part entière*, París, 1962; Émile Benveniste: «Civilisation. Contribution à l'histoire du mot» [1954], *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966; José Antonio Maravall: «La palabra "civilización" y su sentido en el siglo XVIII», leído en el V Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Burdeos, septiembre de 1974.

16 Como en lo que toca a las «razas», la bibliografía sobre esta cuestión es enorme, pero a menudo insatisfactoria. Me he ocupado del tema en varias ocasiones; por ejemplo, en «Algunos usos de civilización y barbarie», *Casa de las Américas*, N° 102, mayo-junio de 1977. Cf. un interesante aporte alemán en: Urs Bitterly: *Los «salvajes» y los «civilizados»*. *El encuentro de Europa y Ultramar* [1976], traducido del alemán por Pablo Sorozábal, México, 1982.

17 J.M.: «Una distribución de diplomas en un colegio de los Estados Unidos» [1884], *O.C.*, VIII, 442.

18 Basil Davidson: *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of the Nation State*, Nueva York, 1992.

de Naciones Unidas para rebautizar eufemísticamente a las tierras de Caliban. Con esta hazaña verbal, Occidente, después de habernos llamado con desdén «barbarie» y «pueblos de color», y rehuendo la recta denominación de colonias, semicolonias o neocolonias (una parte de los contendientes de la Segunda Guerra Mundial había incorporado a su retórica algunos *vocablos* igualitarios), propuso denominaciones en apariencia más neutros, y hasta esperanzadores: primero, «zonas económicamente subdesarrolladas»; más tarde, países «subdesarrollados» e incluso (nada menos) «países en vías de desarrollo»¹⁹. Como se trata, al igual que en casos previos, de términos de relación (pueblos blancos/pueblos de color o coloreados, civilización/barbarie o salvajismo, países colonizadores/países colonizados), es necesario conocer el otro polo. Y se dijo que éste era «países desarrollados». La nueva relación sería pues países desarrollados/países subdesarrollados. Y de ello se colige que si estos últimos se portaban bien y aprendían sus lecciones, podrían llegar a ser como los primeros, los grandes, las personas mayores. Esta aberración, cándida o malintencionada (de acuerdo con el sujeto que la practicara), se llamó «desarrollismo». Como se ha visto, portarse bien supone por ejemplo someterse a las soluciones drásticas, de choque, del Fondo Monetario Internacional, que bajo la enseña letal del neoliberalismo está devastando de nuevo las tierras de Caliban.

Todo se hace claro, sin embargo, si se repara en que el otro polo de «subdesarrollado» o «en vías de desarrollo», *no* es «desarrollado», sino «subdesarrollante» (término que propuse, hasta ahora en vano, hace un cuarto de siglo²⁰, y cuya noción se conservaba en la desvanecida pareja países colonizadores/países colonizados) con aquella polarización, la única real, se ve claramente la verdad no es que unos países se hayan desarrollado de modo robusto, mientras, paralela e independientemente, otros quedaran rezagados o flacos por ser jóvenes o viejos, según el gusto del superficial comentarista, o porque los pueblos respectivos fueran (son) holgazanes o torpes o viciosos o cualesquiera zarandajas por el estilo. Lo que ha ocurrido es que unos pocos países, vampi-

19 Según J.L. Zimmerman, «el término zona *económicamente subdesarrollada* hizo su primera aparición pública, probablemente, en las reuniones de las Naciones Unidas de 1944 y 1945. Antes de esta fecha, la comunidad de los expertos solía hablar de *zonas coloniales* o *zonas atrasadas*» (*Países pobres, países ricos. La brecha que se ensancha*, cit. en nota 9, p. 1). Un breve y útil panorama de la cuestión, ya no de la aventura terminológica, lo ofreció Yves Lacoste en *Les pays sous-développés*, París, 1959.

20 R.F.R.: «Ensayo de otro mundo», *Ensayo de otro mundo*, cit. en nota 4, p. 14. Cf. igualmente «Responsabilidad de los intelectuales de los países subdesarrollantes», *Casa de las Américas*, N° 47, marzo-abril de 1968. Ambos se publicaron también en la segunda edición del libro mencionado, Santiago de Chile, 1969.

rescamente (perdónenme mi frecuente homenaje al conde Drácula), crecieron *a expensas* de otros, muchísimos: que los países *subdesarrollantes subdesarrollaron* (subdesarrollan) a los demás. Sobre esta cuestión, es ya una referencia clásica el libro de Walter Rodney *Cómo Europa subdesarrolló a África*²¹.

Y aquí topamos de nuevo con 1492, pues la división entre un grupo cada vez más pequeño y más rico de países subdesarrollantes y un grupo cada vez más numeroso y más pobre de países subdesarrollados por aquéllos, entre Próspero y Caliban, comenzó a partir de esa fecha, de lo que ocurrió hace quinientos años, aunque sólo quedó fijada, confiemos en que temporalmente, a partir del siglo XVIII, y en especial del siglo XIX, cuando el planeta quedó dividido entre países «ganadores» y países «perdedores», para emplear los términos bruscos usados por Eric Hobsbawm y Paul Kennedy²². Los primeros, parece ocioso decirlo, son aquellos en los que se desarrolló un capitalismo auténtico; los segundos, los que contribuyeron a *aquel* desarrollo a expensas del suyo propio, de su subdesarrollo, pues en ellos sólo pudo (puede) implantarse un capitalismo raquíptico, periférico, como ya ha sido mencionado. Aduciré sólo dos hechos en que esta relación vampiresca sigue viva en 1992: el intercambio desigual y la deuda externa.

Otras denominaciones, como la división entre países del Primer, el Segundo y el Tercer Mundos, o entre países del Norte y el Sur, no añaden gran cosa. La primera división fue acuñada en 1952 por Alfred Sauvy, en memoria del abate Sieyès²³. En la metáfora de Sauvy, según me comentaría él casi dos décadas después²⁴, la nobleza se correspondía con los países de capitalismo desarrollado: el Primer Mundo; el alto clero lo encarnaba la Unión Soviética del aún vivo Stalin (*horresco referens*) acompañada por los otros países del entonces llamado campo socialista europeo: el Segundo Mundo; y el Tercer Estado eran los países pobres, que ya se conocían como subdesarrollados, muchos de los cuales eran o habían sido hasta hacía relativamente poco colonias, y en conjunto albergaban (siguen albergando) a la inmensa mayo-

21 Walter Rodney: *How Europe Underdeveloped Africa*, Dar es Salaam, 1972.

22 Eric J. Hobsbawm: *The Age of Capital 1848-1875*, Londres, 1975, capítulo 7. Cit. por Paul Kennedy en *The Rise and Fall of the Great Powers. Economic Change and Military Conflicts from 1500 to 2000* [1987], Nueva York, 1989, p. 151.

23 Cf. Emmanuel Sièyes: *Qu'est-ce que le Tiers Etat* [1789], prefacio de Jean Tulard, París, 1982.

24 En 1971 le hice en La Habana una breve entrevista a Sauvy, que apareció sin firma, con el título «El inventor de "Tercer Mundo"», en *Casa de las Américas*, N° 70, enero-febrero de 1972, p. 188. Sauvy me dijo que había empleado la denominación por primera vez en un artículo que publicó en 1952 en el semanario *France Observateur*. No he verificado el dato, pero no lo he puesto en duda, a pesar de que para otros autores la fecha de aparición es 1954 o 1956 (no sé sobre qué bases). Stalin moriría en 1953, y el carácter «clerical» del «Segundo Mundo» que me mencionara Sauvy requería la presencia de aquél.

ría de los habitantes de la Tierra: el Tercer Mundo, que pocos años después reuniría por vez primera representantes suyos en Bandung. Como se sabe, aquella expresión, que hoy inquieta a tantas malas conciencias, hizo rápida fortuna, en gran parte debido a una lectura errada, a una extrapolación, de 1789. Pues si el Tercer Estado, o parte importante de él, había sido el beneficiario de la Revolución Francesa, ¿no ocurriría algo similar con el Tercer Mundo: expresión que, por añadidura, voluntaria o involuntariamente, hacía pensar a muchos en una «tercera vía» entre capitalismo y socialismo? Gobernantes, estudiosos, poetas asumieron con fervor la denominación, y por tanto el concepto-metáfora. Llegó a ser de buen tono para las personas más disímiles ocuparse del Tercer Mundo. Pero él no logró romper el círculo de fuego del subdesarrollo, siguió siendo saqueado mediante el neocolonialismo por el «Primer Mundo», fue sumido aún más en la miseria y el marasmo, y perdió interés a los ojos de aquellos para quienes apenas había sido motivo de devaneo intelectual. No obstante, la contradicción entre unos países y otros, entre los grandes señores y los condenados de la Tierra, entre Próspero y Caliban no sólo ha conservado sino que ha acrecentado su vigencia, y es hoy la contradicción principal de la Humanidad.

En 1965 (es decir, en un momento en que aún eran grandes las esperanzas en soluciones cercanas para el «Tercer Mundo») escribía sin embargo Pierre Jalée:

en la hora de la descolonización política, la explotación imperialista de los países del tercer mundo no sólo prosigue sino que se acentúa. La división internacional del trabajo típica del imperialismo se agrava [...] Las sedicentes estructuras inéditas que el imperialismo organiza [...] no hacen sino prolongar el viejo pacto colonial tratando tan sólo de camuflarlo [...] El sol del imperialismo brilla como nunca antes sobre la mitad más desheredada del planeta, sólo que brilla un poco más fuerte [...] //En cuanto a ese tercer mundo al que explota tan ferozmente como ayer, pero que ya se le desliza aquí o allá de entre las manos, el imperialismo duda de su eternidad y procura aprovecharlo al máximo mientras sea posible²⁵.

En 1971 (cuando aquellas esperanzas empezaban a andar de capa caída) añadía Paul Bairoch que la diferencia entre el nivel de vida de ambos grupos de países

llegaba a ser tan importante, que comenzaba a rayar en el escándalo. En efecto, hacia 1950, la renta media *per capita* en el Tercer Mundo era nueve veces menor

25 Pierre Jalée: *Le pillage du tiers monde. Étude économique*, París, 1965, pp. [113] y 122.

que la de los países desarrollados, y esta diferencia era del orden de 1 a 27 entre Asia y los Estados Unidos. La situación económica y social de los países a los que se llamó entonces subdesarrollados, antes de calificarlos, ¡oh pleonasma! [más bien ¡oh ironía!], de países en vías de desarrollo, se convertiría, con razón, en objeto de gran preocupación, en *el problema por excelencia*. [...]// [Sus] progresos han sido lentos; [...] lo que significa que la media de los niveles de renta *per capita* de los países subdesarrollados tardaría, si mantuviera ese ritmo, ciento treinta años (es decir, en el siglo XXII) en alcanzar el nivel de los Estados Unidos de 1970. [...] En 1970 la diferencia entre la renta media *per capita* en el Tercer Mundo y la de los países desarrollados pasó de 1 a 14, contra el 1 a 9 en 1950, poco más o menos. Y entre el Asia subdesarrollada y los Estados Unidos esta diferencia llega a ser de 1 a 42²⁶.

Hoy, en 1992, «la brecha que se ensancha» entre los países ricos y los países pobres, «el pillaje del tercer mundo», «el problema por excelencia» han crecido hasta límites casi intolerables, y *consecuentemente* también ha crecido un pensamiento occidental de derecha que se encarga de sancionar aquellas realidades, como ha venido haciendo desde 1492. Para ello se vale de silencios, reticencias o palabras pomposas o relucientes que cambian de aspecto pero no de función. Las máscaras de Próspero pueden llamarse verdades reveladas, civilización, o incluso, llegado el caso, fascismo (máscara que en su momento perdió), pero el envejecido rostro detrás de las máscaras apenas cambia en su osamenta. Desde luego, *no* se trata, en forma alguna, de *todo* el pensamiento engendrado en el seno de Occidente, el cual tiene sus propias y enriquecedoras contradicciones internas. En cuanto al contrapunto entre Próspero y Caliban, son numerosos los que, de Las Casas y Montaigne a nuestros días, nacidos en tierras de Próspero, han comprendido las razones de Caliban y lo han defendido. Esa comprensión y esa defensa fueron altos momentos de la meditación y la conducta de zonas importantes de Occidente, como se vio con claridad en la ya casi mítica pero muy real década del sesenta de este siglo²⁷. Decididamente, éste no es uno de aquellos altos momentos, y en cambio recuerda demasiado a otros más bien sombríos. Si el imperialismo, lejos de desaparecer, es inmensamente más depredador, lo que sí ha desaparecido en los textos de muchos teóricos *up to date* (o *à la page*, según la zona metropolitana) es la *palabra* (el *concepto*) imperialismo, que se considera del peor gusto usar. Previsiblemente, se le supo-

26 Paul Bairoch: *El Tercer Mundo en la encrucijada...*, cit. en nota 9, pp. 11 a 13. Énfasis de R.F.R.

27 Sobre el papel desempeñado por la emergencia del Tercer Mundo en el pensamiento rebelde y revolucionario de las metrópolis durante la década del sesenta, cf. Fredric Jameson: «Periodizing the 60's», *The 60's without Apology*, ed. por Sohnya Sayres, Anders Stephanson, Stanley Aronowitz y el propio Jameson, Minneapolis, 1984, esp. «I. Third World Beginnings» y «6. In the Sierra Maestra».

ne emparentado (*à rebours*) con los «grandes relatos» cuya crisis, o cuya abierta extinción, ha sido alegremente proclamada por muchos de aquellos teóricos. Los pueblos agredidos, por supuesto, ni se han enterado de que el imperialismo murió en el papel (y ahora, renacido, se llama globalización, neoliberalismo, mercado salvaje, debilitación del Estado en los países pobres, transnacionalización, privatización, nuevo orden mundial... y hasta democracia y derechos humanos, que es llevar el sarcasmo un poco lejos). En vano buscaríamos una mención del imperialismo en libros como *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, 1979. Su autor, el publicitado aunque ya algo arcaico ideólogo subdesarrollante Jean-François Lyotard, quien parte allí de la hipótesis de que «el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna», paso que según él se inició «cuando menos en los años cincuenta, que para Europa señalan el fin de su reconstrucción», añade que en esa (esta) edad,

el antiguo principio de que la adquisición del saber es indisoluble de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso [...] El saber es y será producido para ser vendido [...] Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su «valor de uso». [...] Se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción, [...] que es lo que constituye el principal embudo para los países en vías de desarrollo. En la edad postindustrial y postmoderna, la ciencia conservará y, sin duda, reforzará más aún su importancia en la batería de las capacidades productivas de los Estados-naciones. Esta situación es una de las razones que lleva a pensar que la separación con respecto a los países en vías de desarrollo no dejará de aumentar en el porvenir²⁸.

En esas líneas están dichas varias verdades, que corresponden a la etapa que vive el capitalismo tardío, altamente deshumanizante, y a la terrible situación a que ha sometido a los países superexplotados. Pero en lo que toca a esto último (que es aquí y ahora mi tema), mientras tal situación era presentada con inocultable rechazo por autores como Zimmerman, Jalée, Bairoch y muchísimos más, para quienes se trataba de una circunstancia deplorable en la medida en que afecta a la Humanidad, para autores como Lyotard (quienes es de suponer que consideran a «la Humanidad» como integrante de un vitando o extinguido gran relato), se trata de la mera constatación de un hecho. (Los entomólogos no juzgan). Si los primeros se indignaban, los segundos, domesticados Arieles cibernéticos, hacen bueno el proverbio según el cual la indiferencia es la filosofía de los hartos.

28 Jean-François Lyotard: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* [1979], trad. del francés por Mariano Antolín Rato, Madrid, 1987, pp. 13, 16, 17.

Sobre todo desde la década pasada, se prefiere dar a la contradicción entre los países ricos y los países que ellos empobrecieron y empobrecen el nombre (que ya era usado) de relación Norte-Sur²⁹, fórmula que parece que se mantendrá durante cierto tiempo. Abogan en favor de ese nuevo nombramiento varios hechos, y señaladamente dos: la corrosión semántica que ha venido sufriendo el sintagma Tercer Mundo, y el desvanecimiento del que fue considerado Segundo Mundo, cuyos conductores actuales (no pocos de ellos protagonistas del pasado y responsables de varias de sus deformaciones) aspiran a hacerlo ingresar en el Primero, mientras los obstinados hechos lo arrastran en su gran mayoría hacia el Tercero, donde será (está siendo ya) mal recibido, ante la perspectiva de repartir aún más la pobreza. Los escasos países en los cuales están vigentes complicados y amenazados proyectos socialistas (China, Corea, Vietnam, Cuba) pertenecen indudablemente al nuevo Sur, no obstante esos proyectos y no obstante su ubicación topográfica. Pues no puede olvidarse que estas denominaciones, como hasta hace poco las de Oeste y Este *en sentido moderno*³⁰, aunque nacieron tomando en cuenta ciertas referencias geográficas, desbordan tales referencias; en ambas parejas, se trata de realidades extrageográficas: sociales, económicas, y en el caso de Oeste/Este, además políticas. Razón por la cual lo que ayer se llamó Occidente, hoy tiende cada vez más a ser llamado Norte, así se trate de Australia o de la República de África del Sur.

Ahora, a quinientos años de 1492, ¿qué más puede decir Caliban sobre nuestra centuria, sobre nuestros días? Si ya es corriente, no sólo entre muchos economistas, afirmar que la del ochenta fue una década perdida para la América Latina y el Caribe, Caliban se pregunta si, de modo similar, el ya agonizante siglo XX no habrá sido un siglo perdido.

Recordemos, en primer lugar, la guerra más incomparablemente devastadora y sangrienta de todos los tiempos, que comenzó en Europa en 1914, y en forma alguna puede asegurarse que haya terminado. Todos nos reímos con

29 The South Comission: *The Challenge to the South*, Nueva York, 1990.

30 Pues en sentido tradicional hacía mucho que se hablaba de Oeste y Este, por lo general desde la perspectiva del primero. Cf. libros abarcadores como los de N.I. Konrad: *West-East, Inseparable Twain. Selected Articles*, Moscú, 1967; y Joseph Needham: *Dentro de los cuatro mares. El diálogo entre Oriente y Occidente* [1969], Madrid, 1975. Sobre la construcción por Occidente de cierta imagen de Oriente, es obligada la cita del libro de Edward W. Said *Orientalism*, Nueva York, 1978. En 1997 cumplirá un siglo la novela de Bram Stoker *Drácula*, en cuya primera página un personaje, al llegar a Budapest (todavía «Buda-Pesth» en la obra), afirma: «La impresión que yo tenía era que estábamos dejando el Oeste y entrando en el Este». Tal Este inventado, tenebroso y licantrópico es el que se le endilgará a partir de 1917 a la Revolución de Octubre, y por extensión a buena parte del socialismo.

la tonta broma del personaje que dice: «Adiós, querida, me voy a la Guerra de los Cien Años». Pero por lo general no suele repararse en que se incurre en tontería similar cuando se habla de la conflagración mundial que estalló en 1914. Para empezar, es obvio que el período bélico que ocurrió entre 1914 y 1918 no fue llamado, ni pudo haberlo sido, Primera Guerra Mundial: fue llamado a secas Guerra Mundial o Gran Guerra. Sólo al comenzar un nuevo período de guerra el anterior fue bautizado primero, pues ya había un segundo. Además, considerarlos como dos guerras distintas, y no como dos períodos distintos de la misma guerra, no es sino otra manifestación de nuestra mediocre y jactanciosa era, que pretende borrar o modificar el pasado y usurpar el lugar del futuro, olvidando o inventándose antepasados por una parte, y autonombrándose por otra. Sin embargo, en lo que toca a esto último, para poner otros ejemplos europeos, no sólo la vilipendiada Edad Media, como es obvio, sino tampoco el Renacimiento (que tan buena prensa tiene: no en balde fue el amanecer del capitalismo) usaron los nombres por los que serían conocidos: se sabe que este último término fue empleado por primera vez en el siglo XIX. De modo más sensato, Jean Cocteau explicó que las estrellas que forman la Osa Mayor ignoran que la Tierra las ve componiendo ese dibujo. La llamada (*a posteriori*, desde luego) Guerra de los Cien Años (la cual, por cierto, duró aún más tiempo) no fue una ininterrumpida guerra secular, sino una serie de períodos bélicos que los historiadores llamarían más tarde de aquella manera, sin ignorar las diferencias entre los períodos, pero subrayando sus similitudes. De modo parecido, las llamadas con ligereza Primera y Segunda Guerras Mundiales fueron más similares que diferentes, y el mismo calificativo común, *Mundiales*, revela una semejanza básica, no compartida por ninguna otra contienda bélica. Además, la razón que condujo a la guerra en 1914 (un nuevo reparto, entre unas pocas potencias hegemónicas, de un mundo ya repartido) está aún, por desgracia, muy vigente.

Del infierno de la guerra comenzada en 1914, y con la intención, entre otras, de sofocarla en la raíz, el más ambicioso y dilatado experimento socialista nunca acometido fue iniciado en 1917 en el arcaico imperio zarista, y sus primeros diez días tuvieron en el magnífico muchacho de Harvard John Reed un cronista incomparable. Tal experimento que conmovió al mundo esperanzó a muchos, y aunque conoció grandes dificultades, y en su nombre se cometieron numerosos crímenes y aberraciones, logró, a un precio tremendo, la modernización de un país atrasado que contribuiría decisivamente a la derrota del nazifascismo y luego a un amplio proceso de descolonización. La reciente caída del régimen soviético implicó la de regímenes que impuso (en consonancia con los acuerdos de 1945 en Yalta, donde los

Aliados, vencedores, pretendieron repartirse el mundo) en países cercanos a la hoy disuelta Unión Soviética, por los que atravesó su ejército victorioso, con frecuencia derrotando a regímenes profascistas. Las deformaciones de aquel experimento tras el aislamiento y las agresiones que padeció y la muerte prematura de Lenin, las querellas entre sus posible sucesores y la sangrienta tiranía del triunfante Stalin, más el espectacular fracaso de ese experimento y los esfuerzos caóticos que le han seguido para restablecer el capitalismo, con métodos torpes que preocupan a John Kenneth Galbraith y cuyas consecuencias están en los periódicos, propinaron el más rudo golpe que hayan conocido las esperanzas socialistas.

Desde 1945, la polarización Oeste/Este, nacida con su nuevo significado años antes (recuérdese *La decadencia de Occidente*, de Spengler) y fortalecida especialmente con el surgimiento del fascismo y el nazismo, en gran parte como violentas reacciones del capitalismo ante la Revolución Rusa de 1917 y sus eventuales consecuencias, amenazó con una guerra distinta, que previsiblemente hubiera dado al traste con el experimento humano en su conjunto, según pudo haber ocurrido hace ahora treinta años. Sin embargo, la evaporación del «Este» no ha significado el inicio de la soñada *pax perpetua*, sino, como ya se mencionó, el regreso a un estadio similar al que precedió a 1914. Caliban de ninguna manera desea ser apocalíptico, y confía en no tener ni una gota de razón, pero como los Estados Unidos están tan preocupados con hechos como la presencia en su suelo de tantos productos Sony, Mitsubishi u Honda, y aún más ante la compra de empresas suyas por capitales japoneses, ¿llegará este gran país a sentir un estremecimiento comparable al de la pobre Hispanoamérica al principio de este siglo, cuando nuestro poeta Rubén Darío escribió: «Tantos millones de hombres hablaremos inglés»? Las cosas han cambiado tanto, que este verso, que fue un grito de alarma para los hispanoamericanos, parece ahora haberse convertido en un anuncio de la Escuela de Idiomas Berlitz u otra similar. Pero cien años después de Darío, a comienzos del siglo XXI, ¿escribirá un poeta estadounidense (confiemos que no posposmoderno) algo como «So many millions of us are to speak Japanese»? Dios mío, que las posibles consecuencias espantosas de tal estremecimiento les sean evitadas a nuestros nietos. En todo caso, cuando supo de la existencia de libros como los recientes de Jeffrey E. Garten y Lester Thurow³¹, puede asegurarse que a Caliban no le hizo ninguna gracia.

31 Jeffrey E. Garten: *A Cold Peace. America, Japan, Germany and the Struggle for Supremacy*, Nueva York, 1992; Lester Thurow: *Head to Head. The Coming Economic Battle Among Japan, Europe, and America*, Nueva York, 1992.

Y como he mencionado la amplia descolonización que siguió al segundo período de la Guerra Mundial, debo añadir que aquélla resultó en gran medida otro de los fracasos de este siglo. Pues no pocos países se separaron entonces de sus antiguas metrópolis sólo para ser recolonizados, gracias al neocolonialismo, sobre todo por los Estados Unidos, el país salido grandemente ganancioso (a un precio muy bajo) de aquel período bélico. O para decirlo modificando algo las conocidas palabras de Harry Magdoff³², la nuestra es una era de imperialismo prácticamente sin colonias *tradicionales*, pero con muchas *no tradicionales*: las neocolonias. En consecuencia, hablar de nuestra era neocolonial llamándola poscolonial (al confundirse rasgos políticos más bien superficiales con profundas y decisivas estructuras socioeconómicas), implica la aceptación, acaso involuntaria, de otra de las resonantes falsedades de Próspero.

Por otra parte, ahora que ha concluido la segunda etapa posbélica mundial, se ha visto que los dos países que emergieron económicamente triunfantes de ella fueron los dos grandes derrotados hace más de cuatro décadas en lo militar: Alemania y Japón, los cuales, habiéndoseles impedido punitivamente rearmarse, se enriquecieron.

También hemos asistido a las primeras guerras después de la terminación de la llamada Guerra Fría: guerras calientes que no auguran nada bueno para un futuro en que al desagradable y peligroso equilibrio del terror ha sucedido el desequilibrio mucho más desagradable y peligroso de la arrogancia. Ya tuvimos prueba de ello en la invasión a Panamá en 1989, asombrosamente presentada como la caza de un hombre a quien se perseguía para juzgarlo fuera de su país, en ejercicio de un nuevo avatar del imperialismo, el jurídico (denunciado por una autoridad en la materia como Ramsey Clark), y de quien, como en una irónica novela de crimen, se decía que había pertenecido a la tenebrosa institución que dirigiera el propio presidente del país que ordenara aquella cacería, y, con tal excusa, hizo asesinar a millares de panameños en unas horas, en ejercicio de una original concepción de los derechos humanos.

Y si aquella invasión a Panamá se inscribe en una larga lista de agresiones características de la Política del Gran Garrote o de las Cañoneras, cuyas manifestaciones recorren desde 1898 nuestro Mediterráneo americano³³, al que los

32 Harry Magdoff: «Imperialism without colonies», *Studies in the Theory of Imperialism*, ed. por Roger Owen y Bob Sutcliffe, Nueva York, 1972.

33 Hay una rica bibliografía sobre el asunto, con frecuencia expresión del admirable radicalismo estadounidense. Cf. por ejemplo: Scott Nearing: *El imperio [norte] americano* [¿1920?], trad. del inglés por Carlos Baliño, 2a. ed., La Habana, 1961; Scott Nearing y Joseph Freeman: *La Diplomacia del Dólar. Un estudio acerca del imperialismo norteamericano* [1925], 3a. ed., La Habana, 1973; Julius W. Pratt: *Expansionists of 1898. The Acquisition of Hawaii and the Spanish Islands* [1936], Chicago, 1964.

Estados Unidos han querido convertir en su *mare nostrum*, la guerra contra Iraq en 1991 parece inaugurar una modalidad nueva. Desencadenada por el hecho inaceptable de que el gobierno de aquel país invadiera Kuwait, como el gobierno de los Estados Unidos había invadido Panamá, en este último caso impunemente, contó con el aval de lo que De Gaulle llamó una vez «les Nations dites Unies», las Naciones Unidas (en el Consejo de Seguridad de cuya Organización el solitario voto de Cuba salvó el honor de una época), con una amplísima coalición en que a los países del Norte se sumaron algunos del Sur, y esencialmente con fuerzas armadas estadounidenses pagadas por Alemania y Japón, desarmados pero ricos. Se trata de algo reiteradamente expuesto y combatido por Noam Chomsky, ese admirable Bartolomé de Las Casas de su propio imperio. Por otra parte, si no es cierto (*en la forma en que lo dijo* Jean Baudrillard glosando a Jean Anouilh)³⁴ que tal guerra no ha tenido lugar, sí se trató de una guerra sin combates, en que aquellas fuerzas, a prudente distancia, procedieron a destruir fuerzas iraquíes y sobre todo a una población civil metódicamente masacrada, hasta lograr la previsible rendición del enemigo. A pesar de esto, esa guerra que *en cierta forma* no existió, esa masacre espantosa (contemplada, en el momento en que ocurría, por televisión, como un entretenimiento original para espectadores hastiados), fue festejada ruidosamente en alegres desfiles, con músicas y fuegos artificiales, en ciudades estadounidenses. Por suerte este país contó también en torno al hecho con conciencias luminosas como las de Chomsky y Edward W. Said.

Hay que mencionar entre las peculiares guerras calientes posteriores al fin de la Guerra Fría los combates interétnicos que en este mismo instante se libran en países europeos desgarrados como los que fueron Yugoslavia y la Unión Soviética. Esos combates no sólo son terribles en sí mismos, sino que pueden, además, tener consecuencias mundiales desastrosas, lo que se ve claro cuando el *revenant* de Sarajevo ha vuelto a las primeras páginas.

Junto a los hechos anteriores, hay otros no menos terribles. Hoy, en 1992, cada breve lapso muere en el planeta de hambre o de enfermedades curables una cantidad de niños equivalente a la de los seres humanos que en 1945 fueron asesinados en Hiroshima y Nagasaki, mientras millones de otros niños, sin hogar, deambulan y sobreviven gracias a hurtos o prostituyéndose, en países donde a veces existen entidades que se dedican a comprarlos para vender sus órganos, o a matarlos como ratas. Desde hace algún tiempo están regresando y extendiéndose epidemias que se consideraban medievales, o acaban

34 Jean Baudrillard: *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, traducido del francés por Thomas Kauf, Barcelona, 1991.

de nacer, como en el caso del sorprendente sida, al que algunos le han sospechado origen humano. También se extiende el consumo diabólico de las drogas, estimuladas por el sacrosanto mercado sin entrañas y consumidas con el anhelo de olvidar el oscuro presente y abolir un futuro que se prevé aún más oscuro. Además, no sólo son incontables las especies animales que el animal humano (sobre todo en su variedad occidental o norteaña) ha extinguido, sino que crecen aceleradamente los ríos y mares sin peces, los cielos sin pájaros, las «primaveras silenciosas» (para usar la clásica fórmula de Rachel Carson), los desiertos galopantes, las atmósferas envenenadas, provocando todo ello un ambiente en que también al ser humano se le dificulta vivir. Los ecologistas, verdes o ambientalistas han tenido razón al luchar durante años contra esto, y ello fue *casi* unánimemente reconocido, el pasado junio, en la reunión de ECO'92 organizada por las Naciones Unidas en Río de Janeiro.

Dentro de ese cuadro general, la situación peor es desde luego, sin comparación posible, la de quienes viven en los países del Sur. Cuando escribo estas líneas, son (somos) más de las dos terceras partes de los seres humanos vivos; se calcula que al romper el siglo XXI, las tres cuartas partes, y al mediar ese siglo, las nueve décimas partes. Sin olvidar a los numerosos pobres que viven en los países del Norte y provienen con frecuencia del Sur, ni a la capa más bien delgada de quienes son ricos en el Sur generalmente porque son cómplices de zonas del Norte, y se creen integrantes de él y no de sus propios pueblos, en el planeta hoy son pobres, muy pobres o miserables dos de cada tres personas; *si las cosas no mejoran*, al comienzo del próximo siglo (mañana como quien dice) serán tres de cada cuatro; cuando mis nietos tengan la edad que tengo ahora, nueve de cada diez: y la gran mayoría vive y vivirá en el Sur. La proporción crece geométrica y aterradoramente, y explica por qué los pobres del Sur, buscando mejorar su nivel de vida, y en muchas ocasiones como única manera de sobrevivir, se están trasladando al Norte. Dado que el proceso se desarrolla en forma abrumadora y ya plantea grandes problemas, el Norte anda levantando barreras para impedir nuevas entradas; y en ocasiones, cuando éstas se han producido ya, realizando a través de entidades paramilitares o de sanguinarios francotiradores el exterminio de las indeseadas gentes del Sur. ¿Volvemos a leer los periódicos?

En España, país amado que querríamos no racista (más aún lo quieren los gitanos), se creó con sentido despectivo, para referirse a los sudamericanos (a los hispanoamericanos en general), la palabra «sudacas», que quizá sea reivindicada con orgullo por los aludidos (así voy a hacer de inmediato, pensando en el Sur todo) y hasta conozca el triste privilegio de internacionalizarse, como algunos vocablos colindantes: el italiano «gueto», el francés «chovinis-

mo», el ruso «pogrom», el inglés de los Estados Unidos «linchar». (Curiosamente, no se internacionalizaron términos alemanes como «Herrenvolk» o «Arschloch der Welt»). Después de todo, los chovinistas del Norte proyectan o realizan ya pogroms para linchar a los sudacas, cuando no han logrado mantenerlos en sus guetos o fuera de los muros de las ciudades del Norte. Esto último no es fácil, porque las oleadas de sudacas avanzan como mareas de lava hirviente. Y esas oleadas revelan los estigmas que el Norte, para desarrollarse él, provocó en aquellos cuyos países subdesarrolló y subdesarrolla: se trata muchas veces de criaturas hambrientas que, además de hablar idiomas desconocidos con frecuencia en el Norte, son analfabetas o con escasa instrucción, carecen de entrenamiento en el manejo de los complicados instrumentos propios de la simpática vida del Norte, tienen creencias y costumbres que a éste parecen bárbaras (y viceversa), no son higiénicas y sí promiscuas (se pasan la vida explotando demográficamente), llevan consigo gérmenes de enfermedades erradicadas ya en el Norte y para las cuales sus habitantes no tienen anticuerpos: lo que recuerda lo que les pasó a los aborígenes cuando llegaron los conquistadores a partir de 1492.

Y así, ahora que el Norte se considera finalmente vencedor en todo, y hasta tiene consejeros áulicos como Fukuyama³⁵, malos lectores de Hegel y peores de la realidad, que le soplan estruendosamente al oído que lo que Stephen Dedalus llamó la pesadilla de la historia ha llegado a su fin, los

35 Nacido de su comentado artículo «The End of History?» (*The National Interest*, N° 16, verano de 1989), el libro de Francis Fukuyama *The End of History and the Last Man* (Nueva York, 1992) no es mejor que el artículo, pero sí mucho más largo y caro. Como en ambos casos el autor reconoce su entusiasta adhesión a la lectura derechista de Hegel propuesta por el ruso Alexandr Kojevnikov, que en Francia pasó a llamarse Kojève y a ser (como luego también lo sería su discípulo Fukuyama) funcionario ministerial, es sumamente curiosa la opinión que de aquél tenía Louis Althusser. Tal opinión no vino a ser conocida sino este año, pues apareció en su libro póstumo *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits. Autobiographies* (París, 1992, p. 169). Él no podía sospecharlo, pero sus líneas serían una impugnación *avant la lettre* de las tesis de F.F. He aquí las pocas y suficientes líneas de Althusser: «yo sabía por qué vías Hegel y Marx habían sido introducidos en Francia: por Kojevnikov (Kojève), emigrado ruso encargado de altas responsabilidades en el Ministerio de la Economía. Fui a verlo un día a su oficina ministerial para invitarlo a ofrecer una conferencia en la Escuela [Normal]. Vino, hombre de rostro y cabellos negros, todo lleno de malicias teóricas infantiles. Leí todo lo que él había escrito y me convencí rápidamente de que él —a quien todos, incluso Lacan, habían escuchado apasionadamente antes de la guerra— no había comprendido estrictamente nada ni de Hegel ni de Marx. Todo giraba en él en torno de la lucha a muerte y el Fin de la Historia, a la cual daba un pasmoso contenido *burocrático*. Habiendo concluido la historia, es decir la historia de la lucha de clases, la historia no cesa, pero en ella no pasa nada más que la rutina de la *administración de las cosas* (¡viva Saint Simon!). Manera sin duda de asociar sus deseos de filósofo y su condición profesional de burócrata superior.// No comprendí cómo, fuera de la total ignorancia francesa de Hegel, Kojève había podido fascinar a tal punto a sus oyentes: Lacan, Bataille, Queneau y tantos más» [Fukuyama añadirá a Raymond Aron].

muros de sus ciudadelas se ven rodeados por seres ruidosos, multicolores y carnales que vienen del Sur y no de otra pesadilla; del Sur y no del pasado.

Si los grandes señores del Norte cumplen su reiterada amenaza, y en vez de explotar más al creciente Sur deciden prescindir de él, sustituyendo sus toscas materias primas por elegantes materias elaboradas por el Norte, o incrementando su proteccionismo egoísta, entonces se multiplicarán en el Sur el hambre, las enfermedades, la ignorancia, la desesperación, el fanatismo, y crecerán hasta la enésima potencia las oleadas de gentes del Sur en inevitable, indetenible y sombría marcha hacia el aséptico Norte. Por cada uno de los seres humanos de éste habrá ¿cuántos del Sur? ¿Diez, cuarenta, cien? Y si en vista de eso tales señores del Norte deciden despoblar al Sur, y le arrojan (tienen experiencia en cosas similares) artefactos mortíferos atómicos, químicos o bacteriológicos, ¿podrán impedir que las nubes letales que ello provocaría lleguen a los cielos sin bacterias, sin pájaros y sin piedad del Norte, tan orgulloso de su capitalismo feroz?

Cuando sabemos lo anterior, aunque cobardemente pretendamos ignorarlo u olvidarlo, ¿no urge que los descendientes de la indispensable unión de Caliban y Miranda, que las personas de clara visión y buena voluntad que son cuantiosas tanto en el Sur como en el Norte, con imaginación, valor y energía obliguen a deponer prejuicios, odios, sectarismos, codicias e insensateces, y luchen (luchemos) juntos para detener una carrera cuyo término es evidente y demasiado cercano? Dado que también la humanidad es un ecosistema, ni el Sur ni el Norte podrán salvarse por separado. O logran acceder conjuntamente a la civilización de la humanidad, a un mundo posoccidental³⁶

36 Utilizo la expresión «civilización de la humanidad» con que concluye (antes del «Resumen» y la bibliografía) el libro de Darcy Ribeiro *El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución sociocultural* [1968], traducido por Julio Rossiello, Caracas, 1970, p. 158. Por mi parte, en «Nuestra América y Occidente» (*Casa de las Américas*, N° 98, septiembre-octubre de 1976, p. 55) hablé de una futura sociedad «posoccidental»: expresión relacionada con la de «paleoccidental» que apliqué allí al mundo ibérico, pero que sin duda también tenía que ver con los «pos(t)ismos» que ya se habían desencadenado después de los «neos» y los «antis» y a veces alternando con ellos. Pero esa sociedad, civilización o cultura «de la humanidad», «posoccidental», que *debe* venir después de la occidental y *superarla* hegelianamente, de ninguna manera puede identificarse con realidades estrechamente eurocéntricas como la «poscultura», que es el «nuevo [sic] concepto» a que se refiere George Steiner en *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura* [1971], traducido del inglés por Alberto L. Bixio, Barcelona, 1991. En cambio, entiendo que sí es dable avizorar tal «civilización de la humanidad», «posoccidental», en ese «incierto futuro» de que habla Immanuel Wallerstein, en el cual «debemos entrar de puntillas» y «tratar de engendrar un nuevo modo de funcionamiento en el cual la distinción entre la civilización (singular) y las civilizaciones (en plural) no tenga ya una relevancia social». I.W.: «The modern world system as a civilization», *Geopolitics and geoculture. Essays on the changing world-system*, Cambridge, Inglaterra, 1991, pp. 229 y 230.

auténticamente ecuménico y solidario, o los seres humanos, a quienes la sociedad les es consustancial, habrán probado ser, para horror de Teilhard de Chardin, un vano camino cerrado, mucho peor que los dinosaurios, pues a aquéllos (a nosotros) fueron dadas fuerzas y virtualidades infinitamente más numerosas y ricas. Hace un cuarto de siglo escribió C.L.R. James: «Si los condenados de la Tierra no entienden sus pasados ni conocen las responsabilidades que tienen ante sí en el futuro, todo en la Tierra estará condenado. Esa es la clase de mundo en que vivimos»³⁷. Hoy, lo único que cabe añadir es que lo anterior es igualmente válido para los condenantes de la Tierra. Cuando los pasajeros de tercera clase del navío se hunden o estrellan, también los de primera clase conocen suerte igual, sólo que sus ropas, convertidas en sus mortajas, son más numerosas y ricas, y se supone que están más al día (ellos se toman por el día).

Quinientos años después del descubrimiento que no fue tal, pero sí, ciertamente, el comienzo del indispensable encuentro de todos los seres humanos, reconozcamos, pensando en los habitantes originales del «brave new world» que ahora compartimos, quienes vieron llegar en 1492 las tres carabelas con la cruz en forma de espada donde el Hijo del Hombre murió una vez y un millón de veces y sigue muriendo, y pensando en lo que allí y en otros sitios vino después, que nuestra única opción es hacer culminar (y perdonar) aquel terrible comienzo, con un descubrimiento verdadero, similar a lo que los griegos llamaron *anagnórisis*. En este caso, el descubrimiento del múltiple ser humano «ondulante y diverso»: el ser humano total, hombre, mujer, pansexual; amarillo, negro, piel roja, carapálida, mestizo; productor (creador) antes que consumidor; habitante de la Humanidad, la única patria real («Patria es humanidad», dijo Martí, retomando una idea de los estoicos), sin Este ni Oeste, sin Norte ni Sur, pues su centro será también su periferia. Religiones, filosofías, artes, sueños, utopías, delirios lo han anunciado en todas partes. Será el fin de la prehistoria y el comienzo de la casi virginal historia del alma. Si no, será sin duda el prematuro fin de nosotros los seres humanos, quienes habríamos precipitado antes de tiempo el final del diminuto fragmento de existencia cósmica que nos fue asignado. Pero tal precipi-

37 C.L.R. James: «C.L.R. James on the Origins», *Radical America*, Vol. 2, N° 4, julio-agosto de 1968. Citado por Lucy R. Lippard en *Mixed Blessings. New Art in a Multicultural America*, Nueva York, 1990, p. [57]. En el texto de Wallerstein citado en la nota 36, él afirma con razón que «la desigualdad no sólo lastima a los oprimidos, sino que lastima también (y acaso en mayor medida) a sus beneficiarios inmediatos, al privar a estos de su completez humana y de sus posibilidades de autorrealización» (pp. 228-229).

tación no es inevitable. Einstein, Sagan o Hawkins nos han familiarizado (incluso a nosotros los legos) con la imaginación del Cosmos; Darwin, von Uexküll o Gould, con la imaginación de la Vida; Freud, los surrealistas o Jameson, con la imaginación del Inconciente; y Marx postuló abiertamente que la Historia tiene más imaginación que nosotros. Quizá pudiéramos sintetizar esta idea con la afirmación de Einstein que él tenía autoridad superior para emitir: «La imaginación es más importante que el saber».

Frente a los desafíos aparentemente insuperables de la realidad social, que en un período anterior llevaron a Rolland y a Gramsci a hablar del escepticismo de la inteligencia, al que propusieron oponer el optimismo de la voluntad, opongámosle también la confianza en la imaginación, esa fuerza esencialmente poética. Y así podremos prepararnos para entrar sin temor en la amenazada casa del futuro, aunque ella no sea aún la *House Beautiful* que quiso Walter Pater; debemos prepararnos para entrar en esa casa hecha de tiempo y esperanza, a cuya edificación fueron dedicadas las vidas y las muertes de hombres y mujeres como Ernesto Che Guevara, el más calibanesco de los Arieles que personalmente he conocido y amado. Si luchamos juntos con valor, inteligencia, pasión y compasión a fin de merecerlo, en tal casa, para glosar a Heráclito el Oscuro y a Santa Teresa la iluminada, también estarán los Dioses.

CALIBAN ANTE LA ANTROPOFAGIA*

EN 1993 escribí una posdata para una edición japonesa de mi ensayo «Caliban» (1971)¹; y al publicar por separado dicha posdata (en *Casa de las Américas*, N° 191, abril-junio de 1993), la titulé «Adiós a Caliban». No porque fuera una despedida al asunto de tal ensayo, que no creía que hubiese perdido vigencia, sino para expresar así mi deseo de pasar a otras producciones. «Caliban», aduje, se me había convertido en una especie de Próspero: algo similar a lo que, con más dramatismo y más humor, llevó al autor de *Ficciones* a escribir «Borges y yo». Pero la estratagema resultó inútil. No es sensato dar por seguro que uno escoge ciertos temas; más bien parece que ellos lo escogen a uno. Y pensara yo lo que pensara, había sido escogido por el personaje shakespereano, quien iba a seguir exigiéndome.

Primero lo hizo tímidamente, llevándome a darle su verdadero nombre en español. Si al nacer fue llamado por su prodigioso inventor *Caliban*, con acento en la primera a, ello se debió a que es anagrama del inglés *cannibal*. En francés, debido a similar razón, de la palabra *cannibale*, ya presente en Montaigne, se derivó *Caliban*, acentuada desde luego en la segunda a. Y en español, por contagio francés, aceptamos y propagamos (yo también lo hice,

* *Nuevo Texto Crítico*, N° 23-24, 1999.

¹ Como tal posdata aparece en este libro.

de modo copioso) Caliban. En esa forma la encontramos en autores como Martí, Darío, Groussac, Rodó, Vasconcelos, Reyes, Ponce, Carpentier y muchos más. Pero Pedro Henríquez Ureña escribía Cáliban, fiel al original inglés, criterio que asumieron igualmente los traductores del Instituto Shakespeare, al poner en español *La tempestad* (Madrid, 1994). Sin embargo, en nuestra lengua, después de todo la madre del cordero, Colón, de la palabra *caribe*, hizo *caniba*, y luego *canibal*, cuyo anagrama lógico es Caliban, palabra llana que es la que empleo desde hace tiempo, a partir de una conferencia que ofrecí en Santiago de Cuba. Me gustaría que se aceptara esta sana rectificación, a sabiendas de lo difícil que es modificar arraigados hábitos lingüísticos mal avenidos con la lógica. Por mi parte, me parece bien paradójico que un texto que se quiere anticolonialista empiece por no serlo en el título mismo.

Mi segundo acercamiento al tema después del festinado «Adiós...» fue debido a una solicitud que me hiciera Peter Hulme. Se trató de una traducción al español de algunos fragmentos de *La tempestad*, precedida de un comentario general.

Pero con lo que aquel «Adiós...» ha perdido sentido es con este material que, a petición de *Nuevo Texto Crítico*, estoy escribiendo para la entrega dedicada a *Antropofagia hoy*. Aunque ya había realizado lecturas y anotaciones relativas a la Antropofagia brasileña, decliné en principio, por falta de tiempo. Y entonces Víctor Rodríguez Núñez me hizo reconsiderar mi decisión, al darme a conocer su trabajo aún inédito, que presentó en la Universidad de Austin, «Caliban, ¿antropófago? La identidad cultural latinoamericana de Oswald de Andrade a Roberto Fernández Retamar». En sus páginas, generosas, V.R.N. señala mi «inexplicable omisión», en el ensayo «Caliban», «del legado de Oswald de Andrade», haciéndose eco, no sin muchas reservas, de un planteo de Emir Rodríguez Monegal en su artículo «Las metamorfosis de Caliban»². Este último planteo formó parte de una polémica de raíz política (no literaria), que adolecía de las acideces y los desplantes frecuentes en polémicas. A propósito de ello remito al artículo y sobre todo al libro de María Eugenia Mudrovcic sobre la revista *Mundo Nuevo*³.

Sin duda Oswald de Andrade debió haber aparecido entre los numerosos autores citados en «Caliban». La simple razón por la que no fue así es que en

2 Emir Rodríguez Monegal: «Las metamorfosis de Caliban», *Vuelta*, N° 25, diciembre de 1978.

3 María Eugenia Mudrovcic: «*Mundo Nuevo*: hacia la definición de un modelo discursivo», *Nuevo Texto Crítico*, N° 11, Primer Semestre de 1993; «*Mundo Nuevo*». *Cultura y Guerra Fría en la década del 60*, Rosario, 1997.

1971 yo desconocía aún su obra. Como expliqué precisamente en mi epílogo de 1993, otro tanto me ocurrió con figuras como Francisco Bilbao y Marcus Garvey. Añadí entonces: «¡Y con tanta ignorancia me creía digno de hablar en nombre de Caliban!». La respuesta a esta exclamación/pregunta retórica es obvia: nadie puede esperar a saberlo todo antes de escribir algo. Cuando empecé a familiarizarme con la faena del brasileño, lo incorporé a mis páginas. Así, en conferencia que ofrecí en el VIII congreso de la Asociación Internacional de Literatura Comparada (Budapest, 1976) sobre «La contribución de la literatura de la América Latina a la literatura universal en el siglo XX», dije:

La propia vanguardia europea, por su parte, más allá del programa al cabo reaccionario de los futuristas italianos, [...] implicaba, en sus realizaciones más genuinas (como se ve en lo mejor del surrealismo), una impugnación de los valores «occidentales» que no podía sino favorecer tal impugnación fuera del Occidente, según lo entendió desde temprano Mariátegui. [...]// Uno de los logros más notables de la vanguardia latinoamericana, en consonancia con la esencia misma de la verdadera vanguardia nacida críticamente en Europa, fue su desafiante proclamación de los valores no occidentales en la América Latina. Es lo que hace Oswald de Andrade al lanzar, maduro ya el *modernismo* brasileño, su «Manifiesto antropófago» [...] en 1928. La Antropofagia brasileña proponía, dirá António Cândido⁴, «la devoración de los valores europeos, que había que destruir para incorporarlos a nuestra realidad, como los indios caníbales devoraban a sus enemigos para incorporar la virtud de éstos a su propia carne»⁵.

Esta conferencia fue incluida ya en la segunda edición (Bogotá, 1976) de mi libro *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Dicho sea entre paréntesis, antes de la aparición, en 1978, del artículo de Monegal; antes incluso de su publicación primera, en inglés, que fue en la revista estadounidense *Diacritics* (7, 1977).

Sabido lo anterior, no será difícil entender lo siguiente. A principios de la década de 1990, invitado por un editor a publicar en conjunto mis textos sobre Caliban (que al cabo aparecieron en Buenos Aires, en 1995, con el título *Todo Caliban*), sumé algunos nombres y algunas indicaciones bibliográficas al ensayo inicial. Entre los nombres añadidos como ejemplos de «la cultura de Caliban» estuvieron no sólo Mário de Andrade y Tarsila do Amaral, sino también, naturalmente, Oswald de Andrade. Por economía, la redacción era:

4 António Cândido: *Introducción a la literatura del Brasil*, La Habana, 1971, p. 50.

5 Roberto Fernández Retamar: *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Primera edición completa, Santafé de Bogotá, 1995, pp. 224-225.

«Oswald y Mário de Andrade», *et al.* El travieso ángel de las erratas eliminó el primer nombre. Y no sólo el ensayo apareció con esa mutilación, sino que ella se mantuvo un par de veces más, hasta que reparé en el agujero, y restauré el nombre de Oswald. Aunque molesto por el desaguisado, he acabado por considerarlo una *felix culpa*, ya que me impulsa a ir más allá de la mera mención, y abordar en estas páginas, así sea de modo somero, cómo veo la relación entre Caliban y la Antropofagia.

No es mi propósito detenerme de modo global en esa vertiente radical del Modernismo brasileño que fue en su inicio la Antropofagia. Aparte de que tiempo y espacio no me darían para ello, quien lea esta entrega de *Nuevo Texto Crítico* encontrará suficientes datos en otros trabajos. Por supuesto, es imprescindible consultar materiales como la *Revista de Antropofagia*⁶; el breve y anecdótico libro *Vida e Morte da Antropofagia*, de Raul Bopp⁷, quien fuera uno de los protagonistas del movimiento antropófago, y el libro más amplio y detallado *A vanguarda Antropofágica*, de Maria Eugenia Boaventura⁸; acercamientos como el debido a la fundamental Tarsila do Amaral «Pintura Pau-Brasil y antropofagia»⁹; y desde luego varios estudios. En *Brasil-Terre de contrastes* (París, 1957) escribiría Roger Bastide:

C'est alors que Oswald de Andrade invente l'anthropophagie, forme moderne de l'indianisme, non plus la glorification du *bon sauvage* de l'époque romantique, mais du mauvais sauvage, tueur des blancs, anthropophage, polygame, communiste. Une apologie de l'ogre indigène. Mais bien vite le caractère international occidental, moderne de São Paulo passe dans cet indianisme renouvelé, le colore de freudisme ou de marxisme selon les époques. Oswald dévore les théories étrangères, comme sa ville dévore les immigrants pour en faire de la chair et du sang brésiliens¹⁰.

Y Haroldo de Campos (a quien tanto debe la reivindicación del autor del «Manifiesto antropófago»), en su ensayo «De la razón antropofágica. Diálogo y diferencias en la cultura brasileña», además de coincidir con conceptos de Bastide, añadirá que la Antropofagia oswaldiana...

6 *Revista de Antropofagia*. Reedición da Revista da Literatura Publicada en São Paulo —1a. e 2a. «Dentições»— 1928-1929. Introdução [«Revistas Re-vistas. Os Antropófagos»] de Augusto de Campos, São Paulo, 1976.

7 Raul Bopp: *Vida e Morte da Antropofagia*, Rio de Janeiro, 1977.

8 Maria Eugenia Boaventura: *A vanguarda Antropofágica*, São Paulo, 1985.

9 En *Arte y arquitectura del Modernismo brasileño (1917-1930)*. Compilación y prólogo: Aracy Amaral. Cronología: José Carlos Cerroni. Traducción: Marta Traba, Caracas, 1978.

10 Citado en la página 12 del prólogo a *Obra escogida*, de Oswald de Andrade. Selección y prólogo: Haroldo de Campos. Cronología: David Jackson. Traductores: Santiago Kovadloff, Héctor Olea, Márgara Rusotto, Caracas, 1981.

no supone una sumisión (una catequesis), sino una transculturación¹¹: aún mejor, una «transvaloración», una visión crítica de la historia como función negativa (en el sentido de Nietzsche), susceptible tanto de apropiación como de expropiación, desjerarquización, desconstrucción. Todo pasado que nos es «otro» merece ser negado. Vale decir: merece ser comido, devorado. Con esta especificación elucidatoria: el caníbal era un polemista (del griego pólemos=lucha, combate), pero también un «antologista»: sólo devoraba a los enemigos que consideraba valientes, para extraer de ellos la proteína y la médula necesarias para el robustecimiento y la renovación de sus propias fuerzas naturales...¹²

Al considerar la Antropofagia, como no podía menos de ser, hemos topado con su impulsor por excelencia: Oswald de Andrade, en quien sí voy a detenerme algo. Pero no en sus *Obras completas* (a partir de 1970 la editorial Civilizaçao brasileira empezó a publicarlas en once volúmenes), sino, dada la índole de este trabajo, en el tomo VI de dichas *Obras completas*¹³; y en dos antologías en español: *Escritos antropófagos*¹⁴ y *Obra escogida*¹⁵. En relación con este material, me atengo a lo que el escueto título de mi ensayo anuncia.

Pero de entrada no es dable soslayar la rebeldía y la actitud anárquica y polémica de Oswald de Andrade (cf. las biografías del autor debidas a Maria Augusta Fonseca¹⁶ y, en especial, Maria Eugenia Boaventura)¹⁷. Sin embargo, esos rasgos suyos, que se tradujeron en cambios a menudo bruscos en su vida personal, literaria y política, fueron acompañados por su lealtad hacia la Antropofagia, con la excepción que se mencionará. Si tal lealtad se anunció en su «Manifiesto de Poesía “Palo-del-Brasil”» (1924)¹⁸ y se hizo evidente en su «Manifiesto antropófago» (1928) y sus demás colaboraciones en la *Revista de Antropofagia* (1928-1929), cuando ya en vísperas de su muerte, en 1954, se le pidió que hiciese su testamento literario, dijo: «Llamo la atención de las

11 No sé si Haroldo de Campos se vale de este término, forjado en 1940 por Fernando Ortiz, en el sentido que este autor le dio.

12 Haroldo de Campos: «De la razón antropofágica. Diálogo y diferencia en la cultura brasileña», *Vuelta*, N° 68, junio de 1982, pp. 12-13.

13 Oswald de Andrade: *Obras completas*, tomo VI. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias. Manifestos, teses de concursos e ensaios*. 2a. ed. Introdução [«Antropofagia ao alcance de todos»] de Benedito Nunes, Río de Janeiro, 1978.

14 Oswald de Andrade: *Escritos antropófagos*. Selección, cronología y postfacio: Alejandra Laera y Gonzalo Moisés Aguilar, Buenos Aires, 1993.

15 Cit. en nota 10.

16 Maria Augusta Fonseca: *Oswald de Andrade*. 2a. ed., São Paulo, 1982.

17 Maria Eugenia Boaventura: *O Salão e a Selva. Una biografia ilustrada de Oswald de Andrade*, Campinas, São Paulo, 1995.

18 En lo tocante a los manifiestos de Oswald de Andrade, cito según las versiones aparecidas en *Obra escogida*. En las demás citas se señala su procedencia; y en unos cuantos casos, las traducciones del portugués son mías.

generaciones venideras para [¿sobre?] la filosofía del hombre primitivo. *La antropofagia es mi debilidad*, su rito da la medida de una concepción devorativa de la vida» (*Escritos antropófagos*, p. 12: énfasis de R.F.R.). Sólo que hay que distinguir en él dos visiones o dos encarnaciones de la Antropofagia. La primera, vinculada a las vanguardias, se esboza en 1924 y llega hasta aproximadamente 1930. Es la que conocería una mayor difusión, ofrece mayor originalidad, y de hecho mira sobre todo a las artes y las letras (Oswald escribió en 1943: el «movimiento antropofágico [...] ofreció al Brasil dos presentes regios: “*Macumaitá*”, de Mário de Andrade, y “*Cobra Norato*”, de Raul Bopp». Cit. por Maria Augusta Fonseca, p. 86). La segunda se desarrollaría tras abandonar su militancia comunista, que se extendió entre 1931 y 1945, y le significó persecuciones y exclusiones. Al responder en 1947 a un entrevistador, explicó: «Cuando retiré mi afiliación al PCB (Partido Comunista Brasileño), sentí una libre y excelente recuperación intelectual. El existencialismo fortaleció mis posiciones del ‘28 —la Antropofagia» (*Escritos antropófagos*, p. 53). Esta segunda concepción de la Antropofagia, Oswald, según Cândido, «la incluyó en una filosofía lírica y utópica de redención de la sociedad por el matriarcado y la reconstrucción de la mente primitiva» (A.C.: *Introducción...*, p. 50). Todo da a entender que mientras el inquieto autor integró el PCB, la Antropofagia durmió en él (o casi), para reaparecer después con rostro alterado.

Ya se dijo que su primera concepción de la Antropofagia surge vinculada a las vanguardias. Hay que remitirla a ellas para verla en su pleno sentido: cf. los libros de Jorge Schwartz *Las vanguardias latinoamericanas...* y *Vanguardia y Cosmopolitismo en la Década del Veinte...*¹⁹. La ansiosa búsqueda de novedad y diferenciación, el tremendismo frecuente en aquéllas no son ajenos a la inicial Antropofagia. Se sabe que el pintoresco francocubano Francis Picabia había publicado en 1920 una revista efímera titulada *Cannibale* y un «Manifiesto Cannibale Dada»; y no faltaban en la literatura francesa de la época, tan bien conocida por De Andrade, otros ¿precedentes?, si bien su Antropofagia se movió en una dirección distinta, sin duda creadora. Oswald sí reconoció antecedentes. Por ejemplo: «“Des cannibales” de los *Essais*, de donde salió “la Antropofagia” del ‘28» (*Escritos antropófagos*, p. 61). Pedro Henríquez Ureña parece apuntar al mentado tremendismo cuando, al hablar del Modernismo del Brasil, asegura que «the most revolutionary of the

19 Jorge Schwartz: *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Traducción de los textos portugueses: Estela dos Santos, Madrid, 1991; *Vanguardia y Cosmopolitismo en la Década del Veinte*. Oliverio Gironde y Oswald de Andrade, Rosario, 1993.

Brazilian revolutionists, in search of the most thunderstriking name they could contrive, called themselves *anthropophagists*²⁰. Ahora bien, las evidentes similitudes entre el «Manifiesto “Palo-del-Brasil”» y el «Manifiesto antropófago», no obstante que este último término no apareciera en el primer documento, hacen pensar que no hubo (o no hubo sólo) la voluntad de dar con el nombre más «thunderstriking». Pero no ha de olvidarse, por otra parte, que ambos textos tienen además en común algo que caracterizó a las vanguardias: su condición de manifiestos. Ya en los años cincuenta señalé que los manifiestos de las vanguardias amenazaban con convertirse quizás en *el* género literario. Su carácter programático, su inevitable esquematismo, el chisporroteo de las propuestas les daban un involuntario pero evidente aire común. A pesar de sentirse obligados a contradecirse unos a otros en lo que postulaban, acabaron por parecerse mucho más de lo que sus autores hubieran deseado. Y aunque no es siempre tarea demasiado fácil desentrañar sus especificidades, hay que acometer esa tarea.

Al hacerlo, es justo reconocer que los dos manifiestos nombrados de Oswald de Andrade se hallan entre los más valiosos de nuestras vanguardias (y acaso también de otras). No tiene sentido que intente resumirlos aquí, además de que ellos mismos son resúmenes o compendios telegráficos. Me limitaré a algunas citas inevitables. El inicial (coetáneo, como se ha recordado, del primer *Manifeste surrealiste* en París y del nacimiento en Buenos Aires de *Martín Fierro*) implica una apasionada y original defensa del arte autóctono del país («mi tentativa de brasilidad», la llamará luego De Andrade al polemizar con Tristão de Athayde: *Escritos antropófagos*, p. 21), que no se revela sólo en el arte en el sentido convencional del término. Se reivindican tanto «los tugurios de azafrán y de ocre» de las favelas como el Carnaval de Río, «bárbaro y nuestro», o la lengua cotidiana: «Como hablamos. Como somos». «Separemos: Poesía de importación. Y la Poesía Palo-del-Brasil, de exportación». No se trata de volverle la espalda al mundo (no podría hacerlo el muy informado De Andrade), sino de restarle preminencia a la importación, por otra parte imprescindible, para concedérsela a la exportación. De ahí la alusión al Palo-del-Brasil, la madera que fue el primer producto de exportación del país y acabó dándole nombre. «Lo necesario de química, de mecánica, de economía, de balística». Pero de inmediato: «Todo digerido». Estamos ya al borde del segundo texto, el «Manifiesto antropófago», que Augusto de

20 Pedro Henríquez Ureña: *Literary Currents in Hispanic America*, Cambridge, Massachusetts, 1945, p. 191.

Campos califica de «genial» (introducción a la edición facsimilar de la *Revista de Antropofagia*, sección 3). Digerir se convierte en su divisa, y la Antropofagia en su natural encarnación. «Sólo la antropofagia nos une [...]// Queremos la revolución Caribe. [...] Sin nosotros Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos humanos.// La edad de oro anunciada por América.// [...] Ya teníamos comunismo. Ya teníamos lengua surrealista.// [...] Antes de que los portugueses descubrieran Brasil, el Brasil ya había descubierto la felicidad». Volveríamos a leer palabras semejantes en autores como Ernesto Cardenal. Entre relámpagos y humoradas («Tupi or not tupi, that is the question»), se asiste, bajo la máscara maliciosa de una reivindicación del pasado, al señalamiento de la línea realmente creadora de nuestra historia, de nuestra cultura. En juicios como los de Cândido, Bastide, los hermanos De Campos o Nunes, está analizada con acierto y brillantez esa línea.

Me parece evidente que al escribir, en unos pocos días afiebrados, mi «Caliban», no hubiera dejado de citar conceptos de la Antropofagia de Oswald de Andrade si los hubiera conocido entonces. Sin embargo, quiero señalar las que me parecen similitudes y diferencias. Tanto la Antropofagia como mi Caliban se proponían reivindicar, y esgrimir como símbolos válidos, un costado de nuestra América que la historia oficial había denigrado. Ambos reclamaban el derecho que nos asiste no sólo de incorporarnos al mundo, sino de incorporarnos el mundo, de acuerdo con las características que nos son propias. Ambos son obras de poetas, que se valen libremente de imágenes. Pero la inicial Antropofagia no deja de pagar su deuda a su condición de criatura nacida en manifiesto vanguardista. Veo esa deuda, por ejemplo, en una especie de voluntad de sobresaltar al burgués, o a quien fuere, mediante una reducción al absurdo de la metáfora antropofágica: sin dejar de reconocerle a ésta, no obstante, su hallazgo. En lo que a mí cuenta, a sabiendas de la existencia de la antropofagia ritual en muchos pueblos, la cual sobrevive sutilizada en ciertas ceremonias modernas, me proponía exculpar a Caliban/caníbal de la indiscriminada acusación de antropofagia tantas veces hecha sin suficiente fundamento, con la sola finalidad de subrayar su presunto carácter bestial y la inevitabilidad de exterminarlo o «civilizarlo». Por otra parte, me llama la atención la ausencia del personaje Caliban (como integrante del triángulo que forma con Próspero y Ariel) no sólo en su manifiesto paradigmático, sino, según creo (ojalá sea rectificado), en la obra toda de Oswald de Andrade, quien desde luego no ignoró a Shakespeare, y llegó a elogiarlo como corresponde. Me llama la atención, digo, aunque sé que nada obligaba a que lo nombrase. Acaso una explicación de tal ausencia haya que buscarla en que mientras Caliban, a más de su nacimiento y sus peripecias en Europa, tenía ya larga o intensa vida

en las dos tradiciones a las que pertenezco de modo más directo (la hispanoamericana, la caribeña), no ocurra otro tanto en la tradición brasileña: una excepción se halla en el poema de Joaquim Maria Machado de Assis: «No alto», publicado en 1901, que al parecer no tuvo continuidad²¹. Caliban aparece en *Utopia selvagem*, que volveré a citar, de Darcy Ribeiro, pero hubo que esperar a la década de 1980 para que naciera.

Aunque se ha dicho (yo también lo he dicho) que Oswald de Andrade, a través de no pocos cambios, permaneció fiel a la Antropofagia, debe recordarse que cuando en 1933 publicó su notable novela-invencción *Serafin Ponte-Grande*, que aseguró haber terminado en 1928, la hizo preceder de un rudo prólogo. Ya habían ocurrido para entonces la gran crisis financiera de 1929, que tanto lo afectó incluso en lo personal, la escisión de su grupo, y su ingreso en 1931 en el PCB, al parecer tras un encuentro en Montevideo con Luiz Carlos Prestes (*Escritos antropófagos*, p. 59, nota 43). Y Oswald, a quien en 1942 Mário de Andrade (para entonces definitivamente separado en lo personal de él) había llamado, en conferencia-balance sobre «El movimiento modernista», «[a] mi ver, la figura más característica y dinámica del movimiento» (*Arte y arquitectura...*, p. 187); Oswald, repito, afirmó en aquel prólogo que es difícil no juzgar infeliz:

El movimiento modernista, que culminó en el sarampión antropofágico, parecía indicar un fenómeno progresista. São Paulo poseía un poderoso parque industrial. ¿Quién sabe si el alza del café no colocaría la literatura nuevarrica de la semicolonía al lado de los costosos surrealismos imperialistas? [...]// La valorización del café fue una operación imperialista. La poesía Pau-Brasil también. Todo ello tenía que caer con las trompetas de la crisis. Tal como cayó casi toda la literatura brasileña «de vanguardia», provinciana y sospechosa, cuando no totalmente agotada y reaccionaria.// [...] yo prefiero simplemente declararme hartado de todo. Y poseído de una única voluntad. Ser por lo menos cuerpo de choque en la Revolución Proletaria [*Obra escogida*, pp. 76-77].

No fueron infrecuentes las críticas desde el interior (incluso las palinodias) entre los vanguardistas de nuestra América. Baste recordar las de dos grandes: Vallejo y Borges. Pero ésta de Oswald de Andrade, el modernista, el antropófago por excelencia, tenía un violento sustrato político. Quizá no sea erróneo atribuirle a su sarampión comunista. No se olvide la violencia de sus giros. Ya hemos visto que su salida del PCB, en 1945, implicó para él, según

21 Cf. Gordon B rotherston: «Arielismo and Anthropophagy: *The Tempest* in Latin American», «*The Tempest and Its Travels*», ed. por Peter Hulme y William H. Sherman, Londres, 2000, p. 212 [nota de septiembre de 2000].

sus palabras, «una libre y excelente recuperación intelectual». No sólo se separó de un PCB «renacido y disciplinado», según Cândido²², sino de un movimiento comunista internacional regido por una Unión Soviética donde hacían de las suyas Stalin, Jdanov, Lissenko... Pero al lado de rechazos tan explicables, también según palabras de Cândido, Oswald «adoptó la solución de compromiso preconizada por Earl Browder» (*Id.*), a quien llegó a llamar «el gran Browder» (*O.C.*, VI, p. 224); e hizo el abierto elogio de *La revolución de los gerentes*, de James Burnham (*O.C.*, VI, pp. 127-129). A la luz de rechazos y aceptaciones así, y entregado a las más disímiles lecturas de antropología, historia de la cultura y filosofía, sobre todo fenomenología y existencialismo (sin renegar de Marx y Engels, pues siguió siendo hombre de izquierda), volvió a su viejo amor (¿el tema que lo había escogido?), la Antropofagia, que ya no era la misma. No olvidó del todo la brasilidad, como se ve en «Un aspecto antropofágico de la cultura brasileña. El hombre cordial» (1950) (*O.C.*, VI), donde quiso arrimar a su sardina la brasa del famoso capítulo «El hombre cordial», del notable libro de Sérgio Buarque de Holanda *Raíces del Brasil* (1936)²³. Pero en especial expuso su nuevo punto de vista en un trabajo mayor, hecho también aquel año 1950: *La crisis de la filosofía mesiánica*, el cual fue su tesis para un concurso (en que al cabo no participó) para la cátedra de filosofía en la Universidad de São Paulo. Al sintetizar su tesis, dijo cosas como que el mundo se divide, en su larga Historia, en Matriarcado y Patriarcado; que en correspondencia con esos hemisferios antagónicos existen una cultura antropofágica y una cultura mesiánica, la cual está, dialécticamente, siendo sustituida por la primera, como síntesis o tercer término, fortalecida por las conquistas técnicas; que sólo la restauración tecnificada de una cultura antropofágica podría resolver los problemas actuales del hombre y de la Filosofía (*O.C.*, VI, pp. 128-129). Estamos lejos, tanto en el estilo como en los conceptos, de la Antropofagia nacida en el vanguardismo.

Aunque su última obra fue una autobiografía de la que sólo llegó a escribir la primera parte, adquirió cierto carácter testamentario la serie de artículos *La marcha de las utopías*, publicada el año antes de su muerte, en 1953, en el diario *O Estado de São Paulo*, y recogida en libro póstumamente, en Río de Janeiro, en 1966. Al lado de las tiradas culturalistas que se le hicieron frecuentes al final, aquí reaparecen su interés por la brasilidad; y, aunque no necesariamente de forma explícita, tesis de su amada Antropofagia. Uno y otras lo llevan a postular una utopía realizable, en la que desempeñan papel

22 Ant3nio C3ndido: *V3rios escritos*, S3o Paulo, 1977, p. 77.

23 S3rgio Buarque de Holanda: *Ra3ces del Brasil*. Trad. de Ernestina de Champourcin, M3xico, 1955.

fundamental América y, en particular, su Brasil. Fernando Ainsa ha comentado estos textos en «Modernidad y vanguardia en la marcha *sin fin* de las utopías en América Latina»²⁴. Desde la perspectiva «de los pueblos marginales, de los pueblos ahistóricos, de los pueblos cuya finalidad no es más que vivir sin hacerse conquistadores, dueños del mundo y fabricantes de imperios» (*O.C.*, VI, p. 189), Oswald de Andrade postula: «Será preciso que una sociología nueva y una nueva filosofía, oriundas posiblemente de los *Canibales* de Montaigne, vengan a barrer la confusión de que se valen, para no perecer, los atrasados y los aventureros fantasmas del pasado» (*O.C.*, VI, p. 192). En esta línea habrá de insertarse la obra de Darcy Ribeiro *Utopia selvagem*, en la solapa de la cual escribió con acierto Moacir Werneck de Castro:

Es una Utopía a la brasileña, que al contrario de sus congéneres contemporáneas del mundo desarrollado, generalmente sombrías, cuando no siniestras, irradia optimismo, esperanza, alegría creadora. Una anti-Utopía, de raíces antropofágicas, vivida por «testimonios de lo imposible»²⁵.

¿*Antropofagia hoy?* Si ello implica preguntarse por la vigencia de lo mejor del pensamiento de Oswald de Andrade en este orden, es menester decir que, a través de sus deslumbramientos, contradicciones y cambios, todavía tiene mucho que enseñarnos el fantasioso y peleador «Quijote gordo», como lo llamó su amigo Cândido. En las primeras líneas dije que no creía que «Caliban» (es decir, el tema de que trata) hubiese perdido vigencia. Con no menos razón debo decir algo similar de la Antropofagia oswaldiana, que de la devoración incorporativa de su primera salida, cuando exaltó con jubilosa ferocidad nuestro mundo inmediato, fue a parar a un audaz planteo utópico de regreso de la humanidad a lo más noble del pasado, habiéndose alimentado de los logros de la historia. Todo, con el aliento de un poeta que creía en sus imágenes con fuerza y valor.

La Habana, agosto-septiembre de 1999

24 Fernando Ainsa: «Modernidad y vanguardia en la marcha sin fin de las utopías en América Latina», Cuadernos Americanos, Nueva época, N° 50, marzo-abril de 1995.

25 Darcy Ribeiro: *Utopia Selvagem. Saudades da inocência perdida. Uma fábula*, 2a. ed., Río de Janeiro, 1982.

CATÁLOGO DE PUBLICACIONES

LIBROS

- La Bolsa o la vida*
Eric Toussaint
ISBN 987-1183-04-6
Buenos Aires, CLACSO septiembre de 2004
(15,5 x 22,5 cm) 446 páginas
- ¿Hay opciones en el campo de las políticas sociales? El caso del gobierno de la ciudad autónoma de Buenos Aires.*
Laura Golbert
ISBN 987-1183-03-8
Buenos Aires, CLACSO septiembre de 2004
(15,5 x 22,5 cm) 222 páginas
- New Worldwide Hegemony. Alternatives for change and social movements*
Atilio Boron (comp.)
ISBN 987-1183-02-X
Buenos Aires, CLACSO septiembre de 2004
(15,5 x 22,5 cm) 191 páginas
- La cultura en las crisis latinoamericanas*
Alejandro Grimson (Comp.)
ISBN 987-1183-01-1
Buenos Aires, CLACSO septiembre 2004
(15,5 x 22,5 cm) 312 páginas
- Bibliotecas Virtuales para las Ciencias Sociales*
Dominique Babini y Jorge Fraga
ISBN 987-1183-00-3
Buenos Aires, CLACSO agosto 2004
(15,5 x 22,5 cm) 120 páginas
- Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*
Ana Esther Ceceña (Comp.)
ISBN 950-9231-99-1
Buenos Aires, CLACSO julio 2004
(15,5 x 22,5 cm.) 223 páginas.
- Nueva Hegemonía Mundial. Alternativas de cambio y Movimientos Sociales.*
Atilio A. Boron (Comp.)
ISBN 950-9231-96-7
Buenos Aires, CLACSO abril 2004
(15,5 x 22,5 cm.) 208 páginas
- Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*
Atilio A. Boron, Julio Gambina y Naum Minsburg (comps.)
ISBN 950-9231-43-6
Buenos Aires: CLACSO, abril de 1999, 1ª reimpresión abril de 2004
(15,5 x 22,5 cm) 300 páginas
- América Latina y el (des)orden global neoliberal*
José María Gómez (comp.)
ISBN 950-9231-97-5
Buenos Aires, CLACSO abril 2004
(15,5 x 22,5 cm.) 334 páginas
- El rostro urbano de América Latina*
Ana Clara Torres Ribeiro (comp.)
ISBN 950-9231-95-9
Buenos Aires, CLACSO febrero de 2004
(15,5 x 22,5 cm) 384 páginas
- Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*
Tomás Várnagy (comp.)
ISBN 950-9231-54-1
Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2000, 1º reimpresión diciembre de 2003
(15,5 x 22,5 cm) 232 páginas
- El poder de la comunidad*
Fernando Guerrero Cazar – Pablo Ospina Peralta
ISBN 950-9231-93-2
Buenos Aires, CLACSO – diciembre de 2003
(15,5 x 23,0 cm) 302 páginas
- Movimientos Sociales y Conflicto en América Latina*
José Seoane (compilador)
ISBN 950-9231-92-4
Buenos Aires, CLACSO – octubre de 2003
(15,5 x 23,0 cm) 286 páginas
- Género en el Trabajo Parlamentario. La legislación mexicana a fines del siglo XX*
Teresita De Barbieri
ISBN 950-9231-91-6
Buenos Aires, CLACSO – septiembre de 2003
(15,5 x 23,0 cm) 316 páginas

Los Sin Tierra en Paraguay, Conflictos agrarios y movimiento campesino

Quintín Riquelme

ISBN 950-9231-90-8

Buenos Aires CLACSO – septiembre de 2003
(15,5 x 23,0 cm) 214 páginas

NAFTA y MERCOSUR. Procesos de apertura económica y trabajo

Enrique de La Garza y Carlos Salas (comps.)

ISBN 950-9231-89-4

Buenos Aires CLACSO – setiembre de 2003
(15,5 x 23,0 cm) 242 páginas

Estado, Capitalismo y Democracia en América Latina

Atilio Boron

ISBN 950-9231-88-6

Buenos Aires: CLACSO

1° Ed. Corregida y ampliada de CLACSO – agosto de 2003
(15,5 x 23,0 cm) 320 páginas

La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social

Emir Sader y Pablo Gentili (comps.)

ISBN 950-23-0995-2

Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA,

2° Ed. agosto de 2003

(15,5 x 23,0 cm) 199 páginas

Tipos de presidencialismo y coaliciones políticas en América Latina

Jorge Lanzaro (comp.)

ISBN 950-9231-65-7

Buenos Aires: CLACSO.

2° Ed. junio de 2003

(15,5 x 22,5 cm) 359 páginas

Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía

Atilio A. Boron (comp.)

ISBN 950-9231-87-8

Buenos Aires: CLACSO, abril 2003

(15,5 x 22,5 cm.) 384 páginas

La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas

Edgardo Lander (comp.)

ISBN 950-9231-51-7

Buenos Aires: CLACSO,

2° Ed. Mayo de 2003

(15,5 x 22,2 cm) 248 páginas

Futologías, Fútbol, identidad y violencia en América Latina

Pablo Alabarces (comp.)

ISBN 950-9231-86-X

Buenos Aires: CLACSO, abril 2003
(15,5 x 22,5 cm.) 276 páginas

O Occidente e o “Resto”, A América Latina e o Caribe na cultura do Império.

Luis Fernando Eyerbe (autor)

ISBN 950-9231-85-1

Buenos Aires: CLACSO, marzo 2003

(15,5 x 22,5 cm) 178 páginas

Lecciones de Paulo Freire, cruzando fronteras: experiencias que se complementan

Moacir Gadotti, Margarita Gómez,

Lutgardes Freire (compiladores)

ISBN 950-9231-83-5

Buenos Aires: CLACSO, enero 2003

(15,5 x 22,5 cm) 351 páginas

Las Universidades en América Latina:

¿Reformadas o Alteradas?

Marcela Mollis (compiladora)

ISBN 950-9231-84-3

Buenos Aires: CLACSO, enero 2003

(15,5 x 22,5 cm) 216 páginas

Violencia, Sociedad y Justicia en América Latina

Roberto Briceño-León (compilador)

ISBN 950-9231-81-9

Buenos Aires: CLACSO, noviembre 2002

(15,5 x 22,5 cm.) 406 páginas

Crisis y Conflicto en el capitalismo latinoamericano: lecturas políticas

Bettina Levy (compiladora)

ISBN 950-9231-80-0

Buenos Aires: CLACSO, octubre 2002

(15,5 x 22,5 cm.) 356 páginas

Más allá del Pensamiento Único

Martín Schorr, Ana G. Castellani,

Marisa Duarte y David Debrott Sánchez.

ISBN 950-9231-79-7

Buenos Aires: CLACSO, septiembre 2002

(15,5 x 22,5 cm.) 238 páginas

Protesta y Cultura en Venezuela: los marcos de acción colectiva en 1999

Margarita López Maya (coordinadora)
ISBN 950-9231-76-2
Buenos Aires: CLACSO, agosto 2002
(15,5 x 22,5 cm) 174 páginas

Izquierda y Derecha en el Electorado Brasileño

André Singer
ISBN 950-9231-77-0
Buenos Aires: CLACSO, agosto 2002
(15,5 x 22,5 cm) 220 páginas

Imperio & Imperialismo

Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri

Atilio A. Boron
ISBN 950-9231-75-4
Buenos Aires: CLACSO, abril 2002, 5ª edición
abril de 2004
(14 x 19,5 cm) 166 páginas

La globalización económico-financiera. Su impacto en América Latina

Julio Gambina (comp.)
ISBN 950-9231-71-1
Buenos Aires: CLACSO, enero 2002
(15,5 x 22,5 cm) 400 páginas

La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial

Ana Esther Ceceña y Emir Sader (comps)
ISBN 950-9231-70-3
Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2002
(15,5 x 22,5 cm) 280 páginas

Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano

Atilio A. Boron y Alvaro de Vita (comps)
ISBN 950-9231-73-8
Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2002
(15,5 x 22,5 cm) 304 páginas

Ecología Política. Naturaleza, Sociedad y Utopía

Héctor Alimonda (comp.)
ISBN 950-9231-74-6
Buenos Aires: CLACSO, abril de 2002
(15,5 x 22,5 cm) 352 páginas

Reestructuración productiva, mercado de trabajo y sindicatos en América Latina

Enrique de la Garza Toledo (comp.)
ISBN 950-9231-50-9
Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2000
(15,5 x 22,5 cm) 200 páginas

El trabajo del futuro. El futuro del trabajo

Enrique de la Garza Toledo
Julio César Neffa (comp.)
ISBN 950-9231-69-X
Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2001
(15,5 x 22,5 cm) 128 páginas

La Ciudadanía Negada. Políticas de exclusión en la educación y el trabajo

Pablo Gentili – Gaudêncio Frigotto (comps.)
ISBN 950-9231-53-3
Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2000
(15,5 x 22,5 cm) 276 páginas

La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo

Sergio Balardini (comp.)
ISBN 950-9231-55-X
Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2000
(15,5 x 22,5 cm) 208 páginas

Pobreza, desigualdad social y ciudadanía. Los límites de las políticas sociales en América Latina

Alicia Ziccardi (comp.)
ISBN 950-9231-57-6
Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2001
(15,5 x 22,5 cm) 464 páginas

Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI

Carlos Alberto Torres (comp.)
ISBN 950-9231-63-0
Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2001
(15,5 x 22,5 cm) 360 páginas

Repensando la experiencia urbana de América

Latina: cuestiones, conceptos y valores
Ana Clara Torres Ribeiro (comp.)
ISBN 950-9231-52-5
Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2000
(15,5 x 22,5 cm) 252 páginas

Alternativas de protección a la infancia carente. La peculiar convivencia de lo público y privado en el Uruguay

Carmen Midaglia
ISBN 950-9231-59-2
Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2000
(15,5 x 22,5 cm) 192 páginas

Metamorfosis da questão democrática. Governabilidade e pobreza

Anete Brito Leal Ivo
ISBN 950-9231-66-5
Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2001
(15,5 x 22,5 cm) 208 páginas

El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena

Maruja Barrig
ISBN 950-9231-67-3
Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2001
(15,5 x 22,5 cm) 128 páginas

Resistencia mundiales. De Seattle a Porto Alegre

José Seoane y Emilio Taddei (comps.)
ISBN 950-9231-60-6
Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2001
(15,5 x 22,5 cm) 208 páginas

Tra el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo

Atilio A. Boron
ISBN 950-557-388-X
Buenos Aires: CLACSO-Fondo de Cultura Económica, 2000
(15,5 x 23,0 cm) 248 páginas

La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento

Atilio A. Boron (comp.)
ISBN 950-9231-42-8
Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA, marzo de 1999
(15,5 x 22,5 cm) 288 páginas

La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx

Atilio A. Boron (comp.)
ISBN 950-9231-47-9
Buenos Aires: CLACSO, abril de 2000
(15,5 x 22,5 cm) 448 páginas

Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras

Atilio A. Boron (comp.)
ISBN 950-9231-41-X
Buenos Aires: CLACSO, marzo de 1999
(15,5 x 22,5 cm) 316 páginas

**OBSERVATORIO SOCIAL DE AMÉRICA LATINA
OSAL**

Revista Cuatrimestral
osal@clacso.edu.ar
<http://osal.clacso.org>

OSAL N° 1, junio de 2000

Análisis de casos:
La revuelta indígena en Ecuador
La huelga estudiantil de la UNAM-México
Cronología del Conflicto Social: Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay, Perú.
Debates Teóricos: Hugo Zemelman, Ellen Meiksins Wood, René Mouriaux y Sophie Beroud.
ISSN 1515-3282
Buenos Aires: CLACSO junio 2000
(22,0 x 28,0 cm) 124 páginas

OSAL N° 2, septiembre de 2000

Análisis de casos:
La "Guerra del agua" en Cochabamba
La cuestión agraria y el Movimiento Sin Tierra en Brasil
Cronología del conflicto social
Debates teóricos: Michel Vakaloulis, Marcos Roitman Rosenmann, Aníbal Quijano
ISSN 1515-3282
Buenos Aires: CLACSO, Septiembre 2000
(22,0 x 28,0 cm) 180 páginas

OSAL N° 3, enero 2001 (AGOTADO)

Resistencia y Alternativas a la Mundialización Neoliberal
Documentos: Cronología internacional del movimiento antimundialización, Manifiestos del 1º Encuentro "Intergaláctico", Seattle, Praga, ATTAC, Vía Campesina, Marcha Mundial de las Mujeres, Centrales Sindicales del Cono Sur y Alianza Social Continental.
Cronología del conflicto social
Debates Teóricos: José María Gómez, Francois Chesnais, Claude Serfati, Charles-André Urdí
ISSN 1515-3282
Buenos Aires: CLACSO, enero 2001
(22,0 x 28,0 cm) 184 páginas

OSAL N° 4, junio de 2001

El Zapatismo y los derechos de los pueblos indígenas

Documentos: Fragmentos de los discursos del Subcomandante Marcos en Puebla y el Zócalo, México. Discurso de Adelfo Regino Montes. Congreso Nacional indígena, en el Congreso de México.

Cronología del conflicto social:

Debates Teóricos: John Holloway, Atilio A. Boron

ISSN 1515-3282

Buenos Aires: CLACSO, junio de 2001
(22,0 x 28,0 cm) 188 páginas

OSAL N° 5, septiembre de 2001

La protesta social en Argentina

Documentos: Resoluciones de la 1ª y 2ª Asamblea Nacional de Organizaciones Populares, Territoriales y Desocupados. Fragmentos de entrevistas a dirigentes del movimiento de desocupados. Fragmentos de las resoluciones del Movimiento por la Consulta Popular-Frente Nacional contra la Pobreza.

Cronología del conflicto social:

Debates Teóricos: Boaventura de Sousa Santos, Alvaro García Linera

ISSN 1515-3282

Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2001

(22,0 x 28,0 cm) 188 páginas

OSAL N° 6, enero de 2002

El "Nuevo Internacionalismo" después del 11 de septiembre

Documentos: Cronología de las protestas internacionales de 2001

Cronología del conflicto social

ISSN 1515-3282

Buenos Aires, CLACSO, enero de 2002
(22,0 x 28,0 cm) 172 páginas

OSAL N° 7, junio de 2002

El abril venezolano: Golpe de Estado y Resistencia Popular

Documentos: Venezuela: recuento de una semana fatídica para la democracia

Decreto del gobierno provisional de Pedro Carmona Estanga

Cronología del conflicto social

Debates Teóricos: Michael Hardt y Toni Negri – Atilio Boron

ISSN 1515-3282

Buenos Aires, CLACSO, junio 2002
(22,0 x 28,0 cm) 176 páginas

OSAL N° 8, septiembre de 2002

Derrota de las privatizaciones, victoria de la movilización popular. Lecciones de Perú y Paraguay:

Documentos: La batalla de Arequipa.

La experiencia del Congreso Democrático del Pueblo en Paraguay.

Cronología del conflicto social

Debates Teóricos: John Bellamy Foster – Pablo González Casanova

ISSN 1515-3282

Buenos Aires, CLACSO, septiembre de 2002.
(22,0 x 28,0 cm) 180 páginas

OSAL N° 9 enero de 2003

Foro Social Mundial de Porto Alegre a los Foros Continentales

América Latina entre la crisis y las alternativas

Documentos: Cronología de la Protesta Internacional 2002

Cronología del Conflicto Social

Debates Teóricos: Immanuel Wallerstein, Raúl Zibechi

(22,0 x 28,0 cm.) 188 páginas

OSAL N° 10 enero – abril de 2003 (Nuevo Tamaño)

El febrero boliviano: Crisis política y revuelta popular

Documentos: Manifiesto del Estado Mayor del Pueblo Boliviano; Resoluciones del Estado Mayor del Pueblo.

Cronología del Conflicto Social

Debates: José María Gómez, Tariq Ali, Manuel Monereo.

Documentos: Declaración del 1º Encuentro Hemisférico frente a la Militarización, El Consenso de Paz de Yakarta.

(17,0 x 24,0 cm.) 300 páginas

OSAL N° 11 mayo – agosto de 2003

Los desafíos de los movimientos indígenas y campesinos

Debates: El "descarrilamiento" de la OMC y las perspectivas frente al ALCA

Documentos

Cronología del Conflicto Social

(17,0 x 24,0 cm) 300 páginas

OSAL N° 12 septiembre – diciembre de 2003

La Guerra del Gas en Bolivia

A Diez años del levantamiento zapatista

Documentos

Cronología del Conflicto Social

(17 x 24 cm) 308 páginas

OSAL N° 13 enero-abril de 2004

Movimientos sociales y desafíos políticos
Resistencias continentales frente al “libre
comercio”
Documentos
Cronología del Conflicto Social
(17 x 24 cm.) 331 páginas

**PROGRAMA DE EDICIÓN Y DISTRIBUCIÓN
COOPERATIVA DE CLACSO**

*La venganza de la historia, hegemonía y contra-
hegemonía en la construcción de un nuevo mundo
posible.*

Emir Sader
ISBN 950-9231-98-3
Buenos Aires, CLACSO mayo de 2004
(15,5 x 22,5 cm.) 196 páginas

Revista Chiapas N° 16

Edición Mexicana: Instituto de Investigaciones
Económicas UNAM – Ediciones ERA
Edición Argentina: CLACSO
(15,5 x 19,5 cm.)

Revista Chiapas N° 15

Edición Mexicana: Instituto de Investigaciones
Económicas UNAM – Ediciones ERA
Edición Argentina: CLACSO
(15,5 x 19,5 cm.) 204 páginas

Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2004
en los talleres de Gráficas y Servicios S.R.L.
Sta. María del Buen Aire 347 (1277)
Buenos Aires, Argentina
Primera impresión, 1.500 ejemplares.

Impreso en Argentina